



РОССИЯ И ВЕНГРИЯ

ЭЛЕМЕНТЫ
ИСТОРИЧЕСКОЙ
КУЛЬТУРЫ

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ
XV



А К В И Л О Н

RUSSIA AND HUNGARY

ELEMENTS OF HISTORICAL CULTURE



EDITED BY
Maya PETROVA

CONTRIBUTORS

Marina ARZAKANIAN, Patrik DINNYÉS
Gábor GYÓNI, Andrey HERZEN
Irina KONOVALOVA, Tamás KRAUSZ
János MAKAI, Vera MATUZOVA
Valery PETROFF, Maya PETROVA
Klára RADNÓTI, Anna SEREGINA, Gyula SZVÁK
Mikhail YURASOV

РОССИЯ И ВЕНГРИЯ

ЭЛЕМЕНТЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

(КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ)



ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
М.С. ПЕТРОВОЙ

АВТОРЫ

М.Ц. АРЗАКАНЯН, А.А. ГЕРЦЕН
Патрик ДИННЕСИ, Габор ДЬОНИ
И.Г. КОНОВАЛОВА, Тамаш КРАУС
Янош МАКАИ, В.И. МАТУЗОВА, В.В. ПЕТРОВ
М.С. ПЕТРОВА, Клара РАДНОТИ
Дюла СВАК, А.Ю. СЕРЕГИНА
М.К. ЮРАСОВ

УДК 94.930
ББК 63.1, 63.3
Р 76

Рецензенты

*доктор исторических наук С.Г. Картюк
доктор политических наук, профессор А.А. Шириняну*

РОССИЯ И ВЕНГРИЯ:

ЭЛЕМЕНТЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

(Коллективная монография) / Авторы: М.Ц. Арзаканян, А.А. Герцен, Патрик Диннеш, Габор Дьони, И.Г. Коновалова, Тамаш Краус, Янош Макай, В.И. Матузова, В.В. Петров, М.С. Петрова, Клара Радноти, Дюла Свак, А.Ю. Серегина, М.К. Юрасов / Под общей редакцией М.С. Петровой. — М.: Аквилон, 2025 — 544 с., с илл. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Том XV] / Отв. ред. серии М.С. Петрова)

В предлагаемой читателю книге речь идёт о знаменательных для России и Венгрии исторических и культурных событиях, рассматриваемых в контексте исторической культуры, понимаемой авторским коллективом и в широком смысле, и в узком. А это и совокупность восприятий, представлений, суждений, мнений... относительно изучаемых событий прошлого и участвующих в них личностей; и все формы их конструирования, фиксации, трансляции, функционирования и трансформации; и исторические мифы; и обыденное, проявляющееся в разнообразных культурных формах, историческое сознание индивидов и социальных групп разных эпох; и историография, рассматриваемая в качестве интегральной части интеллектуальной культуры определённого общества.

Книга адресована широкому кругу специалистов-гуманитариев, а также студенческой аудитории, чьи интересы связаны с историей России и Венгрии.

Научное издание

ISBN 978–5–6053860–1–8

© Петрова М.С. — общая редакция, составление, 2025

© Коллектив авторов — текст, 2025

© Издательство «Аквилон», 2025

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания или его части любым способом без письменного соглашения с издателем запрещается

ОГЛАВЛЕНИЕ

Россия и Венгрия: элементы исторической культуры (ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ) (М.С. ПЕТРОВА).....	7
--	---

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРОШЛОЕ В НАСТОЯЩЕМ

ИСТОЧНИКИ — ТЕКСТЫ — КОНТЕКСТЫ — ИНТЕРПРЕТАЦИИ	17
--	----

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СКРЫТЫЕ КОНТЕКСТЫ В НАУКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

1.1.1. Философское антиковедение: Карл Кереньи (В.В. ПЕТРОВ).....	17
1.1.2. Идеализм, поиск чувственности и рационализма: Имре Мадач (М.С. ПЕТРОВА).....	67

ГЛАВА ВТОРАЯ

ЭЛЕМЕНТЫ ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

1.2.1. О Московии: Павел Иовий, Иоганн Фабри, Альберт Кампенский и другие... (Клара РАДНОТИ).....	103
1.2.2. О Венгрии и Трансильвании: Джон Смит (А.Ю. СЕРЕГИНА).....	120
Приложение: Правдивая история путешествий, приключения и наблюдения капитана Джона Смита в Европе, Азии, Африке и Америке в 1593–1629 годы (Фрг. гл. 1–17) (Пер. с англ. и примеч. А.Ю. СЕРЕГИНОЙ).....	139
1.2.3. Образы стран Восточной Европы (начало XIV века) (И.Г. КОНОВАЛОВА).....	186

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ПРОШЛОЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СОВРЕМЕННАЯ ВЕНГЕРСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ (2000–2020)

КАК ОПЫТ ПОЗНАНИЯ ПРОШЛОГО: РУСЬ — МОСКОВИЯ — РОССИЯ	212
2.1.1. Периодизации Российской истории: общее и особенное (Дюла СВАК).....	212
2.1.2. Средневековая Русь (862–1472) (Янош МАКАИ).....	229
2.1.3. «Московия»: 1500–1682 (Габор ДЬОНИ).....	253
2.1.4. Россия XVIII века (Патрик ДИННЕШ).....	272

ГЛАВА ВТОРАЯ

ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ В КОНТЕКСТЕ ИЗУЧЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКИХ НАРОДОВ	293
2.2.1. Венгерские нарративы Средневековья в российской историографии Древней Руси: новые направления и тенденции (М.К. ЮРАСОВ).....	293
2.2.2. «Дела давно минувших дней / Преданья старины глубокой...» (М.К. ЮРАСОВ, В.И. МАТУЗОВА).....	327
2.2.2.1. Об изучении в России письменных венгерских исторических источников Средневековья (В.И. МАТУЗОВА).....	327
2.2.2.2. «Деяния венгров» магистра П., которого называют Анонимом (Фрг. Введ., гл. 1–18) (Пер. с лат. В.И. МАТУЗОВОЙ, под ред. М.К. ЮРАСОВА, примеч. М.К. ЮРАСОВА).....	334
2.2.3. Молдавский народ в трудах советских, российских и молдавских учёных (М.Ц. АРЗАКАНЯН, А.А. ГЕРЦЕН).....	388

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

**ИСТОРИЯ ВОЕННЫХ СОБЫТИЙ
И ПОЛИТИКА ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ**
ДОБЛЕСТЬ, ОТВАГА, ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

412

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ДОБЛЕСТЬ И ОТВАГА БОРЦА-ХРИСТИАНИНА	
3.1.1. Осада Эстергома (1595 год): сэр Томас Эренделл (А.Ю. СЕРЕГИНА).....	412
<i>Приложение: Документы об участии сэра Томаса Эренделла в осаде Эстергома (Пер. с англ. и примеч. А.Ю. СЕРЕГИНОЙ).....</i>	422

ГЛАВА ВТОРАЯ

КТО НЕСЁТ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЗА ВОЙНУ...	
3.2.1. Советско-германский пакт о ненападении (Тамаш КРАУС).....	450
БИБЛИОГРАФИЯ И ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ.....	465
СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ.....	533
АВТОРЫ / CONTRIBUTORS.....	542
SUMMARY.....	543

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРОШЛОЕ В НАСТОЯЩЕМ

ИСТОЧНИКИ — ТЕКСТЫ — КОНТЕКСТЫ —
ИНТЕРПРЕТАЦИИ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

**СКРЫТЫЕ КОНТЕКСТЫ
В НАУКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ**

1.1.1

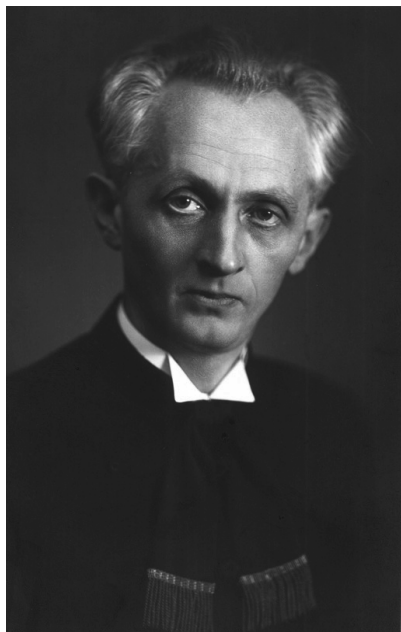
ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ

КАРЛ КЕРЕНЬИ

Карл Кереньи (1897–1973) — выдающийся антиковед XX века, один из видных представителей философского антиковедения, культурологии и религиоведения, специалист по греческой и римской мифологии (Илл. 1. С. 18). Его научные интересы, мировоззрение и методы сформировались в традиции немецкой гуманитарной науки, философии и литературы, представленной именами А. Шопенгауэра, И. Бахофена, Ф. Ницше, У. Виламовица-Мёллендорфа, В. Отто, Л. Фробениуса, К.Г. Юнга, а также Гёльдерлина, Т. Манна и Г. Гессе.

Кереньи родился в Австро-Венгрии, в Темешваре. По отцу он имел швабские корни, по матери — венгерские¹. Свою венгерскую

¹ Родителями его были Кальман (Коломан) Кинциг (Kálmán Kinzig) и Корнелия Халас (Kornélia Halász). Кальман Кинциг происходил из религиозной швабской католической семьи, по призыву Марии Терезии (1717–1780) переселившейся из Шварцвальда в Южную Венгрию. В 1896 г. Венгрия праздновала 1000-летие «обретения родины», что сопровождалось волной мадьяризации. Поэтому, когда год спустя родился будущий ученый, ему придумали «венгерскую» фамилию: в свидетельстве о рождении и крещении записано, что у Кальмана Кинцига родился сын Карой Кереньи (Kerényi Károly). В качестве фамилии отец (родившийся 4 июня — в день памяти мученика Квирина Сисцийского) выбрал для сына имя своего святого покровителя (венгерское Kerényi происходит от латинского Quirinus), см. Kerényi 1996: 108; Bürgi-Meyer 1994: 32–45. Символично, что христианский мученик Квирин носил имя древнего бога италийцев и римлян, мирного двойника Марса, с которым после смерти и апофеоза был отождествлён Ромул, основатель Рима, см. Radke 1981: 276–299; Porte 1981: 300–342; Magdelain 1984: 195–237; Versnel 1993: 332, n. 139.



Илл. 1.
Карл Кереньи (1938).

фамилию Кереньи получил в честь христианского мученика Квирина Сисцийского². Сначала он изучал классическую филологию в Буда-

² Квирин Сисцийский (Quirinus, †308, память 4 июня) — епископ Сисции (Siscia, совр. Сисак в Хорватии), мученик. О нем см. Королёв 2013: 294–297. Квирин был арестован в Сисции (совр. Сисак), провинция *Паннония Савия*, и доставлен в Саварию (совр. Сомбатхей), провинция *Паннония Прима*, где после отказа отречься от веры был сброшен с моста в реку с привязанным к шее мельничным жерновом. После вторжения варваров в Паннонию мощи Квирина были перенесены в Италию. Евсевий Кесарийский упоминает Квирина в своей «Хронике» (за 310–311 гг.), а Пруденций посвятил ему гимн: *Prudentius*, *Peristephanon* VII: *Hymnus in honorem Quirini beatissimi martyris episcopi ecclesiae Siscianae* (CCSL 126: 321–324; PL 60. Cols. 425–430):

Insignem meriti uirum
Quirinum placitum deo,
urbis moenia Sisciae
concessum sibi martyrem
complexu patrio fouent...

Отмеченного заслугами мужа
Квирина, любезного Богу,
стены града Сисции

пеште, где в 1919 г. защитил диссертацию на тему «Платон и Лонгин — исследования по истории античной литературы и эстетики». В 1921-1926 гг. он совершил несколько поездок в Италию и Грецию, слушал в Берлине и Гейдельберге курсы по классической филологии у Виламовица, Э. Нордена и Ф. Болла. В 1927 г. вышла первая монография Кереньи — «Греко-восточный роман в свете истории религий» (большинство своих работ Кереньи публиковал на немецком языке)³. В 1934-1941 гг. он преподавал классическую филологию и древнюю историю в Университете Печа, а с 1941 г. его перевели в Сегедский университет. В 1937 г. в Амстердаме появилась книга «Аполлон. Исследования древней религии и гуманизма». С этого времени Кереньи становится известным учёным. В романе своего друга Антала Серба «Путник и лунный свет» (1937) он выведен в образе филолога-классика Руди Вальдхайма, читающего в Риме лекции по античной религии⁴. Вскоре Кереньи знакомится со швейцарским психологом Карлом Густавом Юнгом, и с 1941 г. его начинают приглашать в Аскону на междисциплинарные конференции «Эранос»⁵. Когда в 1943 г. венгерское правительство предприняло попытку дистанцироваться от союза с Германией и сблизиться с Великобританией и США, несколько видным учёным было предложено провести год в одной из европейских столиц, чтобы представлять там «либеральную» Венгрию. Таким образом, в апреле 1943 г. Кереньи получил дипломатический статус и стал культурным атташе Венгрии в Швейцарии. Он переехал туда вместе со второй женой и двумя дочерьми, но для проживания выбрал не Берн, как подразумевал его статус, а италоязычный кантон Тичино⁶. Как объясняет его дочь Лючия, подобный выбор обуславливался «его экзистенциальной потребностью в интеллектуальной автономии и политической независимости», а также тем, что кантон Тичино представлялся ему «единственным свобод-

дарованного им мученика
отчим объятьем лелеют...

³ Об основных вехах жизненного и научного пути Кереньи, см.: Barella-Kerényi; Isler-Kerényi 2006: 203-206; McGuire 2005: 5112- 5116; Герасимова 2007: 5-14.

⁴ Серб (Цесарская [пер.]) 2018.

⁵ Текст его доклада в 1944 г. (Eranos-Jahrbücher XI, Zurich, 1944), см.: Кереньи 2020: 21-60.

⁶ О родившихся в Тичино архитекторах, декораторах и скульпторах, которые работали в России, см. Бенуа 1909: 175-203. См. также: В-в (Брокгауз; Ефрон [изд.]) 1901: 98-101.

ным и средиземноморским государственным образованием, основанным на античной земле»⁷ (Тичино входил в состав римской провинции Цизальпинская Галлия).

Когда 19 марта 1944 г. нацистская Германия оккупировала союзную ей Венгрию, Кереньи, как некоторые другие венгры с дипломатическим статусом в Швейцарии, вернул свой паспорт и стал политическим беженцем без гражданства. Тогда же в Венгрии за вывешивание антигерманских призывов в окнах университета была арестована Грация — его дочь от первого брака: её депортировали в Германию, где она прошла через несколько концентрационных лагерей, включая Освенцим. Только через год с лишним, благодаря вмешательству Франца Альтхайма и Якоба Буркхардта, её удалось освободить. В то же время власти Венгрии подвергли преследованиям родственников второй жены Кереньи — Магды, которая была еврейкой. В сентябре 1944 г. на территорию Венгрии вошли советские войска, и с 27 декабря начались ожесточённые бои за Будапешт. В результате боевых действий в январе 1945 г. была разрушена квартира Кереньи, погибли его библиотека и архив.

В 1947 г. Кереньи был избран членом Венгерской академии наук. В ноябре того же года он прибыл в Будапешт, планируя выступить в Академии с инаугурационной речью, но немедленно вернулся обратно в Швейцарию, предупреждённый о том, что коммунисты во главе с Матьяшем Ракоши (Розенфельд) готовят захват власти⁸. После установления диктатуры Ракоши, назначению Кереньи на академические должности всячески препятствовал Дьёрдь Лукач (Лёвингер)⁹, возглавивший пропагандистский аппарат и печатавший порочащие Кереньи статьи. В частности, были опубликованы письма из разгромленного архива Кереньи, на основании которых его окрестили агентом нацистов. Критика продолжалась и в идеологической плоскости: Кереньи занимался греческой религией, поэтому Лукач и другие марксисты кри-

⁷ Barella-Kerényi, Lucia: “per la sua esigenza esistenziale di autonomia intellettuale e indipendenza politica...”, “l’unica repubblica libera e mediterranea, fondata su terra antica”, см.: Zanoli 2019.

⁸ В феврале 1945 г. Ракоши вернулся в Венгрию из Москвы вместе с советскими войсками, возглавил Компартию Венгрии и был назначен заместителем премьер-министра.

⁹ Лукач вернулся в Венгрию из СССР в 1945 г. и через год стал профессором Будапештского университета.

тиковали его за «иррационализм»¹⁰. В результате развёрнутой против него кампании Кереньи был исключён из Академии и (как и другой видный античник — Андраш Алфёлди) навсегда покинул Венгрию. С этого дня в Венгрии было запрещено не только печатать его книги, но и упоминать его имя (реабилитация Кереньи произошла только в 1989 г.).

Таким образом, большую часть своих работ Кереньи напечатал за пределами Венгрии. Впрочем, до 1955 г. ему не удавалось получить постоянную работу и за рубежом. В Италии иностранцам преподавать запрещалось, а в Швейцарии он столкнулся с противодействием коллег-антиковедов: его связи с Юнгом вызывали отторжение в университетской среде¹¹. Несогласие вызывали и его сугубо научные установки.

Кереньи ставит в заслугу Виламовицу то, что на его семинарах в берлинском Институте антиковедения (Institut für Altertumskunde) достигался синтез «классической филологии, археологии и античной истории»: тем самым Виламовиц «подал пример организации взаимодействия всех наук о Древнем мире». Кереньи тоже считал, что антиковедение должно практиковать интердисциплинарный подход, не ограничиваясь изучением письменных свидетельств, но активно привлекая для анализа весь возможный материал из смежных дисциплин — археологии, иконографии, этнологии, психологии, полевых наблюдений и т.д. Примечательно, что во введении к своей последней книге «Вера эллинов» Виламовиц трижды повторяет: *Die Götter sind da* («Здесь есть боги!»)¹² — годом позже Кереньи повторит эти слова (см. ниже прим. 54). Однако применительно к исследованиям греческой религии Кереньи следовал не Виламовицу, а Вальтеру Отто

¹⁰ Как заметила дочь Кереньи Корнелия, её отец был не иррационалистом, а идеалистом, см.: Isler-Kerényi 2013: 45-54.

¹¹ См. рецензии, как правило, критикующие работы Кереньи с точки зрения традиционного академического подхода: Rose 1949: 135-136; Rose 1953: 36-37; Morrison 1966: 79-82, а также более благосклонные к Кереньи: Festugière 1942: 163-165; Guthrie 1963b; Guthrie 1963a: 353. Ср. недавний обзор, посвящённый различным интерпретациям природы греческих богов в антиковедении XX века: Bremmer 2010: 1-18. В нем рассмотрены взгляды Ульриха фон Виламовица, Вальтера Отто, Мартина Нильссона и Вальтера Буркерта, но имя Кереньи не упомянуто.

¹² Wilamowitz-Moellendorff 1931: 17 (*Die Götter sind da*); 23 (*Daß die Götter da sind*), 42 (*Die Götter sind da*). Cf. Linforth 1932: 179-181. Как представляется, этой фразой Виламовиц отсылает к изречению Гераклита «и здесь есть боги» (*hier sind Götter*).

и К.Г. Юнгу. В частности, Кереньи разрабатывал концепцию первичных или архетипических фигур греческой религии¹³. Согласно Кереньи, греческие боги — это архетипы или Urbilder (праобразы): Зевс и Гера представляют собой архетип супружеской пары, где Зевс — мужчина и супруг (или брат и супруг), а Гера — женщина и супруга; Дионис выступает как Urbild «несокрушимой жизни»¹⁴. В предисловии к написанной совместно с К.Г. Юнгом книге (1949) Кереньи утверждает, что современный человек может откликнуться на выработанные античностью образы: «наш взор открыт для образов, которые струятся от «оснований»... Мир сам говорит [с нами] посредством текущих от него образов происхождения»¹⁵. А Юнг уточнял, что человек при этом не столько обладает образами, сколько ими «захвачен»¹⁶. Вереница праобразов или лиц греческой мифологии, которым Кереньи посвятил специальные исследования, включает Аполлона (1937), Кору (1941), Гермеса (1944), Ниобу (1946), Прометея (1946), Асклепия (1947), Зевса и Геру (1950), Диониса (1935, 1976) и др.¹⁷ Как сформулировал Кереньи в предисловии к собранию очерков «Ниоба», цель его исследований — «прийти к осознанию того, что некогда существовало как греческая мифология и что еще и теперь находит отклик в нас, людях. “Осознание” в данном случае означает “обогащение”»¹⁸.

Все тридцать лет изгнания — с 1947 г. и до смерти в 1973 г. — Кереньи с семьёй прожил «на холмах Асконы», получая (как и другие учёные, принимавшие участие в конференциях «Эранос»¹⁹) скромную субсидию от Боллингенского фонда²⁰. В 1945-

¹³ Ср. Kerényi 1951: 98-102.

¹⁴ Konaris 2016: 87, 278. Ср. название книги Кереньи: “Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens” («Дионис: праобраз неразрушимой жизни»).

¹⁵ Kerényi 1949: 11-12.

¹⁶ Jung 1949: 223 [217-245]: «Мифологические образы принадлежат структурам бессознательного и не являются индивидуальной собственностью; по сути, большинство людей в гораздо большей степени захвачены ими, чем ими обладают».

¹⁷ Despland 1974: 137-138.

¹⁸ Kerényi 1979: 84.

¹⁹ Ср. Athenaeus. Deipnosophistae 8, 64, 11-14: «Эраны (ἑρανὸν) — это обеды в складчину, называемые так, потому что участвующие любят друг друга и помогают (συνεργᾶν καὶ συμφέρειν) друг другу. Один и тот же обед мог называться то эраном, то фиасом (ἑρανος καὶ θιάσος), а обедающие — эранистами и фиасотами (ἑρανισταὶ καὶ θιασῶται)», пер. Н.Т. Голикевича.

²⁰ После 1950 г. основатель сообщества «Эраноса» Ольга Фрёбе-

1947 г. он зарабатывал на жизнь преподаванием венгерского языка и культуры в Базельском университете, с 1948 по 1966 г. руководил исследованиями в Институте К.Г. Юнга в Кюснахте под Цюрихом, где до 1962 года читал лекции по мифологии. Кроме того, как приглашённый профессор Кереньи работал в университетах Бонна (1955 / 56), Осло и Рима (1960), Цюриха (1961) и Генуи (1964), с 1960 по 1971 г. ежегодно выступая с лекциями на конференциях Института философии Римского университета. Кроме того, Кереньи регулярно писал для *Neue Zürcher Zeitung* обзоры и статьи, многие из которых впоследствии вошли в семитомное «Собрание сочинений»²¹.

В 1959 г. Кереньи получил гражданство Швейцарии, сдав положенный экзамен: предварительно подготовившись, он с блеском ответил на вопросы, касающиеся генералов швейцарской армии. До самой смерти он жил в кантоне Тичино, где и похоронен на кладбище в Асконе вместе с женой. На их надгробии начертана надпись: *τετελεσμένοι Ἑρμῇ* («посвящённые Гермесу»)²².

Экзистенциальная филология

Для Кереньи занятия классической филологией были не ремеслом, но экзистенциальным выбором. По его мнению, филолог-классик *проживает* себя в своих исследованиях. В эпоху, когда гуманитарные науки присягали в верности «объективному научному методу», он полагал, что единственным способом достижения научной достоверности является раскрытие исследователем своей индивидуальной субъективности. Он пишет о Виламовице: «Влияние, которое

Каптейн (1881–1962) перестала приглашать Кереньи для чтения лекций, посчитав его «слишком харизматичным», и он возобновил выступления лишь после её смерти.

²¹ Kerényi 1966–1988.

²² За образец Кереньи взял надпись с острова Имбр (Ἰμβρος, турец. Гёкчеада), где в алтарной части одной из церквей находится мраморная плита, некогда бывшая антаблементом святилища Гермеса. На плите сохранилась надпись: *οἱ τετελεσμένοι Ἑρμῇ ἑφ' ἱερέως Φιλίππου τοῦ ...* (IV в. до н.э.), см. Kerényi (1976) 2003: 121, 133; Farnell 1909: 80-81; Conze 1860: 96 + Taf. XV, n. 1. Фото надгробия четы Кереньи, см.: Guidi 2018: 32-34. Cf. Herodotus. *Historiae* II, 51, 8-16: «Всякий, кто посвящён в тайное служение Кабиров (τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται), совершаемое на Самофракии (τὰ Σαμοθρίκης ἐπιτελέουσι) и заимствованное от пеласгов, поймёт меня... У пеласгов было об этом некое священное сказание (ἱρόν τινα λόγον), которое открывается в Самофракийских мистериях (ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρίκῃ μυστηρίοισι)», пер. Г.А. Стратановского.

он оказывает каждой своей строчкой и помещённым под текстом *apparatus criticus*, это влияние сильной и сознательно избирающей свой особый путь индивидуальности»²³. По мнению Кереньи, исследователь религиозной жизни греков хорош только тогда, когда находит в своём собственном бытии те глубинные импульсы, которые формировали греческую религию. Подобный опыт является сразу и архетипическим, и сугубо личным. Например, он может быть дан в переживании природы и звёздного неба. Подтверждение своим мыслям Кереньи находит в мемуарах Виламовица: «хотя [в Германии] звёзды на небосклоне и не сияют так ярко, как на юге, они пробудили в ребёнке благочестивую веру в вечный и нерушимый порядок, которой он [Виламовиц] никогда не утратил, первый чувственный опыт платонической эллинистической веры в богов»²⁴. Хотя ранний Кереньи высоко чтит Виламовица, со временем внутреннее сродство влекло его ближе к позиции Ницше, для которого классическая филология была лишь отправной точкой к созданию собственной доктрины, не ограниченной рамками академической науки. И хотя сам Кереньи не вышел явно за пределы антиковедения, он существенно модифицировал его, полагая, что оно должно исследовать «реальную» жизнь, корни которой уходят в экзистенциальный и религиозный опыт.

Во время путешествия в Грецию в 1929 г. Кереньи познакомился с Вальтером Отто, который подвигнул его заняться религиозными аспектами античного мирозерцания. Впоследствии Кереньи не раз подчёркивал, что исследователь должен побывать в тех местах, где происходит действие тех или иных и исторических событий или литературных сюжетов — в местах, которые сформировали мироощуще-

²³ См. Карл Кереньи. Филология Виламовица и античные памятники венгерской земли (1932), в пер. О. Володарской (с. 105-134) — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 130.

²⁴ Ibid. 132. О влиянии моментов переживания мистического единения с мирозданием говорил и Фридрих Ницше, которого в схожих обстоятельствах озарила идея «вечного возвращения», см.: Петров 2015: 792-793. Также ср.: Ницше. Лекции... 2013: 401: «Если вы хотите вести молодого человека по правильному образовательному пути, то остерегайтесь нарушать его... личное и непосредственное отношение к природе, пусть и лес, и скалы, и буря, и коршун... разговаривают с ним на своём языке: в них, как в бесчисленных разбросанных отблесках и отражениях, в пёстром потоке сменяющихся явлений, пусть узнает он себя. Таким образом он бессознательно ощутит метафизическое единство всех вещей на великом примере природы и в то же время обретёт успокоение перед лицом её вечного постоянства и необходимости».

ние исследуемого греческого автора²⁵. Кереньи сожалеет о том, что Виламовиц не проехал верхом на коне над Феспией через горную грядку с её вершиной Геликоном²⁶; он критикует Вальтера Отто, который в своём исследовании о Дионисе (1933)²⁷ не учитывает «природный контекст» суровой зимней природы на склонах горы Парнас²⁸. Кереньи подчёркивает, что мороз и ужас представляют собой не только внешнюю, видимую сторону горных склонов Парнаса и Киферона, но внутреннюю сущность их горной природы, распространяющей на все свою «смертоносную власть».

Кереньи замечает, что лишённые экзистенциального аспекта исследовательские монографии остаются мертвы. Научная деятельность должна восприниматься как дело экзистенциальной важности — только тогда учёные выкажут себя приверженцами гуманизма. В своих научных поисках учёные должны *находить самих себя*: «наука о древности (Altertumswissenschaft) для нас — наука прежде всего экзистенциальная... Это [античное] бытие... как однажды уже реализованная человеком возможность, больше всего интересует нас»²⁹.

²⁵ Те же мысли высказывал Эрнест Ренан, называвший ландшафт Святой Земли «пятым евангелием» и писавший свою «Жизнь Иисуса» *in situ*, вдохновляясь «духом земли».

²⁶ См. Карл Кереньи. Филология Виламовица и античные памятники венгерской земли (1932) в пер. О. Володарской — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 119: «Ему бы бросилось в глаза, что там, наверху, в изобилии встречаются целыми группами напоминающие по форме колодцы круглые источники, как раз такие, в каком Нарцисс увидел себя, согласно местной традиции, о чем можно прочесть у Павсания (IX, 31, 7), в то время как в других краях чаще всего встречаются источники, заключенные в трубу или вольно струящиеся... Это мелочь, но при оценке исходного происхождения предания вовсе не ничтожная».

²⁷ Отто (Савдеева [пер.] 2016).

²⁸ См. Карл Кереньи. Размышления о Дионисе (1933), в пер. Н. Якубовой — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 362.

²⁹ См. Карл Кереньи. Наука о Древнем мире (1934), в пер. Ю. Гусева — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 341. Ср. Гадамер (Бибихин [пер.]) 1991: 207: «Античность в её воздействии на немецкую культуру отличает то, что она неким загадочным образом сумела идти в ногу со сдвигами в нашем духовном бытии. Как бы по-новому ни менялся со сменой духа времени наш образ истории и предполагаемый им порядок ценностей, античность продолжает занимать в нашей духовной действительности с её постоянным преобладанием все тот же ранг *опережающей нас возможности нас же самих*».

В предисловии (*Vorrede*) к книге «Аполлон» Кереньи делает методологические замечания, говоря, что собрал под одной обложкой исследования, которые представляют не только размышления о «древней религии и литературе», но и о «наших способностях экзистенциального подхода к античности и о древнем подходе к человеческому существованию (*Dasein*)»³⁰. Здесь же он поясняет: «Автор осознает наличие подобных связей — например, с феноменологией и с теми, кому он обязан такими важными подходами, как *Kulturmorphologie* (морфология культуры) или взгляды кружка Георге на поэзию»³¹.

Религиоведение для Кереньи было исключительно гуманитарным предприятием. Он дистанцировался от германской идеи мифа и Виламовица, чей академический и личный авторитаризм ассоциировался у него с поднимающимся в Германии национал-социализмом³². Кереньи стал разрабатывать антрополого-психологическую концепцию мифа: мифология немыслима без человека, а потому теология должна быть и антропологией. Греческая религия для Кереньи была выражением реального человеческого опыта. «Мифология — это форма жизни и действия тех, кто думает в ней и выражает себя через неё», «мифология — это самовоспроизведение человека... и в то же время откровение мира. Собственное существование человека и реальность окружающего его мира одновременно выражаются в нем своеобразным голосом мифологии», пишет Кереньи.

³⁰ Kerényi 1937A: 7.

³¹ Ibid. 11.

³² Схожую озабоченность в своё время высказывал Вячеслав Иванов в отношении Теодора Моммзена, которого считал своим учителем: «Волевой избыток мыслительной энергии, привычка доводить мысль до её последней остроты, привычка глядеть на все с высоты исторического трибунала (он был в своём мире поистине государственный человек, как он был и римский стратег-техник) — увлекали его в его политических суждениях до тех крайностей, каких не могут простить ему, например, славяне. Но он знал, что немцы и славянство — враги не на жизнь, а на смерть; он был одним из энтузиастов того национализма, который был в его время освободительной силой; он разделял догмат времени о государстве, как высшей цели народных культур. И его темперамент был тот бес, что нашёптывал ему злые выходки и едкие остроты вроде знаменитой и озорной о Наполеоне III, его гостеприимце и почитателе, в “la Perseveranza”, — будто вторая империя хотела подчинить полсвета господству полусвета», см.: Иванов Вяч. 1904: 46-48.

Антиковедение и гуманизм

Особое внимание Кереньи уделяет генезису гуманизма в эллинистическую эпоху. В эссе «Гуманизм и эллинизм» он обсуждает отношение римской культуры к греческой. Приобщение к греческой культуре со стороны Рима Кереньи рассматривает как его гуманизацию. Кереньи полагает, что для Цицерона (а также для нас сейчас) гуманитарная культура означает сразу и «достигаемую через греческие формы языковую и литературную утончённость», и гуманное отношение человека к человеку.

Кереньи рассматривает, в каких отношениях находятся между собой гуманное и гуманитарное («гуманизм» и «эллинизм»). Он обращает внимание на то, что хотя почитание *humanitas* связывают с Грецией, понятия, определяемые прилагательным *humanus* — не в значении «человеческий», но в значении «человечный», «человеколюбивый» — «являются латинскими и извлечены прежде всего из произведений Цицерона». В греческом языке слово ἀνθρωπότης значит просто «человеческая природа», оно лишено этических коннотаций. Филологи не смогли найти истоков римской *humanitas* («человечности») в греческой этике и эллинистической культуре: *humanitas* появляется только в кружке Сципиона Африканского (185 / 4–129), который сам был φιλέλλην, «грекофилом» — использовал греческий язык, подражал греческим нравам и был открыт греческой культуре³³. Кереньи сомневается в том, что формирование идеи гуманности в кругу Сципиона-младшего произошло под влиянием философии стоика Панетия. Как филолог, он не переоценивает возможности философии и полагает, что философ движется к цели познания человека узким путём «научного исследования». В качестве примера подобных штудий Кереньи указывает на сочинение «Характеры», принадлежащее ученику Аристотеля Теофрасту, в котором тот описал типы человеческих нравов. Подлинно этические коннотации у *humanitas* появляются по мнению Кереньи не в философии, а в новой аттической комедии — у Менандра (342–291)³⁴, из которого в качестве примера Кереньи цитирует строку, в которой сформулирован «главный тезис гуманизма» — ὥς χαίρειν ἔστ' ἀνθρώπος, ἂν ἀνθρώπος ᾗ («как радуется человек, когда он человек!»). Если вдуматься в этимологию слова χάρις, заключает Кереньи, то человек — это создание, появившееся

³³ Ferrary 1988: 495-615; Parsons 1996: 106-115; Rochette 1999: 263-266.

³⁴ См. Ярхо 1982: 380-435; Ярхо 1979.

на свет при содействии Харит (Χάριτες, Gratiae) — богинь красоты и радости. Слова «когда он вправду человек!» звучат по мнению филолога «как глоток воздуха, когда всплываешь наверх, оставляя внизу массу существ, лишь внешне похожих на людей». Здесь, как формулирует Кереньи, «через поэта говорило божество и говорило так, как именно бог видит людей».

По мнению Кереньи, *humanitas* присуща каждому человеку от природы, но греки достигли её первыми. *Humanitas* противостояли не только порицаемые качества, вроде хвастовства, спеси, грубости, но и превозносимые у римлян *severitas* (суровость), *gravitas* (солидность) и даже *magnitudo animi* (величие души). Если для *homo Romanus* идеалом был человек, подчинённый интересам государства, то для *homo humanus* характерны безмятежность, остроумие, гибкость. Оба эти типа — *romanitas* и *humanitas* — сталкиваются в личности Цицерона, который мечтал дать гуманизму Менандра римское гражданство. По мнению Кереньи, Цицерону в итоге удалось создать нечто подобное «католицизму», в котором наследие римского духа соединилось с духом христианства.

Взгляды Кереньи на генезис эллинистического гуманизма отражают мнение его немецких учителей и коллег³⁵. Примечательно, что в этом вопросе Хайдеггер, в целом, отвергавший представление о гуманизме, на которое ориентировался Кереньи, здесь почти буквально с Кереньи совпадает:

«Отчётливо и под своим именем *humanitas* впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. “Человечный человек” (*homo humanus*) противопоставляет себя “варварскому человеку” (*homo barbarus*). *Homo humanus* тут — римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую “добродетель” (*virtus*) путём “усвоения” перенятой от греков “пайдейи”. Греки тут — греки позднего эллинизма, чья культура преподавалась в философских школах. Она охватывала “круг знания” (*eruditio*) и “наставление в добрых искусствах” (*institutio in bonas artes*). Так понятая “пайдейя” переводится словом *humanitas*. Собственно “римскость” (*romanitas*) “человека-римлянина” (*homo romanus*) состоит в такой *humanitas*. В Риме мы встречаем первый “гуманизм”. Он остаётся тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи римского латинства с образованностью позднего эллинизма»³⁶.

³⁵ Schneiderin 1897; Zielinski 1898: 1-22; Петров 2023: 157-169.

³⁶ См. М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме (1947) — Хайдеггер (Бибихин

В остальном позиция Хайдеггера в отношении культа гуманизма существенно отличается от той, которую занимает Кереньи. Хайдеггер не отказывается от концепта «человечности» как такового, но требует проанализировать его основания и философски переопределить (как он сам это делает). Он отвергает, как наивную, веру в эллинистический гуманизм, ставя под вопрос его универсальность, отмечая неотрефлексированную укорененность понятия «гуманизм» в той или иной «метафизике»:

«В зависимости от трактовки “свободы” и “природы” человека и гуманизм окажется разным. Различаются пути к его реализации. Гуманизм Маркса не нуждается ни в каком возвращении к античности, равно как и тот гуманизм, каковым Сартр считает экзистенциализм. В названном широком смысле христианство тоже гуманизм, поскольку, согласно его учению, все сводится к спасению души (*salus aeterna*) человека и история человечества развёртывается в рамках истории спасения. Как бы ни были различны эти виды гуманизма ... всякий гуманизм или основан на определённой метафизике, или сам себя делает основой для таковой»³⁷.

«Вы спрашиваете: *Comment redonner un sens au mot Humanisme?* (“Каким способом можно вернуть смысл слову *гуманизм*?”). Ваш вопрос не только предполагает, что Вы хотите сохранить слово *гуманизм*, но содержит также и признание, что это слово потеряло свой смысл. Оно его потеряло из-за осознания того, что существо гуманизма метафизично»³⁸.

Антиковедение и аристократизм

Сущностной чертой эллинистического «гуманизма» является его *аристократизм* и *иерархизм*. Кереньи полагает, что для греков подлинным филантропом и знатоком людей может быть лишь тот, кто возвысился над уровнем обычных людей и созерцает их с божественной высоты. Только такой наблюдатель может позволить себе в отношении человека улыбку. Однако вместе с осознанием своего превосходства по отношению к нижестоящим, человек должен чётко представлять границы своих возможностей и свою подчинённость по отношению к богам. Дистанция между человеком и богом является базовой для греческого сознания: «Не рвись быть Зевсом... смертно-

[пер.] 1993: 196. Относительно этой работы Хайдеггера, см.: Гумбрехт (Голубович [пер.]) 2018: 40-43.

³⁷ См. М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме (1947) — Хайдеггер (Бибихин [пер.]) 1993: 196-197.

³⁸ Ibid., 209.

му подобает смертное», сформулировал Пиндар³⁹. Приведённое выше изречение «гуманиста» Менандра таким образом должно быть уравновешено призывом Пиндара. К этим двум мнениям следует добавить речение Дельфийского оракула: γνῶθι σαυτόν, «познай самого себя». Таким образом, «человечный» человек определяет себя на всех трех возможных уровнях: по отношению к низшим, к высшим, и в отношении себя самого. Только будучи таковым, он может позволить себе моменты, в которые остаётся самим собой, вместе со своими слабостями: по словам комедии «Самоистязатель» римлянина Теренция — «я человек, и ничто человеческое мне не чуждо»⁴⁰.

Античный идеал «гуманизма» и мысли не допускал о каком-либо «равенстве» или «взаимообогащении» эллинской и варварской культур. Речь шла только о трансляции от высшей культуры к низшей⁴¹. В сравнении с цивилизованным человеком варвар-наёмник был вовсе не человеком, но всего лишь орудием. Схожим образом, в «Письме о гуманизме» (1947) Хайдеггер подчёркивал, что «гуманизм» во все эпохи противостоит «варварству», и средством преодоления варварства является обращение к античности:

«*Homo romanus* Ренессанса — тоже противоположность к *homo barbarus*. Но бесчеловечное теперь — это мнимое варварство готической схоластики Средневековья. К гуманизму в его историографическом понимании, стало быть, всегда относится “культивирование человечности” (*studium humanitatis*), неким определённым образом обращающееся к античности и потому превращающееся так или иначе в реанимацию греческого мира. Это видно по нашему немецкому гуманизму XVIII века, носители которого Винкельман, Гёте и Шиллер. Гёльдерлин, наоборот, не принадлежит к “гуманизму”, а именно потому, что мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно “гуманизму”»⁴².

Противопоставляя массовую культуру и гуманитарные исследования, ориентированные на интеллектуальное меньшинство, Кереньи предполагает, что оппозиция между «гуманизмом» и «варварством» сохраняется во все эпохи, просто идея *humanitas* у Гёльдерлина,

³⁹ Pindarus. Isthmia 5, 14-16: μή μάτευσ Ζεὺς γενέσθαι... θανάτῳ θνατοῖσι πρέλει.

⁴⁰ Terentius Afer. Heautontimorumenos 1, 1, 25: “Homo sum, humani nihil a me alienum puto”.

⁴¹ Петров 2018А: 569-581.

⁴² См. М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме (1947) — Хайдеггер (Бибихин [пер.]) 1993: 196.

например, противостоит уже не *romanitas*, как у Цицерона, но буржуазному образу жизни. Подлинную *magnitudo animi* Кереньи находит у «великих одиночек» — Гёте, Гёльдерлина и Ницше. Схожего мнения придерживался Лео Штраус, считавший классическое образование противоядием от массовой культуры, от её разлагающих эффектов, от присущей ей тенденции не производить ничего, кроме “бездущных специалистов и бессердечных сластолюбцев”. Классическое образование, по его мнению, — это лестница, по которой мы пытаемся подняться от массовой демократии к демократии в её исходном значении⁴³. И в самом деле, классическое образование не предполагает массовости и возможно только для небольшой прослойки людей, способных к усвоению древних языков⁴⁴. Только несколько процентов современных учащихся способны к изучению латинского и древне-греческого языков, однако классическое образование с лихвой окупается тем, что получившие его люди, затем проявляют себя надёжными специалистами в самых разных отраслях знания, включая естественные науки⁴⁵.

Стоит отметить, что в XX веке, в пору преобладания идеологий, пропагандировавших «простого человека» и «массовую культуру», за аристократизм ратовали очень немногие. Показательно мнение Томаса Манна, который в 1929 г. сетовал на «недемократичность» высокой культуры Германии и считал — в духе знаменитого тезиса «от Канта к Круппу» — индивидуализм её духовных лидеров предпосылкой для агрессивной военной идеологии:

«Поддерживать демократическую форму государственного устройства и верить в её возможность, в её будущее для Германии может лишь тот, кто полагает возможным и желательным преобразование немецкой идеи культуры в направлении всеобщего примирения и демократии... [При этом] не замечают, что почти все изначальные психологические предпосылки для успеха отсутствуют.

⁴³ Штраус (Фетисов [пер.]) 2000: 312-313. Под демократией в исходном значении Штраус понимает идеал «аристократии, которая расширилась до всеобъемлющей».

⁴⁴ Ibid. 314: «Будучи обучением совершенной благовоспитанности, человеческому совершенству, классическое образование подразумевает также напоминание самому себе о человеческом превосходстве, человеческом величии».

⁴⁵ На эту тему см. серию статей А.И. Зайцева: «Античное искусство и классическое образование» (1988), «Филолог-классик» (1988), «В поисках возрождения» (1992), «Классические языки возвращаются в русскую школу» (1992), «Возможно ли Новое Возрождение?» (1998) — Зайцев 2003: 483-515.

Творцы и воспитатели немецкой человечности — Лютер, Гёте, Шопенгауэр, Ницше, Георге — демократами не были, о нет... [А] ведь именно они создали идею Культуры с большой буквы, идею, ставшую стержневым понятием немецкой военной идеологии...

Слово “культура” одного происхождения со словом “культ”... Оба они означают “возделывание”, второе — понимаемое как почитание и ритуальное поклонение священным идеалам, первое — как чисто гуманистическое созидание, облагораживание, совершенствование внутреннего и индивидуального, избавленное от религиозности... “Религиозный человек, — говорит Ницше, — думает только о себе”. Это значит, что он думает о... спасении своей собственной души... украдкой же... надеется на то, что это... мистическим образом поспособствует всеобщему “целому”. Это касается и всех без исключения верующих в культуру»⁴⁶.

Земля, в которой есть боги

Характерной особенностью подхода Кереньи, находящего параллели в работах Ипполита Тэна и Фаддея Францевича Зелинского, становится различие южного и северного гуманизма. Он замечает, что «человек юга гуманен без того, чтобы это переходило на экзистенциальный уровень»⁴⁷. Это его естественное, неотрефлексированное состояние. Напротив, ближе к северу гуманизм требует немалых усилий, является объектом рефлексии, становится жизненной позицией, противопоставленной окружающей среде. Сходным образом русский филолог Фаддей Францевич Зелинский уподоблял «Гольфстриму античности» влияние средиземноморской античной культуры на культуру северных Англии, Скандинавии и, как он мечтал, на культуру России:

⁴⁶ Манн (Болдырев [пер.]) 2009: 185. В качестве любопытного дополнения к сказанному процитируем еще один отрывок из этого эссе: «Тот, кто в Германии произносит “демократия”, вообще-то не имеет в виду обычно понимаемые под этим чернь, коррупцию или партийные деньги, — нет, он тем самым предлагает идею культуры, идя в ногу со временем, прозорливо уступить идее социалистической, общественной... [Напротив,] что могло бы быть совершенно немецким, так это союз, соглашение между консервативной идеей культуры и революционной общественной мыслью, точнее говоря, между Грецией и Москвой... Дела Германии наладятся, а сама она обретет себя лишь тогда, когда Карл Маркс прочтет Фридриха Гёльдерлина, — встреча, которая, вообще-то, должна осуществиться в понятии. Я забыл добавить, что лишь взаимное ознакомление будет плодотворным» (Ibid. 189).

⁴⁷ См. Карл Кереньи. Гуманизм и эллинизм (1936), в пер. Н. Якубовой — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 268.

«Течение... заметное лишь исследователям... тихо и надёжно исполняет свою великую, мировую задачу, перенося живительную теплоту античного юга к дальним широтам современного северного человечества... Оно живёт и действует, это могучее подводное течение, согревая против их воли и тех, кто по незнанию его отрицает, и тех, кто по недомыслию желал бы его остановить...

Античность не была побеждена христианством, как это превратно думают многие среди нас; оба эти принципа, подчиняясь взаимно влиянию друг друга, возродились и, приобщённые к народам новой Европы, совместно произвели современную культуру»⁴⁸.

Воплощением северного «экзистенциального» гуманизма Кереньи считает Гёльдерлина. Он цитирует отрывок из его «Гипериона», в котором Гёльдерлин сетует на отсутствие у немцев *humanitas*:

«Так я оказался у немцев... [Это] варвары испокон веков, ставшие благодаря своему трудолюбию и науке, благодаря самой своей религии ещё большими варварами, глубоко не способные ни на какое божественное чувство... глухие к гармонии и чуждые ей, как черепки разбитого горшка... Ты видишь ремесленников, но не людей; мыслителей, но не людей; священнослужителей, но не людей; господ и слуг, юнцов и степенных мужей, но не людей...»⁴⁹.

Гёльдерлин хочет сказать, что немцы могут быть профессионалами, специалистами в той или иной области, но они лишены той *humanitas*, о которой мы читаем у Цицерона. Кереньи тоже полагает, что для Цицерона *humanitas* означает сразу и «достижимую через греческие формы языковую и литературную утончённость», и гуманное отношение человека к человеку⁵⁰.

⁴⁸ Зелинский 1899: 138-157.

⁴⁹ См. Ф. Гёльдерлин. Гиперион, или Отшельник в Греции — Гёльдерлин (Беляева [изд.]) 1988: 247-248. В качестве параллели к этому месту указывают: Руссо (Хаяутин [пер.]) 1969: 26: «Вот к чему должно в конце концов привести повсеместное предпочтение дарований приятных дарованиям полезным, и это слишком хорошо подтверждается и нашим опытом со времен обновления наук и искусств. У нас есть физики, геометры, химики, астрономы, поэты, музыканты, художники — у нас нет больше граждан; и если они еще и остались, рассеянные по нашим глухим деревням, то погибают там в бедности и пренебрежении».

⁵⁰ Ср. мнение Н.А. Фёдорова, указывающего на семантическую близость *humanitas* и *lepos* (“изящество”, “остроумие”) у Цицерона: «Как бы узкоспециально мы не понимали значение *humanitas*... (“вежливость”, “тонкость”, “культура”, “образованность”), мы не можем игнорировать исконную

Отдавая дань гению гуманистов Севера, Кереньи вместе с тем ратует за непрерывность культурной подпитки с Юга, приветствуя благотворное «вторжение Юга». В духе Ипполита Тэна Кереньи считает, что мирозозерцание и дух античной Греции сформированы природным ландшафтом и климатом Средиземноморья:

«Южная природа должна мыслиться как неотъемлемая часть чувственной традиции античности, если она не является чем-то большим: той неизменной реальностью мира, которая обуславливала античного человека не как ландшафт, но как мир божеств: сил и образов. Мир средиземноморской природы — не такой фактор средиземноморских культур, который объясняет отдельные явления: он — их основа, он органически присутствует в каждом явлении. Задача науки о Древнем мире и здесь — возвращение назад: природный фон для неё не просто комментарий к пониманию античной традиции; эта традиция — помещённая назад, на её родную почву — служит для того, чтобы помочь понять и античный ландшафт... Искусство выражает смысл жизни; но вместе ... смысл природы, смысл погруженного в эту природу человеческого бытия. Через человеческое бытие нас вовлекает в себя смысл Юга, его вневременная реальность. Наука о Древнем мире и означает для нас этот новый уровень — вторжение Юга»⁵¹.

Большую значимость Кереньи придавал возможности *жить на земле античности*, в краю, который в историческом прошлом был частью античного мира, пусть даже его пограничьем. Он пишет, что «венгерская земля предоставляет венгерскому филологу легкодоступный античный материал»⁵², упоминает о народах, в древности обитавших на территориях, позднее занятых венграми, и считает удачей то, что венгерская земля была частью античной ойкумены:

«Край возле Балатона в Вертеше — это истинные кущи Артемиды. Богиня, что носит среди прочих и определение *Λιπνάς* («Озёр-

морфолого-семантическую характеристику лексемы — “человечность”, “специфически человеческое” — *humanitas*... Единство *lepos* и *humanitas* имеет важнейшее значение в жизни... Именно этими качествами превосходит Сократ, воплощение человеческой мудрости и достоинства, всех остальных людей. Соединение с *humanitas* углубляет содержание *lepos*, раскрывая его глубинный смысл как выражения подлинно человеческих качеств — приятности в общении и весёлого и радостного ума» (см.: Фёдоров 2022: 145-146).

⁵¹ См. Карл Кереньи. Наука о Древнем мире (1934) — Кереньи (Гусев и др. [пер.] 2012: 342-343.

⁵² См. Карл Кереньи. Филология Виламовица и античные памятники венгерской земли (1932) — Кереньи (Гусев и др. [пер.] 2012: 120.

ная или Болотная»), охотно пребывает возле больших водоёмов, её храмы в Греции и Италии стоят возле взгорий с плавными очертаниями, а лес всегда был её владениями. Нас не должно удивлять, что здесь [в Венгрии. — В. П.] земля время от времени одаряет нас её изображениями. И как ни неказисты эти паннонские Дианы, трогательно неуклюжие произведения религиозного “искусства” простолюдинов, все же они нам дороги, и все же они доказывают нам, что у нас наука об античном мире имеет несколько больше оснований и прав на существование, нежели в Польше или Пруссии [на родине Виламовица. — В. П.], или же где бы то ни было за пределами римского лимеса. Наш романтический исследователь религиозных верований Арнольд Ипои поместил этот манящий призыв [Гераклита] на титульном листе своей “Венгерской мифологии”: *Introite, et hic dii sunt*⁵³. То же самое можем сказать о венгерской земле и мы, кто вместе с Виламовицем отнюдь не романтики, а желающие покопаться в земле: “*И здесь есть боги*”⁵⁴.

Не случайно, переселившись в Швейцарию, Кереньи выбрал для жительства кантон Тичино, как «средиземноморское государственное образование, основанное на античной земле» (*fondata su terra antica*).

В то же время, в отличие от тех немецких филологов, которые соединяли романтику эллинского гуманизма с мистикой германских почвы и нации, Кереньи сопротивлялся фашизации Европы и Венгрии, призывая гуманитария оставаться незатронутым общественным настроением, сохранять «незамутненность взгляда» одиночки. Когда

⁵³ Арнольд Ипои (Штуммер, 1823–1886), епископ, член Венгерской Академии наук, президент Венгерского исторического общества (1878–1886). Кереньи имеет в виду книгу: Ipolyi, Arnold. Magyar mythologia. Pest: Heckenast Gusztáv, 1854. Ср. Heraclitus. Fr. 9 apud Aristoteles. De partibus animalium 645a 17–21: «По слову Гераклита, обращённому, как говорят, к чужестранцам, искавшим с ним встречи, но в нерешительности остановившимся, когда они увидели его греющегося у очага; он призвал их быть смелыми и входить: “ибо и здесь есть боги” (εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς)», пер. В.П. Карпова.

⁵⁴ См. Карл Кереньи. Филология Виламовица... (1932) — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 132. Схожим образом, когда в ходе реализации «греческого проекта» Екатерины II Российская империя вышла в Северное Причерноморье, — на берега Меотиды, Тавриды и Понта Эвксинского, к руинам Борисфена (Березань), Ольвии, Херсонеса, Пантикапея, к оваянному легендами острову Левка (Змеиный), — она в буквальном смысле слова утвердилась на античной почве. В культурно-исторической и духовной перспективе это обстоятельство имеет важнейшее значение для самосознания и самоопределения русской культуры (по крайней мере, в её античной составляющей).

он пишет, что массы одурманиваются посредством «псевдоантичных Олимпиад», — это критика на злобу дня, небезопасная для самого автора: Кереньи подразумевает XI летние Олимпийские игры, прошедшие в Берлине летом 1936 г.: команда Королевства Венгрия заняла на них почётное третье место. Кереньи призывает сохранять духовность и человечность там, где «хтонические силы строят и поглощают государства». Такова задача гуманизма. Правда, Кереньи опасается, что в его время она под силу уже не *homo humanus* (человечному человеку), но *homo divinus* (человеку божественному).

Позиция неприятия немецкого национал-социализма у Кереньи перекликалась с таковой у Томаса Манна. Сущностной чертой гуманизма для Манна были эллинистический космополитизм и индивидуальная свобода. В одном из радиообращений к немцам из Великобритании в 1941 г. «релокант» Манн комментирует немецкую оккупацию Греции, проводя параллель с греко-персидскими войнами. На этот раз роль варваров-персов отведена немцам, которые столь много говорили о преемственности своего гуманизма по отношению к эллинскому:

«Нравится ли вам роль, к которой принуждает вас игра истории, — сейчас, когда общечеловеческий символ Фермопил повторяется на том же самом месте? Это снова греки — а кто же вы? Ваши властители уговорили вас, будто свобода — устаревший хлам. Поверьте мне, что свобода, вопреки всей болтовне лжефилософов и всем прихотям истории духа, всегда будет тем, чем она была две тысячи лет с лишним тому назад, — светом и душой Европы»⁵⁵.

Тем не менее, если антиковед Кереньи полагал эллинский гуманизм непреходящим идеалом, то литератор Манн не считал (подобно Шиллеру и Гёте) эллинство вечным законом и нормой, видя в нем (подобно Ницше) систему ценностей одного из исторических периодов⁵⁶.

Филологи и книги

Первостепенной заботой занимающихся классической филологией является попечение о книгах, которые определили формирование интеллектуального ландшафта Европы. В связи с этим Кереньи цитирует отрывок из «Весёлой науки» Ницше, где тот говорит о филологах:

⁵⁵ См. T. Mann. *Gesammelte Werke*. Bd. XI. S. 623 — цит. по: Аверинцев 2004: 165-201.

⁵⁶ См. T. Mann. *Humaniora und Humanismus* (1936) // *Gesammelte Werke*. Berlin, 1955. Bd. XI. S. 441 — цит. по: Аверинцев 2004: 169.

«Есть книги, столь значительные и царственные, что требуются целые поколения учёных для того, чтобы их радениями эти книги сохранились в неискажённом и понятном виде... Филология... предполагает, что нет недостатка в тех редкостных людях (даже если они и остаются в тени), которые действительно умеют обращаться со столь значительными книгами... Она имеет предпосылкой благородную веру в то, что *ради некоторых немногих*, которые всегда “должны прийти” и которые, как кажется, всегда отсутствуют, надо заранее справиться с громадным количеством мучительной, даже неопрятной работы: всё это работа *in usum delphinorum*»⁵⁷.

Ницше затрагивает болезненный для исследователей-гуманитариев вопрос о востребованности результатов их труда. Помимо того, что от поколения к поколению — во всех странах и при всех правительствах — гуманитариям снова и снова приходится доказывать власть предержащим право на своё существование, их целеустремленность подвергается испытанию также из-за малой вероятности встретить тех, кто готов подхватить и продолжить их изыскания. (В русской культуре «благородная вера филологии в немногих, которые должны прийти» находит опору в поэтической строке «нам не дано предугадать, как слово наше отзовется».) Таким образом, проблеме малой вероятности встретить во плоти образцового учителя или ученика гуманитарий должен преодолевать прыжками во времени и пространстве — обращаясь к великим книгам, как это сформулировал Лео Штраус:

«Классическое образование представляет собой обучение культуре или для культуры... Сегодняшнее значение слова “культура” заключается в возделывании разума, сохранении и улучшении прирождённых способностей, соответствующих его природе... [Но] разум нуждается в учителях... которые больше не ученики... а величайшие умы. Такие люди встречаются крайне редко. Вероятно, что мы не встретим кого-либо из них в каком-либо лекционном зале. Вероятно, что мы не встретим кого-нибудь из них где бы то ни было. Это большое счастье, если в какое-то время живёт хотя бы один... Ученики... имеют доступ... к величайшим умам *только через великие книги*. Классическое образование состоит тогда в изучении с надлежащим тщанием великих книг, оставленных после себя величайшими умами... Классическое образование

⁵⁷ Ницше (Свясян [пер.]) 2014: 420. *In usum delphinorum* — здесь: «для того, чтобы этим могли пользоваться неспециалисты».

является определённой разновидностью *книжного образования*: разновидностью *научения книгам и посредством книг*»⁵⁸.

И поскольку доступ к великим умам возможен только через великие книги, Кереньи настаивает, что суть изучения классической древности состоит в заботе о книгах, сформировавших европейский гуманизм, в работе над сохранением античной традиции «в неискажённом и понятном виде». Эту традицию нужно непрерывно воспроизводить — поддерживать в состоянии постоянной актуальности.

Кереньи подчёркивал роль филолога как переводчика, который «чем лучше переводит, тем более отождествляется со своим предметом, сразу как получатель и как посланник. Вся его сущность и бытие, его структура и его опыт, становятся неотъемлемым фактором перевода»⁵⁹. Если обыватель полагает, что книга есть нечто противоположное жизни, то филолог понимает, что «проблема книги» не сводится только к вопросу «филологического бытия», это вопрос «бытия как такового». Кереньи цитирует отрывок из стихотворения Андре Жида:

Есть много разных книг. Одни читают,
Присев на край скамьи, за школьной партой.
Другие есть — для чтения в дороге
(При выборе играет роль формат);
Есть книги для лесов и для полей,
Et, — Цицерон сказал, — *nobiscum rusticantur*⁶⁰.

Последняя строка представляет собой отсылку к речи Цицерона «В защиту поэта Архия», в которой подчёркивается жизненная необходимость занятий науками и искусствами:

«Даже если бы плоды занятий [науками] не были столь явны и, если бы даже в этих занятиях (*studiis*) люди искали только удовольствия (*delectatio*), все же вы, я думаю, назвали бы такое вре-

⁵⁸ Штраус (Фетисов [пер.]) 2000: 310. Ср. Ibid. 313: «Мы вынуждены жить с книгами. Однако жизнь слишком коротка, чтобы провести её с любимыми, а не с величайшими книгами».

⁵⁹ Mann; Kerényi 1960: 31. Cf. Genova; Piccioni 2022: 331: «Как раньше вдохновляющая сила древнего *ἀρετή* зависела от *ἀρετή* поэтов, которые давали ей бессмертие в своих песнях, так и сейчас она зависит от *ἀρετή* учёных и археологов, которые сохраняют и увековечивают древнюю эллинскую культуру».

⁶⁰ См. Карл Кереньи. Наука о древнем мире (1934), в пер. Ю. Гусева — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 327; Жид 2000: 166-263.

мяпровождение ума самым человеческим и благородным (*humanissimam ac liberalissimam*). Ведь другие занятия годятся не для всякой поры, не для всякого возраста и не везде, а эти занятия (*studia*) заостряют ум юных, развлекают старых, добавляют очарования в преуспеянии, в несчастье предоставляют прибежище и утешение, развлекают на родине, не препятствуют на чужбине, вместе с нами они бодрствуют по ночам, странствуют и живут в деревне (*pernoctant, peregrinantur, rusticantur*)»⁶¹.

Согласно Цицерону, подобное времяпровождение (*remissio*) ума является самым человеческим и благородным (*humanissimam ac liberalissimam*). Слово *remissio*, которое он употребляет, — это эквивалент греческого *σχολή* — досуга в смысле свободы от суеты; досуга, который открывает человеку возможность для упражнений ума — учёных бесед и занятий. Напротив, цивилизация, отнимающая у людей досуг, лишает их возможности мыслить, уничтожает возможность творчества. В этом одна из главных причин прогрессирующей варваризации современного мира⁶². И конечно, важны две другие характеристики учёного досуга, выраженные у Цицерона превосходными степенями от прилагательных *humanus* (человечный, образованный) и *liberalis* (подобающий свободному человеку). В данном контексте *liberalis* подразумевает *liberalia studia*.

Только обращение к книгам и занятия с ними обеспечивают трансляцию и сохранение гуманитарной традиции. В связи с этим Кереньи цитирует два отрывка из эссе Т.С. Элиота с характерным названием «Традиция и индивидуальный талант». Элиот переводит рассуждение в метафизическую плоскость:

«Традиция прежде всего предполагает чувство истории... Ощущение прошлого не только как прошедшего, но и как настоящего... побуждает человека творить, ощущая в себе не только собственное поколение, но и всю европейскую литературу, начиная с Гомера (а внутри неё — и всю литературу своей собственной страны), как нечто существующее *единовременно* (*simultaneous*), образующее единовременный ряд. Это чувство истории — ощущение вневременного и преходящего, и того, что сразу и вневременное и преходящее, — как раз и определяет принадлежность писателя к традиции...»⁶³.

⁶¹ Cicero. Pro Archia poeta oratio VII, 16.

⁶² Cf. Pieper 1948; Newman 2018.

⁶³ См. Карл Кереньи. Наука о древнем мире (1934) — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 331-332; Eliot (Cuda; Schuchard [eds.]) 2014: 106.

В самом деле, только письменная культура позволяет объективировать и аккумулировать знание, транслировать его от поколения к поколению, от культуры к культуре. Только письменная культура поднимается над изменчивым потоком времени: зафиксированное в текстах содержание может быть актуализировано и считано спустя сотни лет. Таким образом, гуманитарий, обращающийся к текстам разных эпох, выходит из своего времени, подключаясь то к одной, то к другой эпохе.

Элиот, которого цитирует Кереньи, настаивает на том, что разнесённые во времени и пространстве элементы духовной традиции находятся в непрестанном взаимовлиянии. Более того, смысл художественного и интеллектуального «послания» каждого автора, как звена в цепочке традиции, полностью раскрывается лишь на смысловом фоне всего ряда:

«Ни одного поэта, ни одного художника в любом из искусств нельзя полностью понять в отрыве от других. Значение и признание, которыми мы его наделяем, это признание его соотнесённости с “мёртвыми” поэтами и художниками. Вы не можете оценить его изолированно. Чтобы отличить его и сравнить, следует поместить его среди мёртвых. Я вижу в этом принцип эстетической, а не только исторической критики. Требование согласования и сообразования не является односторонним. Когда возникает новое произведение искусства, это затрагивает сразу все произведения искусства, которые ему предшествуют. Существующие памятники образуют внутри себя некий идеальный ряд, который видоизменяется после введения в их череду нового (подлинно нового) произведения искусства. Существующий ряд завершён, пока не появилось новое творение и, дабы выстоять после вторжения нового, должен измениться, хотя бы немного, весь ряд. Как следствие, по отношению ко всему целому заново переопределяются отношение, масштаб и ценность каждого произведения искусства — в этом суть взаимодействия старого и нового. Каждый, кто разделяет такой взгляд на форму европейской, английской литературы, не посчитает инверсией то, что *прошлое в такой же мере изменяется настоящим, в какой настоящее направляется прошлым...*»⁶⁴.

Поскольку, как говорит Элиот, каждый новый член последовательности заставляет переоценить в свете своего существования предшествующие ему произведения, — ведь вновь возникающий элемент традиции можно рассматривать как ещё одно самораскрытие той

⁶⁴ Eliot (Cuda; Schuchard [eds.]) 2014: 106-107.

же самой традиции, — то получается, что «будущее отбрасывает тени в прошлое»⁶⁵. Мы получаем интересную концепцию духовного времени, допускающего процессы обратной причинности (о которой много писали гуманитарии начала XX века⁶⁶) или даже концепцию духовной вечности, впрочем, не абсолютной и лишённой какого бы то ни было движения, а такой, которая допускает вторжения извне, в которой наличествуют процессы изменения. Никогда не прекращающийся процесс реактуализации традиции неизбежно приводит к перестановке акцентов, изменениям в трактовке, проговариванию на новом языке авторитетных и классических (в широком понимании этого слова) текстов. Как поясняет сам Кереньи, подобное представление об интеллектуальной традиции «объясняет преемственность не только в направлении “прогресса”, но и в направлении обратного действия прогресса».

Стиль как модус существования

Согласно Кереньи, именно сознание принадлежности к подобной “бестелесной традиции” конституирует европейское самосознание. Подчёркивая экзистенциальное измерение гуманизма, он цитирует Карла Ясперса, полагавшего, что «мы можем стать и станем самими собой, только соприкасаясь с кем-то, кто уже является самим собой»⁶⁷. Противоположную идею некогда выразил другой приверженец культурных традиций — Эзра Паунд, уподобивший того, кто «подключается» к великим книгам, *гистриону* — актёру, меняющему личности. Подчас через нас проходят души великих, говорит Паунд, и тогда мы переплавляемся в них, и существуем только как отблески их душ (and are not save reflections of their souls). На какой-то период (for a space) я становлюсь Данте или Франсуа Вийоном, или столь святым, что все и помянуть грешно. Тогда наше Я — это прозрачная сфера (a sphere translucent), сияющая в центре нас как расплавленное золото (molten gold), а в неё проецирует себя некая форма (into this some form projects itself) — Христос, [евангелист] Иоанн, Данте. И как

⁶⁵ О судьбе этого изречения П.Б. Шелли в русской культуре, см.: Петров 2017: 31-33.

⁶⁶ Петров 2018б: 13-65.

⁶⁷ См. Карл Кереньи. Наука о древнем мире (1934) — Кереньи (Гусев и др. [пер.] 2012: 336. См. также: К. Ясперс. Философия (1932) — Ясперс (Судаков [пер.] 2012. Кн. 2: Просветление экзистенции: 61: «Я не могу стать самим собой, если другой не хочет быть самим собой» (“Ich kann nicht ich selbst werden, wenn nicht der Andere er selbst sein will”).

пустое место пропадает, когда на нем отпечатывается форма (as the clear space is not if a form's imposed thereon), так мы на это время совсем перестаём существовать (so cease we from all being for the time), и живут они — Владыки душ (and these, the masters of the soul, live on):

Никто не смел сказать об этом вслух,
Но знаю, что порой великий дух
На время входит в нас — по капле
Переплавляемся в великих мы,
Не став простыми слепками их душ⁶⁸.
Так, я на срок в ином пространстве — Дант
Или король баллад и вор Вийон,
Или таким я назван из имён,
Что страшно осквернить его своим,
Но миг один — и вновь огонь потух.
Так наше “Я” — пылающая сфера
Расплавленного золота. И там
Внезапно в новой форме возникают
То Данте, то Креститель⁶⁹, то Христос.
Так нет пустого места, если форма
Применена.
Мы лишь на время обретаем жизнь,
Навек дана Владыкам Душ она⁷⁰.

Разумеется, филолог, которым является Кереньи, и которого он подразумевает в своих текстах, — это не «пустое место». Он — не пассивный реципиент, но *активно* участвует в «переписывании» истории культуры, будучи задействован в процессе трансляции и актуализации знания, запечатлённого в том или ином памятнике духа. В отличие от Паунда, Кереньи считает, что ориентация на культуру-образец не только не подавляет собственные индивидуальные потенции культуры развивающейся после, но напротив, провоцирует и стимулирует её:

⁶⁸ В этом месте русский перевод искажает смысл оригинала. Слова “And we are melted into them, and are not / Save reflections of their souls” значат: «И мы переплавляемся в них и существуем лишь / как отблески их душ».

⁶⁹ В оригинале просто John, но Элиот, скорее всего, подразумевал не Иоанна Крестителя, а евангелиста Иоанна.

⁷⁰ См. Э. Паунд. Гистрион (1908), в пер. Е. Витковского — Паунд 2003: 222-223; Pound 1991: 19. Для Паунда эллинистический гуманизм был лишь одним из возможных типов гуманизма, но здесь его точка зрения совпадает с таковой у Штрауса и Кереньи.

«Раньше считали, — пишет мудрый [Франц] Альтхайм, — что греческая культура в зародыше задушила пробивающиеся ростки. Истина же прямо противоположна: греческая культура высвободила национальные силы Рима и Италии, пробудила желание подражать образцам, более того, соперничать с ними, пробудила охоту к индивидуальному творчеству и умение находить в нем радость»⁷¹.

При таком подходе работа гуманитария, работающего со словом, приравнивается к творчеству поэта, индивидуальность которого выражается в его стиле: поэт пишет не «что», а «как». В подобном видении Кереньи не одинок. Схожим образом в некрологе филологу-классику и историку Теодору Моммзену Вячеслав Иванов находит место для того, чтобы заметить, что облик, речь и проза Моммзена — всё выражало его неповторимую индивидуальность и стиль:

«Крупный мастер стиля, Моммзен писал периодами; ибо только в периоде, с его внутреннею координацией и субординацией, могли сочетаться в необходимом взаимодействии синтез и анализ. Период Моммзена — не период внешней соразмерности и согласия: это живой механизм мышц и жил, пластика борьбы, охвата и преодоления... Какие искры поминутно тревожили острые глаза подвижного старика, какие молнии мыслительного одушевления бороздили его вообще спокойную речь, поверит и не видевший его, — *le style, c'est l'homme*»⁷².

Для значительной части ориентированных на античное знание филологов и философов поэзия всегда была в центре внимания. Ф.Ф. Зелинский, например, не раз писал, что в деле прививки античной традиции русской культуре первое место следует отводить поэзии. В отличие от философских сочинений, которые обращены к разуму, поэтические образы воздействуют на глубины человеческого духа и в этом смысле воздействуют гораздо сильнее:

«Античность сильна идеями; поэзия — природная посредница между миром идей и человеческими умами, гораздо более богатая и по объёму и по силе своей власти, чем философия или история, потому что она может передать не только то, что ясно сознается, но и то, что смутно чувствуется душой, все эти загадочные, неуловимые

⁷¹ См. Карл Кереньи. Наука о древнем мире (1934) — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 336.

⁷² Иванов, Вяч. 1904: 46–48. Слова «стиль — это и есть человек» принадлежат Бюффону (Рассуждение о стиле. Речь при вступлении во Французскую Академию [1753]). См. Бюффон (Мильчина [пер.]) 1995: 171.

и неопределимые, но могучие “тёмные лучи” идей; по силе же потому, что, выливаясь в образы, а не в понятия, она легче проникает в душу и глубже запечатлевается в ней»⁷³.

Кереньи говорит о том же, замечая, что в центре работы филолога должны находиться «избранные “царственные книги”, в первую очередь книги великих поэтов». Да и сам филолог, как стилист, должен ощущать поэзию языка⁷⁴. Поэтический язык, цитирует он Фридриха Вольтерса, предназначен для того, «чтобы выражать божественное бытие вещей (um das göttliche Sein der Dinge auszudrücken)»⁷⁵, ибо — Кереньи добавляет цитату из Шарля дю Боса — «языка вообще нет, если не Бог выражает себя в нем»⁷⁶. Схожее мнение высказывал Стефан Георге, проповедовавший «философию, укоренённую в языке» и противостоящую «философии, укоренённой в мысли»⁷⁷. В стихотворении «Слово» (1919) Георге провозглашает: «Не быть вещам, где слова нет»⁷⁸.

Что касается стиля, — этого ускользающего от чётких определений «качества» творческой манифестации, — то, по мнению Кереньи, сущность вечно живой античной традиции заключена именно в нем. Понимание античного бытия не во внешних признаках, а в его сущности, возможно лишь через вчувствование в *стиль* античного мироощущения. Поэтому, говорит Кереньи, в Германии духом античности более всего прониклись два великих поэта — Гёте и Гёльдерлин, а не их современники-филологи. Кереньи даёт стилю следующее определение:

⁷³ Зелинский 1899: 139.

⁷⁴ Ср. Иванов, Вяч. 1904: 46–48: «[Моммзен] был поэт, т.е. существо, которому с тою же легкостью прощают излишнюю возбудимость, с какою приписывают известную невменяемость. Он не только любил выступать переводчиком стихотворцев, но в молодые годы, в годы странствий по Италии, был и самостоятельным лириком: большая часть стихотворений в незабвенной книжке “*Liederbuch dreier Freunde*” — написана им». Cf. Mommsen, Th.; Storm; Mommsen, T. 1843.

⁷⁵ См. Карл Кереньи. Наука о древнем мире (1934) — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 338. Cf. Wolters 1930: 26.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Cf. Cloeren 1988.

⁷⁸ Разбору этого стихотворения Георге посвящено эссе М. Хайдеггера «Слово» (1957), в котором эта фраза неоднократно цитируется. См.: Хайдеггер (Биbihин [пер.]) 1993: 302–312.

«Стиль — это как раз то, что слово не способно выразить своим содержанием: разве что ритмом, теми элементами, которые выходят на пределы чисто разумного... С одной стороны, это манифестация *внутренней, органической формы*, с другой, — выражение определённого видения мира. Того видения, которое характерно для данной жизненной формы и которое важнее, непосредственнее, полнее содержания слов»⁷⁹.

Таким образом, Кереньи воспринимает стиль как манифестацию «внутренней формы», которую он, в духе Гёте, понимает как форму органическую⁸⁰. Кереньи в очередной раз подчёркивает экзистенциальный характер рассматриваемых реалий: «стиль надо не объяснять, а применять... [Следует] открыться миру в том мировидении, которое было присуще античным поэтам и скульпторам». В этом позиция Кереньи совпадает с таковой у Вячеслава Иванова, который, рассуждая о стиле индивидуального автора, тоже призывал к выражению собственной индивидуальности через использование классических форм. Собственно *стилем* Иванов считал лишь ту индивидуальную манеру, которая возвысилась до типологического, ту оригинальность, которая отлилась в канонических образах:

«Большой стиль... требует окончательной жертвы личности, целостной самоотдачи началу объективному и вселенскому — или в чистой его идее (Данте), или в одной из служебных и подчинённых форм утверждения божественного всеединства (какова, например, истинная народность)... Большой стиль и стиль, приближающийся к большому, не знает... разделения на “твое” и “мое”. Будучи всеобщим, он объемлет каждый частный круг»⁸¹.

Подчинение себя высшему принципу только и делает творческого человека свободным:

«Искусство есть форма, и всякое содержание для него, как такового, хорошо под условием, чтобы художник мог органично перевести его в форму... Тот, кто окончательно обрёл свою веру или мирозерцание, свой закон, или подчинился всецело, может не бояться за свободу своего искусства. Он будет постольку свободен, поскольку талантлив. Фидий не ищет своего божества, подобно Ксенофану или Анаксагору. Он находит описание Зевса

⁷⁹ См. Карл Кереньи. Наука о древнем мире (1934) — Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012: 339.

⁸⁰ См. также: Петров 2019: 228-251.

⁸¹ Иванов, Вяч. 1974: 618, 623.

у Гомера, вдохновляется им, как это было бы невозможно неверующему»⁸².

Понимаемый онтологически, *стиль* — это манифестация определённого *модуса существования*. Кереньи противопоставляет ζωή (биологическую жизнь) и βίος («образ жизни»). Он определяет βίος как *характерную*, отмеченную особыми качествами, жизнь человека. Когда греки говорят об ἀρχαῖος βίος («архаической жизни»)⁸³, — замечает Кереньи, — то эквивалентом, позволяющим избежать двусмысленности слова «жизнь» (означающего и ζωή, и βίος) была бы формула «архаическое существование»:

«*Существование*», как эквивалент βίος, требует характерного *стиля*. Оно немислимо как историческая реальность без *стиля*, ведь даже то, что мы называем отсутствием *стиля* или его распадом, само является формой *стиля*. В истории науки Лео Фробениус перенёс концепцию *стиля* из искусства и литературы в исследования цивилизации, а произведения, которые он считал характерными, всегда были произведениями, созданными в ходе человеческого *существования*. *Существование* и *стиль* находятся вместе в той реальности, которую греки называли бы βίος»⁸⁴.

Каково отношение греческой и римской религии к βίος или характерному *существованию*, с которым эта религия исторически была связана столь тесно, что исчезла вместе с ним? Кереньи приводит мнение Вальтера Отто, сказавшего в лекции «Древнегреческая идея бога» (1926), что

«...там, где религия и культура ещё сохраняют свою природную силу, они в основе своей едины и в большей или меньшей степени друг другу тождественны. В этом случае религия — это не цен-

⁸² Иванов, Вяч. (Обатнин [публ.]) 1994: 167. Также см.: Доброхотов 2014: 43-52.

⁸³ Diodorus Siculus. Bibliotheca historica 5, 4, 7, 1-7: «Для жертвоприношений Деметре сикелиоты отвели то время, когда появляются ростки хлеба. Тогда в течение десяти дней они справляют празднество, носящее имя богини. Празднество это в высшей степени великолепно как благодаря блистательному убранству, так и в силу наряда местных жителей, воспроизводящих древний образ жизни (μυθοῦμενοι τὸν ἀρχαῖον βίον)»; Ibid. 5, 39, 6, 3: «Соответственно этому поступают они [лигии] и во всем остальном, сохраняя древний и безыскусственный образ жизни (τὸν ἀρχαῖον καὶ ἀκατάσκευον βίον)», пер. Э.Д. Фролова.

⁸⁴ Kerényi 1962: 13.

ность, добавляемая к культурным благам, но глубочайшее откровение особенного содержания и сущности культуры»⁸⁵.

В той мере, в какой христианство и буддизм стали мировыми религиями, продолжает Кереньи, они стали относиться к чистому и бескачественному *существованию*, в то время как культура продолжает быть (и вероятно, ещё долго будет) присущей тому или иному народу и его генам, формируя его особенное *существование*. Характерное *существование*, βίος, ясно проявляется в определённом, конкретном действии. Это всегда «здесь я стою, я не могу иначе» или «здесь я приношу жертву, я не могу иначе». Поэтому

«...историк религии должен воскликнуть: “Расскажите о своём боге или богах, не называя их, поклоняйтесь им с помощью телесных движений и обрядов, — все, что вы делаете, выдаёт в вас *стиль*, будь вы грек или римлянин, еврей, перс или индеец”»⁸⁶.

Древняя религия претендует не на *истину* в догматическом смысле, а на то, чтобы быть *подлинной* и в этом смысле *истинной*, — как искусство и его произведения, продолжает Кереньи.

«Религия становится *ложной* в той мере, в какой удаляется от βίος или, точнее, — поскольку, даже сохраняя свой первоначальный *стиль*, βίος (образ жизни) более изменчив, чем религия и её произведения — в той мере, в какой βίος удаляется от религии»⁸⁷.

Религия осциллирует между абсолютным и относительным, между чистым духом и телесностью. С одной стороны, религиозное отношение означает, что человек предстаёт перед божеством, встаёт непосредственно перед Абсолютом: «при этом человек осторожно и благоговейно стоит по ту сторону всяких пределов, словно охваченный головокружением перед бездной». С другой стороны, даже *лицом к лицу* с Абсолютом «каждый народ проявляет свою собственную форму (Form), которая делает его именно таким и никаким другим

⁸⁵ Kerényi 1962: 13.

⁸⁶ Ibid. 15. Ср. вариант этого рассуждения: «Расскажите мне о вашем боге или богах, даже не называя их имён, поклоняйтесь им передо мной с помощью жестов и действий — по *стилю* всего этого я смогу определить, кто вы: грек или римлянин, еврей или индеец. Даже религии, объединяющие разные народы, такие как буддизм, христианство или ислам, несут в себе черты культуры народа, среди которого они зародились, и различаются в зависимости от народов, которые их принимают» (Kerényi 1951: 98).

⁸⁷ Ibid.

народом»⁸⁸. Религия данного народа, как и его искусство, определяются его культурой. Религиозное и художественное никогда не предстаёт бесплотным и бесформенным как «священное», «божественная сила», но всегда дано в культурно-типических реализациях (kulturtypischen Verwirklichungen). Поэтому, продолжает Кереньи,

«...религиоведение, абстрагирующееся от культурно-типичных «тел» (Leibern), — т.е. документов и памятников религий, — не понимающее одновременно формы религиозных явлений с точки зрения истории культуры, а сводящее их к общим принципам и понятиям, — таким, как упомянутые выше «священное», «божественная сила» и т.д., — не является строго исторической наукой, тем более феноменологией [религии]»⁸⁹.

Та или иная религия обретает свои формы проявления в соответствии со *стилем* культуры соответствующего народа. Она характеризуется (ausgezeichneten) именно этим *стилем*. Религии связаны с общей культурой древних народов, а история религии требует от исследователя специфического созвучия (Resonanz) с религиозным, так же как история искусства требует созвучия со специфически художественным. Если *стиль* — это манифестация образа жизни, то он неотделим от культуры и телесности:

«Историческое тело богов (der geschichtliche Leib der Götter), — то есть их образ (Bild), — обязательно создано из человеческого материала (Stoff). Именно через этот материал эти божества обращались к грекам, как их боги»⁹⁰.

При этом «культурно-типическое» следует отличать от «архетипического» (общечеловеческого и антропологического). Например, высший образ бога у римлян — Юпитер. Это образ бога, «который в своей конечной судьбе воплощает не что иное, как идею самого государства, идею судьбоносного единства, превосходящего все фракции граждан». В этом образе заложена определённая идея, но не та общечеловеческая, которую называют архетипом (Archetypus), и которая могла бы вызвать в нас отклик (Resonanz). (Возможно и самим римлянам в их конкретном историческом бытии эта идея не слишком нравилась, добавляет Кереньи). Напротив, общечеловеческими в божественной паре Юпитер-Юнона являются такие архетипы, как «целостность» (Ganzheit), «пара» (Paar), «отец» (Vater):

⁸⁸ Kerényi 1951: 98.

⁸⁹ Ibid. 99.

⁹⁰ Ibid. 101.

«Когда государственнический аспект (staatlichen Aspekt) олимпийской семьи богов — образ (Bild) патриархального династа и царственной жены... — перестал соответствовать чему-либо в греческой истории, то в основу приемлемости (Annehmbarkeit) таких богов легло *архетипическое*, как реализующееся у людей в сосуществовании мужчин и женщин в различных формах семьи»⁹¹.

Учёный и жрец

В 1938 году в венгерском журнале «Pannonia» было напечатано эссе Карла Кереньи «Religio Academici»⁹². В этом тексте Кереньи приравнивает призвание учёного-гуманитария к служению жреца (в духе формулы «жрец науки») ⁹³. Он делает это посредством анализа текстов Цицерона и ценностных установок платоновской Академии периода скептицизма. Кереньи однозначно выступает за классическую культурную парадигму с традиционными «богами и ценностями». Ставя вопрос о том, что значит «быть учёным», Кереньи пытается определить на материале древних Греции и Рима сущностные характеристики существования современного академического исследователя. Легитимность такого подхода в его глазах была обеспечена преемственностью поведенческих моделей европейских гуманитариев, которые во многом продолжали ориентироваться на своих античных предшественников. Дисциплинарная активность гуманитариев и область её приложения в европейской традиции подпадает под термин *academica*.

Кереньи предлагает считать модус существования го»⁹⁴ — архетипическим, вроде архетипов царя, жреца, крестьянина

⁹¹ Kerényi 1951: 101.

⁹² Kerényi 1938: 320-329; пер. на венгерский язык: Kerényi (Tatár [tr.]) 1984: 323-332; пер. на англ. язык: Kerényi (Barker [tr.]) 2009: 11-21. Латинское слово “academicus” в Античности обозначало представителя платоновской философской Академии, а в латинском языке Нового времени “academicus” — это ученый-гуманитарий. Таким образом, словосочетание “religio academici” является каламбуром и может быть переведено либо как «религия академика» [т.е. представителя античной Академии], либо как «религия учёного».

⁹³ См. Петров 2021б: 9-38.

⁹⁴ Выражение «модус существования», неоднократно представленное в работах Кереньи, находит соответствие в языке Максима Исповедника в виде богословской формулы *τρόλος ὑλάρξεως*. В системе Максима Исповедника общая природа (божественная или человеческая) получает частные инстанции-ипостаси (Петр, Павел и т.д.), которые понимаются как её модусы существования. У Кереньи (который вряд ли был знаком с учением

и героя. Он замечает, что в разное время у разных народов вдруг проявляется один из «паттернов» существования, высвобождая тем самым различные аспекты внутренних потенциалов их бытия. У древних греков и римлян, в отличие от других цивилизаций, «учёный» модус существования охарактеризован весьма своеобразными чертами. Изучение этих отличительных черт может приоткрыть истинную сущность модуса существования учёного.

То, что Кереньи настаивает на сущностном сходстве учёного, сознающего свою миссию, и жреца, предстоящего богам, может показаться архаикой⁹⁵. Однако таковы реалии академической традиции. Учёные греки начинали свои сочинения с обращения к Аполлону — предводителю муз⁹⁶. Своими покровителями продолжала считать Муз и Аполлона европейская академическая традиция: даже в начале XVIII в. профессора помнили, что Музы и Аполлон незримо присутствуют в академической аудитории⁹⁷. В эссе «*Religio academici*» Кереньи тоже замечает, что учёный, занятый поисками истины, по сути стремится «пробудить пребывающего в человеке Аполлона»⁹⁸. Сло-

Максима) речь идёт об отмеченных специальными характеристиками видах существования того или иного общего типа.

⁹⁵ Разумеется, такое понимание принципиально отличается от глобально насаждаемого подхода к образованию и науке как «сфере предоставления образовательных услуг», подразумевающего переворачивание ценностной иерархии (преподаватель должен заслужить высокий рейтинг у оценивающих его студентов, а исследователь — сообразовать свою исследовательскую программу с коммерчески и бюрократически приемлемой наукометрией). О политической индоктринированности и нежизнеспособности подобной (в основе своей — американской) модели образования, отрицающей европейскую традицию, см.: Арендт (Аронсон [пер.]) 2014: 259-290.

⁹⁶ См. Петров 2021А: 938.

⁹⁷ Bornhak 1900: 132-133: «Малое количество слушателей создавало у преподавателей соблазн вовсе отказаться от чтения лекций, чтобы проводить время с большей пользой. Во время визита в Университет Франкфурта-на-Одере тайный советник Бартольди обнаружил, что востоковед фон Рункель читает весьма небрежно, поскольку в аудитории подчас присутствовал только один студент, а то и вовсе никого не было. Рункелю Бартольди привёл в пример одного известного профессора, который на вопрос о количестве студентов отвечал: “*Cum Appoline et novem Musis undecim*” (“вместе с Аполлоном и девятью музами — [в аудитории нас] одиннадцать”). После этого визита, в 1712 г. был издан указ, предписывавший ректору следить за тем, чтобы после удара колокола все профессора находились в аудитории и начинали лекцию, если присутствовало хотя бы два слушателя».

⁹⁸ Kerényi (Barker [tr.]) 2009: 18.

восочетание «жрец науки» мы встречаем и в классической русской литературе, оно сохраняется в речи образованных людей⁹⁹.

Если определить «учёного» как человека, созерцающего стоящую за феноменом сущность, говорит Кереньи (заметим, что подобную оппозицию вводит лишь Платон), то естественным образом вспоминаются школы ионийцев и элеатов, математики и натурфилософы, Платон и Аристотель. Древнегреческие философы — первые учёные Запада. Высшее проявление модуса существования «быть учёным» — θεωρία (сосредоточенность на умопостигаемом)¹⁰⁰. Основное качество исследователя — осторожность и внимательность в подходе к проблеме: благоговейный трепет перед объектом исследования здесь сочетаются с осмотрительностью и дотошностью. Кереньи замечает, что подобную настороженность, проявляющуюся как добросовестность и опаска, римляне именовали *religio*. Ссылаясь на Вальтера Отто, Кереньи говорит, что исходно слово *religio* означало «просчитанную осмотрительность»¹⁰¹.

Обращаясь к работам Цицерона «Учение академиков» и «О природе богов»¹⁰², Кереньи подчёркивает, что один из участников диало-

⁹⁹ Ср. Словарь... 1955: 185: «Жрец... — перен., устар., иногда ирон.: о посвятившем себя какой-либо деятельности. Жрец науки, искусства».

¹⁰⁰ Досл. «созерцание» как отвлеченное, теоретическое мышление.

¹⁰¹ Параллель рассуждениям Кереньи, находящего соответствия в подходах учёного и жреца, можно найти у Оригена, ср. Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 2, 16, 112, 1 – 113, 7: «Есть некие положения, называемые эллинами парадоксами, которые они чаще всего применяют к мудрецу и которые соединены с некоторым доказательством или же с тем, что похоже на доказательство. Согласно этим парадоксам, всякий мудрец, и только мудрец, — говорят они, — является жрецом (μόνον καὶ πάντα τὸν σοφὸν εἶναι ἱερέα), ибо всякий мудрец, и только мудрец, владеет наукой истинного богочитания (ἐπιστήμην ἔχειν τῆς τοῦ θεοῦ θεραπεύσεως), и всякий мудрец, и только мудрец, свободен (ἐλεύθερον), получив от божественного закона власть действовать самостоятельно (ἐξουσίαν αὐτοπραγίας); власть же они определяют как полномочия закона», пер. О.И. Кулиева. Сентенция «только мудрец свободен» восходит к стоику Хрисиппу, см. Cicero. Paradoxa stoicorum V: «О том, что только мудрец свободен, а всякий глупец — раб» (ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος); Philo Judaeus. De posteritate Caini 138, 6 – 139, 1: «Учительное положение (τὸ δογματικώτατον) гласит, что только мудрец свободен и является повелителем (ὁ σοφὸς μόνος ἐλεύθερός τε καὶ ἄρχων), даже если у его тела тысяча хозяев». Ср. Fowler 1908: 169-175; Casadio 2010: 301-326.

¹⁰² См. Цицерон. О природе богов (Рижский [пер.]) 1985; Цицерон. Учение академиков (Федоров [пер.]). 2004.

гов — понтифик Гай Аврелий Котта¹⁰³, теоретические взгляды которого обсуждаются, — является одновременно учёным-философом и религиозным жрецом. Цицерон не случайно избрал носителя высшего жреческого чина в качестве представителя своей собственной «академической» философской точки зрения¹⁰⁴: в его эпоху «академизмом» считался интеллектуальный подход платоновской школы, так называемой «Новой Академии»¹⁰⁵.

В «Учении академиков» Цицерон проговаривает ряд принципиальных особенностей «академического» стиля исследования. Он заявляет, что, несмотря на трудности, «мы не оставили нашего стремления к познанию, сколь бы мучительным оно ни было», а цель предлагаемых читателю диалогов состоит в том, чтобы «вытянуть и как-то выразить нечто, что являлось бы истиной или возможно ближе приближалось бы к ней». Однако, в отличие от «догматиков» — тех, кто «не сомневается в истинности того, что отстаивает», «мы [академики] считаем многое вероятным (*probabile*)», так что «едва ли можем это утверждать». Таким образом мы «сохраняем цельной способность суждения»¹⁰⁶.

Схожим образом, в третьей книге «О природе богов» Цицерон вкладывает в уста Котты полемику относительно стоических представлений о божественной природе. Его Котта подчёркивает, что им движет не столько желание опровергнуть сказанное оппонентом, сколько стремление *уяснить смысл* того, что ему самому не вполне понятно. В этом месте Котта удивляет читателя личным признанием, которое Кереньи полагает важнейшим для определения модуса существования учёного. Когда предвзявший выступление Котты стоик предложил апологию государственной религии античного Рима, пе-

¹⁰³ Гай Аврелий Котта (124–74) — римский аристократ, в 90 г. был осужден на изгнание, вернулся в 82 г. Был избран главой жреческой коллегии понтификов. В 78 г. стал консулом. Цицерон ценил его острый и тонкий ум, а также ораторское искусство. В «О природе богов» Цицерона Котта выведен представителем философской школы Новой Академии.

¹⁰⁴ Ср. Cicero. *De natura deorum* 1, 5, 11: «Я предпочел стать последователем этого учения [академиков]... Так обстоит дело и с методом (*ratio*) этой школы в философии — все оспаривать и ни о чем не высказывать определенного мнения... Этот метод получил свое начало от Сократа, был возобновлен Аркесилаем, подкреплён Карнеадом и дожил до наших дней...», пер. М.И. Рижского.

¹⁰⁵ О Цицероне и Новой Академии, см.: Lévy 2010: 39–62.

¹⁰⁶ Cicero. *Academica priora* II, 3, 7–8, пер. Н.А. Федорова (с изм.).

реформулировав её в стоически-пантеистическом духе, он ожидал, что Котта, как верховный понтифик, вынужденно согласится со сказанным. И Котта действительно намерен защищать римскую религию, однако делает это, отвергая какое-либо её философское переформулирование. Он отказывается обращаться за помощью к греческим философам, заявляя, что, когда дело касается религии, он предпочитает следовать суждениям предшествующих ему понтификов, а не стоикам Зенону, Клеанфу и Хрисиппу. Выше учений глав стоической школы он ценит знаменитую речь о религии авгура и мудреца Гая Лелия¹⁰⁷. Таким образом, когда дело доходит до религиозных материй, Котта ориентируется на тех, кто занимает высшие посты в жреческой, а не в философской иерархии. Фигура Гая Лелия, который был одновременно авгуром и философом, важна для Котты (и Цицерона) как пример того, что возможно сразу быть и авгуром, и философом.

Примечательно, что требовательность Котты по отношению к полемизирующему с ним стоику отличается от доверительного отношения к понтификам прошлого. От стоика требуется *доказать* правильность его религии. Напротив, своим предшественникам Котта верит безоговорочно: *“a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere”* («от тебя, философа, я должен получить доказательства в пользу религии, предкам же нашим должен верить без всяких доказательств»)¹⁰⁸.

Здесь Кереньи указывает на сходство установок Котты и современного учёного-религиоведа, который — дабы адекватно реконструировать римскую религию — тоже обязан отстраняться от её более поздних философских перетолкований, поскольку последние (особенно стоические) «уже сбили с толку немало христианских историков религии»¹⁰⁹. Более того, Кереньи полагает, что указанный религиовед должен довериться древнеримским жрецам (если бы только ему были доступны их подлинные представления) и полагать, что ситуация с богами и обрядами была именно такой, какой видели её они. Кере-

¹⁰⁷ Cicero. De natura deorum 3, 2, 5. Гай Лелий — консул 140 г., друг Сципиона Младшего. Имеется в виду речь Лелия по поводу законопроекта о жреческих коллегиях, в котором предлагалось, чтобы они пополнялись не самими членами коллегий, а избирались народом; Лелий в своей речи доказывал, что принятие этого закона поставит под угрозу само существование религии.

¹⁰⁸ Cicero. De natura deorum 3, 2, 6.

¹⁰⁹ В этом высказывании проявляются особенности ситуации, в которой находился сам Кереньи, см.: Петров 2020: 100.

ны подчёркивает, что ни Котта, ни современные историки религии не «верят» в христианском смысле этого слова. Римский тип веры не был основан на непосредственном *переживании* и не являлся, как в христианстве, достигаемым с Божьей помощью триумфом над собственным сомнением¹¹⁰.

Римская вера, считает Кереньи, была своеобразной компенсацией за отсутствие непосредственного экзистенциального опыта — переживания или была дополнением к рудиментам такого опыта. Подобно современному учёному, «академик» Котта уже не принадлежал миру, в котором римская религия переживалась непосредственно. Поэтому он хотел «придать ей достоверность» и мог легко, честно и без оговорок осуществить желаемое, поскольку его «вера» была естественной заменой религии. Кереньи замечает, что в этом религиозное отношение Котты тоже схоже с научным подходом современного историка религии: они оба хотят репрезентировать историческую данность в минимально искажённом виде. А различие между ними заключается в том, что — в отличие от понтифика Котты — теоретическое сосредоточение на религиозных обрядах у современного учёного не имеет естественного продолжения в виде культового служения, даже если научные изыскания приводят этого учёного к выводу, что религиозные верования античности представляют собой нечто большее, чем просто психологическая реальность (подобную точку зрения разделял как сам Кереньи, так и ряд его коллег, например, Вальтер Отто).

Таким образом, заключает Кереньи, понтифик Котта, педантично признающий историческую данность, соответствует, как минимум, одному из критериев модуса бытия «учёным». При этом Котта отвергает естественную теологию стоиков и даже опровергает их доказательства существования бога. Подобный подход Котты и Цицерона близок к таковому у скептиков Аркесилая и Карнеада: внутри Академии полемика велась лишь против *theologia naturalis* и *rationalis*, в то время как транслируемая традицией религия сомнению не подвергалась¹¹¹.

¹¹⁰ Cf. Rüpke 2016.

¹¹¹ Ср. Рихтер (Базаров; Столпнер [пер.]) 1910: 140: «Скептики боролись против догматизма народной религии — только против догматизма религии, а не против неё самой. Ибо, что касается содержания познания в области религии, то относительно него, как и относительно материального познания, друг другу противостоят одинаково сильные, уравновешивающие друг друга доводы. Для скептика из этого следует полное сомнение относительно соответствующего предмета, а не отрицание положительного взгляда. Он *возра-*

Здесь Кереньи ставит вопрос об основаниях религии Аркесилая¹¹², который в третьем веке до н.э. ввёл в Академии принцип скептического воздержания от суждения (ἐποχή). Кереньи указывает, что религия была фактом греческого и римского образа мышления до появления философии и существовала бок о бок с философией так долго, что лишь с её помощью Аркесилай мог провозгласить существование некоей формы знания богов, недостижимого посредством философии¹¹³. Аркесилай сделал это посредством переиначенной цитаты из Гесиода: «*Ибо разумение (νοῦς) боги от людей скрыли*»¹¹⁴.

Мнение Аркесилая, считавшего, что истина доступна только богам, но не людям, Кереньи сопоставляет с таковым у Сократа в «Федре» Платона¹¹⁵, замечая, что ἐποχή Аркесилая свидетельствует о при-

жает поэтому не столько против существования богов, сколько против уверенных утверждений догматиков. Это важно иметь в виду для того, чтобы не впасть в недоразумение относительно сути стремлений скептиков. Cf. Richter 1904.

¹¹² Аркесилай (316 / 5–241 / 40) был основателем академического скептицизма и Новой Академии.

¹¹³ Как представляется, рассуждение Кереньи отправляется от начального параграфа сочинения Цицерона «О природе богов», в котором Цицерон от своего имени говорит: «Много ещё есть в философии вещей, до сих пор не получивших достаточного объяснения, а в особенности трудным и темным является вопрос о природе богов, вопрос, который в высшей степени и для познания духа важен, и для устройства религии необходим... И мудро поступают академики, которые воздерживаются выражать одобрение вещам сомнительным. Ведь, что может быть постыднее недомыслия? Что безрассуднее? Что недостойнее твердости и постоянства мудрого мужа, чем придерживаться ложного, или, ничуть не сомневаясь, защищать то, что недостаточно исследовано и продумано? Так и в этом вопросе. Большинство думает, что боги существуют, — это ведь и правдоподобнее, и сама природа всех нас к этому приводит».

¹¹⁴ Eusebius. Praeparatio evangelica 14, 4, 15, 2-6. Цитируемое изречение вписано в следующий контекст: «Аркесилай говорит, что должно воздерживаться от суждений о чем бы то ни было. Ведь всё непостижимо (ἀκατάληπτα), и доводы за и против равносильны, а ощущения и всякое рассуждение (λόγον) недостоверны (ἀπίστους). Поэтому он хвалил такое высказывание Гесиода: “Ведь боги скрыли знание от людей” (κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ νόον ἀνθρώποισιν)». Ср. Hesiodus. Opera et dies 42: Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν («Ибо боги скрыли от людей средства пропитания»).

¹¹⁵ Кереньи имеет в виду то место из второй речи Сократа в диалоге «Федр» (247cd), где сказано, что над материальным небом — в «наднебесном месте» — находится истинно сущая сущность, не имеющая цвета и формы,

знании им духовной области, в которой правят не философские суждения, но сами живые боги.

Эта практика оказалась долговечной, поскольку и Карнеад¹¹⁶,

неосеязаемая, зримая лишь умом, кормчим души. Там берет начало истинный род знания. И как мысль (διδόνα) бога питается умом и беспримесным знанием (νῦ καὶ ἐπιστήμη), так мысль всякой души питается созерцанием истины. Следует уточнить, однако, что в отличие от Аркесилая, по Платону некоторые души, хотя бы изредка, могут подниматься к истинному бытию, «выныривая» из материального космоса в умопостигаемое. Об отношении Аркесилая к Платону, см.: Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum* 4, 32, 9–33, 1: «Платоном он, по-видимому, восхищался и имел у себя его книги» (ἐφέκει δὲ θαυμάζειν καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ).

¹¹⁶ Карнеад (214–129 гг. до н.э.) — основатель Третьей Академии. См. Sedley 2019: 220–241. Трактат «О природе богов» Цицерон начинает с обсуждения теологических воззрений различных философов и школ: «Большинство думает, что боги существуют, — это ведь и правдоподобнее, и сама природа всех нас к этому приводит. Однако Протагор сомневался, а Диагор Мелосский и Феодор из Кирены считали, что вовсе нет никаких богов. А те, которые признавали существование богов, настолько расходятся в суждениях, что все их мнения даже трудно перечислить. Многие говорят и о наружности богов, и об их местопребывании, и образе жизни, и обо всем этом между философами величайшее разногласие в спорах. Главное же в этом вопросе: живут ли боги в полном бездействии, ни во что не вмешиваясь, совсем не заботясь о мире и об управлении им, или, напротив, они с самого начала и все сотворили, и установили, и всем в мире до бесконечного времени (*ad infinitum tempus*) управляют, и все приводят в движение. Вот о чем особенно велико расхождение во мнениях; и если все это не рассудить, то неизбежно пребывать людям в крайнем заблуждении и невежестве относительно вещей важнейших» (*De natura deorum* I, 1, 2). Далее нигде проблема существования богов Цицероном не ставится. Обсуждается лишь то, осуществляют ли боги свой промысел относительно мира и людей. Именно в этом вопросе Цицерон фиксирует наличие наибольших разногласий, и именно в этом контексте упоминает Карнеада: Ср. *Ibid.* I, 2, 4–5: «Есть и иные философы, и притом великие и благородные, которые полагают, что весь мир умом и рассудком (*mente atque ratione*) богов руководится и управляется, и что, мало того, жизнь людей также богами предвидится и опекается (*consuli et provideri*)... Но Карнеад выдвинул против этих философов (*contra quos*) столь многое, что в людях неленивого ума возбудил желание отыскать истину, ибо это такой вопрос, по которому расходятся во мнениях не только неученые люди, но также и ученые. Мнения (*opiniones*) же эти столь различны и столь противоречивы (*tam variae sint tamque inter se dissidentes*), что, весьма возможно, ни одно из них не истинно, истинным же, конечно, может быть не более одного».

живший примерно через сто лет спустя после Аркесилая, отказывался обсуждать существование богов. Вместо этого он хотел пробудить стремление к истине: “*ut excitaret homines non socordes ad veri vestigandi cupiditatem*” («так что он возбудил в людях пытливого ума страсть к отысканию истины»)¹¹⁷. Избегая философских суждений, Карнеад, тем не менее, признавал свою негативную зависимость от мнений философов, говоря: «Не будь Хрисиппа — и меня бы не было»¹¹⁸.

Кереньи подчёркивает, что скептический поворот платоновской школы во многом обусловлен оппозицией именно позитивному догматизму¹¹⁹ стоиков: в случае Карнеада — это оппозиция догматической теории божественного промысла у Хрисиппа. После Платона Академия перешла на позицию сократовского *незнания*¹²⁰. Кереньи указывает на ещё один момент: для основателей и знаменитых представители Стои, которые были выходцами из Малой Азии, духовные

¹¹⁷ Cicero. De natura deorum I, 2, 4-5.

¹¹⁸ Diogenes Laertius. Vitae philosophorum 4, 62, 5: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρῑσῑππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ.

¹¹⁹ Относительно различия *скептицизма* и *догматизма* см.: Рихтер (Базаров; Столпнер [пер.]) 1910: 16-17: «Греческое слово σκέπτεσθαι значит: озиаться кругом, осматриваться, — в применении к предметам духовного порядка: взвешивать, испытывать, быть в нерешительности... Противоположное скепсису понятие: δοῦμα (от глагола δοκέειν) следует перевести словом “взгляд” или “мнение”; δογματίζειν значит “устанавливать мнение или взгляд”, причем под мнением здесь следует понимать не более слабую степень знания, а просто противоположность незнанию, отсутствию всякого определенного мнения. Таким образом, скептик есть человек сомневающийся и не решившийся, догматик — убежденный и решившийся; в философии догматиком должен считаться всякий имеющий определенные философские убеждения или защищающий известное философское учение; скептиком — представитель противоположного типа. В этом смысле, как установившиеся обозначения для двух только что охарактеризованных нами направлений, термины эти употребляются у Галена, [Авла] Геллия, Секста Эмпирика, Диогена Лаэртского; но когда именно стали они прочным достоянием философского лексикона, в точности не установлено».

¹²⁰ Ср. Cicero. De natura deorum I, 1, 1: «Вопрос о природе богов в высшей степени важен для познания духа и необходим для устройства религии. По этому вопросу учеными мужами были высказаны столь различные и столь противоречивые мнения, что это уже само по себе должно служить сильным аргументом в пользу того мнения, что причиной и началом философии должно быть *незнание*. И мудро поступают академики, которые воздерживаются выражать одобрение вещам сомнительным», пер. М.И. Рижского.

аксиомы древнегреческой религии утратили свою силу. Художественно-религиозное и духовное видение, непосредственное знание богов более не являлись для них высшей ступенью опыта. *Theologia naturalis* и *rationalis* стоиков была призвана заменить сознательные и подсознательные основы древних культов. Греческие академики доказали её *пригодность* для этой задачи посредством типично эллинистических методов и способов мышления, но Цицерон в «О природе богов» решительно отверг её *право* делать это. Таким образом, заключает Кереньи, не только поведение Котты, но и академическое *ἐποχή* применительно к догмам религии в целом соответствует аполлоническому духу реальных схоластических (т.е. исследовательских) модулей существования и тому особому типу благоговейного трепета, добросовестного внимания и осмотристельности, которые именовались *religio*. Он повторяет, что с давних времён *religio academici* была связана с религиозной осторожностью. Понять положительную сущность этого отношения помогает фигура римского жреца, который являлся образцовым воплощением *religio*. Статус жреца был обоснован не только внешне, через официальный чин, но и «внутренне», так как основывался на особом призвании (*vocatio*) и особом знании. «Внутреннюю» основу жреческого чина составляла именно *religio*. Подобная *religio* не подразумевает эмоциональных излияний. Утверждая, что античная религиозность предполагала и утверждала существование богов естественно, беспрестанно и без чрезмерного нажима, Кереньи определяет *religio* как *открытость* существованию богов, как «становление полусферой, восприимчивой к полусфере сущего».

Термин *открытость*, дополненный упоминанием *полусферы*, заслуживает внимания, демонстрируя вовлеченность Кереньи в интеллектуальные дискуссии, характерные для Германии 1920–1930 гг. Укажем лишь, что эти слова из эссе Кереньи, опубликованного в венгерском журнале «*Pannonia*» (1938), находят параллель в позднейшей статье М. Хайдеггера «Нужны ли поэты?» (1946), посвящённой Рильке и Гёльдерлину. В ней Хайдеггер рассуждает о понятии «открытость» (*das Offene*) в вокабуляре Рильке и, в частности, цитирует слова Рильке о том, что под «открытостью» следует понимать «ту неопишимо распахнутую свободу, которая, вероятно, у нас имеет эквиваленты... в первые мгновения любви, когда человек видит свой собственный простор в другом, в любимом, да в своей вздыбленности к Богу»¹²¹. Обращаясь к античной философии, Хайдеггер здесь пере-

¹²¹ Хайдеггер (Болдырев [пер.]) 2017: 45.

ходит к рассуждениям о сферичности бытия и Единого, цитируя Парменида: «но поскольку [у сущего] есть крайний предел, оно закончено / со всех сторон, подобно глыбе совершенно-круглой сферы (εὐκύκλου σφαίρης), / повсюду равноудаленное от центра»¹²². После слов о сфере бытия, Хайдеггер опять возвращается к Рильке и цитирует фрагмент из его письма от 1923 г.: «Подобно луне и жизнь, конечно же, имеет длительно скрываемую от нас сторону, являющуюся *не* её противоположной, но дополнением её до совершенства (Vollkommenheit), до полносоставности (Vollzähligkeit), до действительной и полной сферы и шара *бытия* (Sphäre und Kugel des Seins)»¹²³. Шеститомное собрание писем Рильке публиковалось в 1936–1939 гг.¹²⁴, и если данный текст привлёк внимание Хайдеггера, можно предположить, что он также был известен Кереньи. Кереньи весьма почитал Хайдеггера (в том числе и как соплеменника-шваба), реагировал в своих текстах на публикации Хайдеггера о Гёльдерлине и Рильке¹²⁵, а в апреле 1936 г. присутствовал на лекции Хайдеггера «Гёльдерлин и сущность поэзии». В языке Кереньи различимо влияние лексики Хайдеггера¹²⁶. При этом часто речь идёт не об одностороннем влиянии Хайдеггера на Кереньи, но об общности терминов и идей: многие из них — например, «захваченность» (Ergriffenheit) — появляются почти одновременно у Хайдеггера и в круге общения Кереньи (Лео Фробениус, Вальтер Отто, Карл Густав Юнг)¹²⁷.

Тем не менее Кереньи не единожды спорит со знаменитым философом. Например, в «*Religio academici*» Кереньи утверждает, что определение *religio* как «открытости» остаётся неудовлетворительным, поскольку простая открытость существованию богов — это пассивное состояние. Напротив, римская *religio* была чем-то большим — она была даром неустанной активности, способностью к напряженному наблюдению и приспособлению к наблюдаемому. В этом смысле *religio* была творческим актом¹²⁸.

¹²² Parmenides. Fr. 8, 42–44.

¹²³ См. Письмо Р.М. Рильке графине Марго Сиццо в день Богоявления 1923 г. — Рильке (Болдырев [пер.]) 2017: 60–61.

¹²⁴ Rilke 1936–1939.

¹²⁵ Cf. Kerényi 1954: 11–24.

¹²⁶ См., например: Петров 2020: 123.

¹²⁷ Jung 1936: 657–669; Kerényi 1937b: 74–85; Gagné 2019: 54.

¹²⁸ О соотношении активного и пассивного в отношении богов Кереньи писал в заметке, посвященной введённому Лео Фробениусом понятию «*Paideuma*» (Kerényi 1939: 157–58). Кереньи толкует её как «способность реа-

Кереньи перечисляет базовые допущения римской *religio*. Первая — безусловность существования богов. Вторая — существование того, что Аркесилай назвал «разумением, находящемся во владении богов» (см. *выше*). «Разумение» (νοῦς) — это знание, тождественное божественному существованию, недостижимое для человека, но непоколебимо существующее как таковое. Разумение проявляется в действиях богов и при интерпретации повседневных событий становится «божественным нарративом» в смысле до-философского, древнеримского *fatum* («того, что изречено»), ибо вера в приговор богов была столь же прочна, как вера в существование богов. Судьба скрыта от человека, но может быть объявлена и, значит, услышана в намёках и знаках. Таким образом, во всех повседневных событиях проявляется нечто божественное и это божественное наблюдатель может постичь.

Противоположностью *religio* является неспособность к наблюдению. В работе о дивинации Цицерон подчёркивает заботу римлян о том, «чтобы ни один вид дивинации не оказался у них в пренебрежении» (*ne genus esset ullum divinationis, quod neglectum ab iis videretur*)¹²⁹. В этом случае *negligere* («оставлять без внимания») является противоположностью *religio*.

Таким образом, человек религиозный (*religens*) обладает рядом признаков, которым может соответствовать и *академик*: открытость божественному, которое проявляется в событиях мира, дотошность в отслеживании его знамений и *образ жизни* (модус существования), сообразуемый с божественным и проживаемый в соответствии с ним.

В этом месте мысль Кереньи покидает мир античности и обращается к современности. Он указывает на черту, присущую учёному

гировать, нечто по сути пассивное, хотя именно это реагирование ведёт к поступкам и творчеству — произведениям культуры. Ведь, по сути, человек никогда не выбирает, но всегда выбирают его: а выбирают его творческие силы, от которых невозможно уклониться. Благодаря *Paideuma* все те, кто живёт во временном и пространственном царстве этой *Paideuma*, находятся в такой власти её, что могут вести только определённый образ жизни или, выражаясь иначе, служить только определённым богам и никаким другим. Быть человеком означает то же самое, что находиться в её власти: через сверхиндивидуальную *Paideuma*, общую для всех в определённое время в определённом пространстве, быть воспитанниками высших сил — *παιδευματα θεῶν εἶναι* («быть воспитанниками богов»)), пер. Алеши Прокопьева. (В завершающей греческой фразе Кереньи отсылает к «Тимею» (24d) Платона: *καθάπερ εἰκός γεννῆματα καὶ παιδεῦματα θεῶν ὄντας*, «как подобает вам, порождениям и воспитанникам богов»).

¹²⁹ Cicero. De divinatione 1, 2, 3, 5.

наших дней, и говорит о ней в терминах экзистенциальной философии. Архетипу учёного, исследователя и философа свойственны интеллектуальная открытость и обострённое самосознание. Учёный не просто следует за событиями внешнего мира, но «изменяется вместе со своим внутренним миром», рассматривая процесс подобного изменения как ретроспективную верификацию себя¹³⁰. Он не довольствуется уже обрётёнными формами «знания», но открыт для всё более изощренных. Он постоянно вслушивается в меняющийся мир, и новая мировая ситуация укрепляет его в тот самый момент, когда он перестаёт довольствоваться той, что уже установилась¹³¹. Так учёный достигает более высокого уровня изощрённости и способностей, которые как таковые сами становятся приметами новой мировой ситуации¹³². При этом его внимание и чуткость никогда не дают сбой «относительно того, что в своей само-манифестации непоколеби-

¹³⁰ Как представляется, применительно к учёному речь идёт о необходимости постоянной переоценки и пересборки самого себя и своих академических установок, которые нуждаются в регулярной проверке на актуальность и жизнеспособность.

¹³¹ Ср. Хайдеггер (Бибихин; Ахутин; Шурбелев [пер.] 2013: 30-31: «Мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если заранее не *захвачены* тем, что они призваны охватить. Этой захваченности (Ergriffenheit), её пробуждению и насаждению, служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из *настроенности* (Stimmung) и пребывает в таковой. Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в *основании* человеческого бытия, то настроенности, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть *основные настроенности* нашего бытия (Grundstimmungen des Daseins) — такие, которые постоянно и сущностно настраивают человека, хотя он совсем не обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. *Философия осуществляется всегда в некоей фундаментальной настроенности*. Философское схватывание (Begreifen) коренится в захваченности (Ergriffenheit), а эта последняя — в фундаментальной настроенности (Grundstimmung)».

¹³² Слова Кереньи являются современной вариацией на рассуждение греческого ратора Исократ (436–338 гг. до н.э.), который утверждал, что не следует ожидать сиюминутной выгоды от занятий мусическими искусствами и философией. Целью последних является другое: они упражняют и оттачивают ум, так что те, кто занимается ими, «легче и быстрее могут усваивать и изучать еще более серьезные (σπουδαίοντα) и более достойные вещи»; не получая никаких практических преимуществ и навыков, «они только сделали себя способнее к изучению более сложных и серьезных дисциплин». Подробнее, см.: Петров 2021а: 957-959.

мо» — здесь Кереньи имеет в виду умопостигаемую / божественную реальность.

И хотя *religio academici* весьма близка к религии римского жреца, а модус существования учёного близок к таковому у жреца, различие состоит в том, что жрец всегда может укрыться под властью божества, знамения которого загодя¹³³ укрепляют его положение, тогда как уделом учёного является интеллектуальная открытость вместе с сопутствующими подобному положению опасностями и перспективами. Вот, что отличает учёного от священника.

Это отличие не отменяет родства между ними. В период высокого Средневековья, пишет Кереньи, когда различия между модусами мышления священника и учёного уже сознавались, двери религиозной обители, населённой священниками и монахами, открылись и для учёных: так возник Оксфордский университет. Это подтверждает девиз, начертанный при основании его старейшего колледжа: «*Qui non religiosi, religiosi viverent*», «пусть те, кто не являются религиозными служителями, живут как религиозные служители»¹³⁴. Подобный симбиоз оказался плодотворным и устойчивым, просуществовав семь столетий. И хотя сегодня «учёный не живёт так, как если бы он был религиозен», завершает своё эссе Кереньи, «тем не менее, он именно таков в своей сущности».

Как мы видим, Кереньи начал с указания на близость модусов существования современных учёных и представителей платоновской Академии, а завершил своё эссе, указав на родство учёного и монаха. В целом Кереньи задействует в «*Religio academici*» один нехитрый приём: он сравнивает и находит сходство во внешних проявлениях,

¹³³ «Загодя» — потому что знамения относятся к дивинации, и вещают о будущем.

¹³⁴ Лорд Уолтер де Мёртон, верховный канцлер и епископ Рочестера, основавший в 1264 г. колледж, который теперь носит его имя, рассматривал его как спонсируемую корпорацию ученых, члены которой, если они не были связаны духовными обетами, трудились и жили бы там, как монахи или клирики. На протяжении столетий студентами и преподавателями Мёртоновского колледжа были исключительно мужчины; первые студентки были зачислены туда только в 1979 г. В связи с этим можно заметить, что до последнего времени среди западноевропейских медиевистов было много монахов и священников. Cf. Moore 1878: 166: “Merton College, founded 1264, by Walter de Merton, Lord High Chancellor and Bishop of Rochester... Merton’s idea was that of ‘*Qui non religiosi, religiosi viverent*’ — (an endowed corporation of scholars, free from vows)”.

сознательно игнорируя их релевантный исторический контекст. Это соответствует его подходу, о котором уже говорилось выше: «Расскажите мне о вашем боге или богах, даже не называя их имён, поклоняйтесь им передо мной с помощью жестов и действий — по *стилю* всего этого я смогу определить, кто вы: грек или римлянин, еврей или индеец» (см. *выше* примеч. 86). В этой перспективе — когда сравниваются лишь феномены — осторожность физика-атомщика и осторожность римского жреца действительно могут показаться тождественными. Тем более, если допустимо «проецировать на прошлое нашу сегодняшнюю сущность» (об этом см. *ниже*). Впрочем, какими бы экстравагантными или произвольными не казались сопоставления, проводимые Кереньи в «*Religio academici*» (это эссе он впоследствии не переиздавал), некоторые типологические параллели не вызывают сомнений и проводятся другими историками науки¹³⁵. Например, У. Кларк указывает на церковную предысторию европейского академического образа жизни¹³⁶. Он подчёркивает близость академического и монашеского образа жизни применительно к университетам Оксфорда и Кембриджа¹³⁷ и замечает, что «современный исследова-

¹³⁵ Кларк (Рудаков [пер.]; Добрякова [ред.]) 2017; Сухова 2018: 197-209.

¹³⁶ Ср. Кларк (Рудаков [пер.]; Добрякова [ред.]) 2017: 21: «В сущности университетская архитектура изначально была церковной... Академическому пространству присущи скорее духовные коннотации, нежели светские... Лектора мы видим на *cathedra*, кресле. Отсюда — понятие профессорской кафедры. Кафедра изначально устанавливалась там, где восседал для ведения проповеди епископ... Оттуда же она перешла к профессорам, ибо первоначально, в Средние века, средства на профессорскую деятельность выделялись из бенефиций, предназначенных для каноников». Ср. раздел «Академическая литургия», *Ibid.* 110.

¹³⁷ На с. 44 Кларк приводит цитату: «В мое время ученые и монахи [в Оксфорде] были вполне благопристойными людьми, смиренно пользовавшимися дарами университетских основателей. Их дни протекали в череде монотонных обязанностей: богослужение, собрания в часовне и парадном зале, беседы в кофейной зале и преподавательской» (Gibbon 1966: 52). Кларк замечает (с. 48): «Как и их коллеги из английских колледжей, иезуитские наставники сохраняли celibat и в целом вели образ жизни духовного лица. Типичный обитатель Оксбриджа, если только он не был безнадежным халтурщиком или же беззаветным служителем науки, рано или поздно принимал сан викария или становился пастором... Монах, как образцовая религиозная личность, был также первым, кто подчинял свою жизнь законам методичности, упорядочивал свое время, постоянно контролировал себя, отбрасывал все спонтанные увеселения во имя долга. Таким образом, он становился первым профессионалом...».

тельский университет вырос из факультетов немецких профессоров-протестантов». Развита мифология академической жизни не раз становилась предметом исследований¹³⁸. А сами учёные не ограничивали себя сравнениями с монахами, сравнивая себя с греческими «героями» — атлетами-триумфаторами, поскольку академическая смелость и доблесть тоже проходила испытания и проверку в полемике с коллегами на факультете посредством открытых экзаменов и диспутов¹³⁹.

Приведение прошлого в присутствие

Кереньи принадлежал к тому течению гуманитарной мысли, которую можно определить как «немецкий романтический эллинизм»¹⁴⁰. Он считал, что для формирования европейской культуры исключительное значение имеют гуманитарные науки и классическое образование. Мнение о конституирующем воздействии античности разделяли не только филологи, но и философы. Так, Г.-Г. Гадамер говорил, что «античность в её воздействии на немецкую культуру отличается то, что она неким загадочным образом сумела идти в ногу со сдвигами в нашем духовном бытии. Как бы по-новому ни менялся со сменой духа времени наш образ истории и предполагаемый им порядок ценностей, античность продолжает занимать в нашей духовной действительности с её постоянным преображением все тот же ранг опережающей нас возможности нас же самих»¹⁴¹. А раз так, неизбежны попытки восстановить античность. Как сформулировал во введении к «Истории английской литературы» Ипполит Тэн: «Превратим же для себя прошедшее в настоящее (*rendons-nous le passé présent*): чтобы судить о предмете, нужно, чтобы он был пред нами»¹⁴². С тех пор этот принцип (пусть неосознанно) стал руководящим для многих античников. Карл Кереньи тоже считал, что «классическая филология, как никакая другая историческая дисциплина, является наукой *παρουσία* («присутствия»)»¹⁴³. Эллины обозначали словом *παρουσία* «прибытие царя», христиане — пришествие Христа, его *adventus*. Кереньи, вслед за Хайдеггером, понимает *παρουσία* как само «присутствие», но также как «становление присутствующим», и расшири-

¹³⁸ Относительно трансляции академической традиции от культуры к культуре см.: Жоно (Петрова [пер.]) 2010: 238-301.

¹³⁹ Кларк (Рудаков [пер.]; Добрякова [ред.]) 2017: 114-115.

¹⁴⁰ См. Балашова 2017: 229.

¹⁴¹ Гадамер (Бибихин [пер.]) 1991: 207.

¹⁴² Taine 1863: X; Тэн (А.К. [пер.]) 1896: 8.

¹⁴³ Kerényi 1930: 9. Подробнее, см.: Mestyán 2009: 214-239.

тельно — как «приведение в настоящее»¹⁴⁴. Филолог-классик должен «сделать присутствующим» прошлое, поскольку «самое важное — это *присутствие*, данность в настоящем». Таким образом, учёному дана не одна жизнь: его «вторая жизнь — античность: он должен жить в ней “с душой, которая стала древней” (Тит Ливий, XLIII, 13)»¹⁴⁵. Находясь в настоящем, учёный выполняет задачу неустанного возрождения древнего бытия¹⁴⁶. Схожую мысль Кереньи находит у Т.С. Элиота, которого цитирует: «Традиция прежде всего предполагает... *ощущение прошлого не только как прошедшего, но и как настоящего*»¹⁴⁷.

В эссе «Наука о древнем мире» Кереньи начинает с призыва к терминологической замене наименования «классическая филология» на «антиковедение» (досл. «науку о древнем мире»):

«Наука о древнем мире — так по-венгерски следовало бы называть классическую филологию с тех самых пор, как наши классические филологи (или филологи-классики?) поняли... что они не просто лингвисты, не просто издатели текстов, не просто те, кем их у нас обычно считали, но исследователи классической древности в целом... Нашу науку о древнем мире вовсе не обязательно снабжать ограничительным определением “классическая”»¹⁴⁸.

От подобной «науки» Кереньи требует, чтобы она имела философское измерение:

«Нас устроит лишь такая наука о древнем мире, которая является наукой об античной сущности... Наши науки о сущности —

¹⁴⁴ Петров 2022: 814-840.

¹⁴⁵ Kerényi 1930: 10. Cf. Titus Livius. Ab Urbe Condita XLIII, 13, 1-2: «Мне неизвестно, что из-за нынешнего всеобщего безразличия, заставляющего думать, будто боги вообще ничего не предвещают, никакое знамение не принято теперь ни оглашать для народа, ни заносить в летописи. Однако же, когда пишу я о делах стародавних, душа моя каким-то образом сама становится древней (*antiquus fit animus*) и некое благоговение (*quaedam religio*) не позволяет мне пренебречь в летописи моей тем, что и самые рассудительные мужи почитали тогда важным для государства», пер. Н.П. Гринцера, Т.И. Давыдовой, М.М. Сокольской.

¹⁴⁶ Kerényi 1930: 11.

¹⁴⁷ См. Карл Кереньи. Наука о Древнем мире (1934) в пер. Ю. Гусева — Кереньи (Гусев и др. [пер.] 2012: 331-332; Eliot (Cuda; Schuchard [eds.] 2014: 106.

¹⁴⁸ См. К. Кереньи. Наука о Древнем мире (1934) в пер. Ю. Гусева — Кереньи (Гусев и др. [пер.] 2012: 325.

не нашу ли собственную сущность проецируют они в прошлое, туда, где мы хотели бы уловить сущность эллинизма, сущность античности, сущность Византии или сущность гуманизма?»¹⁴⁹.

Опасение, что современные филологи проецируют на сущность античности собственную, современную сущность, Кереньи снимает утверждением, что «современное» бытие — это «несущность», таким образом, в прошлое ничего не проецируется. Вместе с Вячеславом Ивановым Кереньи полагает, что, как в случае Рима и Греции, раскрытие навстречу античной самости не уничтожает современную идентичность, но, напротив, высвобождает лучшие потенции, которые в ней пока что остаются под спудом. «Способно ли наше неантичное бытие достигнуть того уровня сущности, который присущ бытию античного человека?» — вопрошает Кереньи, и сам же отвечает:

«Наше экзистенциальное положение сегодня таково: мы готовы открыться чужой сущности, ибо желаем сущности. Достичь таким путём своей сущности, своей формы — в этом заключается наш экзистенциальный интерес»¹⁵⁰.

Как показывает история европейских культур, стремление к апроприации античного наследия является их жизненной потребностью и, возможно, условием самосохранения¹⁵¹. Все попытки новейшего времени предложить цивилизационные модели, альтернативные базовой греко-римской матрице, оказываются скоротечными, внутренне пустыми и быстро вырождаются. Так что, следует признать правоту Кереньи: если мы хотим остаться в бытии — сохранить исходные европейские культурную идентичность и сущность — мы должны неустанно вызывать античное прошлое во всегда новое настоящее, продолжая эту работу без оглядки на внешние обстоятельства (которые для этого рода деятельности всегда неблагоприятны), чтобы, следуя метафоре Фаддея Францевича Зелинского¹⁵², одна согревающая волна благотворного влияния античной культуры сменяла другую и — в эпохи скудости — за отливом высокой культуры следовал новый прилив.

¹⁴⁹ Ibid. 335.

¹⁵⁰ Ibid. 340-341.

¹⁵¹ Петров 2018А: 569-581.

¹⁵² Петров 2023: 163.

БИБЛИОГРАФИЯ*

(И ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ)

Вместо Предисловия

- Иванов 1973. — Иванов Г.М. Исторический источник и историческое познание. Томск: Изд-во Томского университета, 1973.
- Медушевская 1996. — Медушевская О.М. Источниковедение: теория, история, метод. М.: Изд-во РГГУ, 1996.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРОШЛОЕ В НАСТОЯЩЕМ

ИСТОЧНИКИ — ТЕКСТЫ — КОНТЕКСТЫ — ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Глава первая. Скрытые контексты в науке и литературе

1.1.1. Философское антиковедение: Карл Кереньи

- Аверинцев 2004. — Аверинцев С.С. Образ античности в западноевропейской культуре XX в. // Аверинцев С.С. Образ античности. СПб.: Азбука-классика, 2004: 165-201.
- Арендт (Аронсон [пер.]) 2014. — Арендт, Х. Кризис в воспитании // Арендт, Х. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли / Пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014: 259-290.
- Балашова 2017. — Балашова А. Эллинские корни европейской традиции в оценках Гёльдерлина и Паунда // Фридрих Гёльдерлин и идея Европы / Под ред. С.Л. Фокина. СПб.: Платоновское философское общество, 2017: 229-234.
- Бенуа 1909. — Бенуа, А.Н. Рассадник искусства // Старые годы. Апрель. 1909: 175-203.
- Бюффон (Мильчина [пер.]) 1995. — Жорж Луи Леклерк де Бюффон. Рассуждение о стиле. Речь при вступлении во Французскую Академию (1753) / Пер. и прим. В. Мильчиной // Новое литературное обозрение 13 (1995): 165-181.
- В-в (Брокгауз; Ефрон [изд.]) 1901 — В-в, В. Тессин // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 33. СПб., 1901: 98-101.
- Гадамер (Бибихин [пер.]) 1991 — Гадамер, Г.-Г. Гёльдерлин и античность (1943) / Пер. В.В. Бибихина // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991: 207-227.

* За исключением особо оговоренных случаев оригинальные тексты см. в электронных базах данных и / или открытом доступе сети Интернет. Переводы на русский и новоевропейские языки, см. по имени автора и названию сочинения, а также по имени переводчика в любых доступных изданиях и / или в сети Интернет.

- Герасимова 2007. — Герасимова Л.Ю. Карл Кереньи и его “обхождение с божественным” // Кереньи, К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Пер. с нем. А.В. Фролова, Л.Ф. Поповой. М.: Ладомир, 2007: 5-14.
- Гёльдерлин (Беляева [изд.]) 1988. — Гёльдерлин, Ф. Гиперион. Стихи. Письма. Сюзетта Гонтар. Письма Диотимы / Изд. подг. Н.Т. Беляева. М.: Наука, 1988.
- Гумбрехт (Голубович [пер.]) 2018. — Гумбрехт, Ханс Ульрих. После 1945. Латентность как источник настоящего / Пер. с англ. К. Голубович. М.: Новое литературное обозрение, 2018: 40-43.
- Доброхотов 2014. — Доброхотов А.Л. Вяч. Иванов в журнале «Труды и Дни» // Книгоиздательство «Мусагет»: История. Мифы. Результаты: Исследования и материалы. М.: Изд-во РГГУ, 2014: 43-52.
- Жид 2000. — Жид, А. Яства земные (1897). М.: Вагриус, 2000: 166-263.
- Жоно (Петрова [пер.]) 2010. — Жоно, Э. Translatio Studii. Перенесение учености (Одна из тем Жильсона) / Пер. с англ. М.С. Петровой // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010: 238-301.
- Зайцев 2003. — Зайцев А.И. Избранные статьи / Под ред. Н.А. Алмазовой и Л.Я. Жмудя. Т. 2. СПб., 2003.
- Зелинский 1899. — Зелинский Ф.Ф. Античный мир в поэзии А.Н. Майкова // Русский вестник. Т. 262. № 7 (июль, год 44). 1899: 138-157.
- Иванов Вяч. 1904. — Иванов Вяч. О Моммзене. Весы. № 11 (1904): 46-48.
- Иванов Вяч. 1974. — Иванов Вяч. Манера, лицо и стиль (1912) // Иванов Вяч. Собрание сочинений / Под ред. Д.В. Иванова, О. Дешарт. Т. 2. Брюссель, 1974: 615-626.
- Иванов Вяч. (Обатнин [публ.]) 1994. — Иванов Вяч. Ответ на статью <Н. Брызгалова> «Символизм и фальсификация» / Публ. и комм. Г.В. Обатнина // Новое литературное обозрение 10 (1994): 167-171.
- Кереньи (Гусев и др. [пер.]) 2012. — Кереньи, К. Мифология / Пер. с венг. Ю. Гусев и др. М.: Три квадрата, 2012.
- Кереньи 2020. — Кереньи, К. Мистерии Кабилов // Мистерии. Избранные статьи из конференций «Эранос». М.: Академический проект, 2020: 21-60.
- Кларк (Рудаков [пер.]; Добрякова [ред.]) 2017. — Кларк, У. Академическая харизма и истоки исследовательского университета / Пер. с англ. М. Рудакова под ред. М. Добряковой. М.: Изд-во Высшей школы экономики, 2017.
- Королев 2013. — Королёв А.А. Квирин // Православная энциклопедия. Т. 32. М., 2013: 294-297.
- Манн (Болдырев [пер.]) 2009. — Манн, Т. Культура и социализм (1929) // Манн, Т. Аристократия духа / Пер. И. Болдырева. М.: Культурная революция, 2009.

- Ницше. Лекции... 2013. — Ницше, Ф. Лекции о будущности наших образовательных учреждений (1872–1873) // Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 1 (2). М.: Культурная революция, 2013: 335–432.
- Ницше (Свасьян [пер.]) 2014. — Ницше, Ф. Веселая наука / Пер. К. Свасьяна // Собрание сочинений в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014: 313–596.
- Отто (Савдеева [пер.]) 2016 — Отто, В. Дионис. Миф и культ / Пер. А. Савдеевой. М.: Клуб Касталия, 2016.
- Паунд 2003. — Паунд, Э. Стихотворения и избранные Cantos. СПб.: Владимир Даль, 2003.
- Петров 2015. — Петров В.В. Фридрих Ницше и вечное возвращение // Мера вещей: Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г.В. Вдовинной. М.: Аквилон, 2015: 773–879.
- Петров 2017. — Петров В.В. «Разнотекущие потоки» в «Сне Мелампа» Вячеслава Иванова: интертекстуальный анализ // Europa Orientalis 29 (2017): 23–54.
- Петров 2018А — Петров В.В. Присвоение чужеземной учености в античной и средневековой латинской традиции // СХОЛН (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция 12 / 2 (2018): 569–581.
- Петров 2018Б. — Петров В.В. Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах А. Белого, Вячеслава Иванова и М. Волошина // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / Сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. М.: ИМЛИ, 2018: 13–65.
- Петров 2019. — Петров В.В. Философско-эстетические взгляды Вяч. Иванова в эссе “Forma formans и forma formata” // Studia litterarum 4 / 2 (2019): 228–251.
- Петров 2020. — Петров В.В. Филологический экзистенциализм Карла Кереньи // Цивилизация и варварство. Вып. IX (2020): 96–129.
- Петров 2021А. — Петров В.В. Искусство, наука и пайдейя в «О музыке» Аристиды Квинтилиана // СХОЛН (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция 15 / 2 (2021): 935–965.
- Петров 2021Б. — Петров В.В. Карл Кереньи об архетипе ученого и жреца // Цивилизация и варварство. Вып. X (2021): 9–38.
- Петров 2022. — Петров В.В. Антиковедение как философия культуры: Фаддей Зелинский и Карл Кереньи // СХОЛН (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция 16 / 2 (2022): 814–840.
- Петров 2023. — Петров В.В. Обращение к античному наследию как условие для «возрождения» национальной культуры: источники и контексты концепции Ф.Ф. Зелинского // Приношение: Азе Алибековне Тахо-Годи от благодарных учеников и коллег к 100-летию со дня рождения: Fuga temporum / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетей, 2023: 157–169.

- Рильке (Болдырев [пер.]) 2017. — Рильке, Р.М. Избранные сочинения и судьба / Сост., пер. с нем., статьи и комм. Николая Болдырева. Т. 5. М.: Водолей, 2017.
- Рихтер (Базаров; Столпнер [пер.]) 1910. — Рихтер, Р. Скептицизм в философии. Т. 1 / Пер. с нем. В. Базарова и Б. Столпнера. СПб.: Шиповник, 1910 [Библиотека современной философии. Вып. 5].
- Руссо (Хаяутин [пер.]) 1969. — Руссо, Ж.-Ж. Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? / Пер. А.Д. Хаяутина // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.
- Серб (Цесарская [пер.]) 2018. — Серб, Антал. Путник и лунный свет / Пер. с венг. М. Цесарской. М.: Водолей, 2018.
- Словарь... 1955. — Словарь современного русского литературного языка в 17 тт. Т. 4. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
- Сухова 2018. — Сухова Н.Ю. Российское «ученое монашество» перед проблемами учености и монашества (1880–1910-е гг.) // Христианское чтение 2 (2018): 197-209.
- Тэн (А.К. [пер.]) 1896. — Тэн, И. О методе критики и об истории литературы / Пер. А.К. СПб.: Типография Брауде, 1896.
- Федоров 2022. — Федоров Н.А. Становление эстетической лексики Цицерона (1981) // Федоров Н.А. Исследования. Переводы. 2-е изд. М.: ЯСК, 2022: 29-214.
- Хайдеггер (Бибихин [пер.]) 1993. — Хайдеггер, М. Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер (Бибихин; Ахутин; Шурбелев [пер.]) 2013. — Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество (1929–1930) / Пер. с нем. В.В. Бибихина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013.
- Хайдеггер (Болдырев [пер.]) 2017. — Хайдеггер, М. Нужны ли поэты? (1946) // Хайдеггер, М. О поэтах и поэзии: Гёлдерлин, Рильке, Трахль / Сост., пер. с нем. и послесловие Н. Болдырева. М.: Водолей, 2017: 25-84.
- Цицерон. О природе богов (Рижский [пер.]) 1985. — Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты / Пер. с латин. М.И. Рижского / Отв. ред., сост. и автор вступ. статьи Г.Г. Майоров. М.: Наука, 1985.
- Цицерон. Учение академиков (Федоров [пер.]) 2004. — Цицерон. Учение академиков // Марк Туллий Цицерон. Учение академиков / Пер. Н. А. Федорова / Комм. и вступ. ст. М.М. Сокольской. М.: Индрик, 2004.
- Штраус (Фетисов [пер.]) 2000. — Штраус, Л. Что такое классическое образование? (1959) // Штраус, Л. Введение в политическую философию / Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос, Праксис, 2000: 310-316.
- Ярхо 1979. — Ярхо В.Н. У истоков европейской комедии. М.: Наука, 1979.
- Ярхо 1982. — Ярхо В.Н. Менандр — поэт, рожденный заново // Менандр. Комедии. Фрагменты. М.: Наука, 1982: 380-435.

- Ясперс (Судаков [пер.]) 2012. — Ясперс, К. *Философия* (1932) / Пер. с нем. А.К. Судакова. М., 2012. Кн. 2: Просветление экзистенции.
- Barella-Kerényi; Isler-Kerényi 2006. — Barella-Kerényi, Lucia; Isler-Kerényi, Cornelia. Karl Kerényi. Wichtigste Lebensdaten // *Neuhumanismus und Anthropologie des griechischen Mythos*. Karl Kerényi im europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts / Hrsg. von R. Schlesier und R. Sanchiño Martínez. Locarno: Rezzonico Editore, 2006: 203-206.
- Bornhak 1900. — Bornhak, C. *Geschichte der preussischen Universitätsverwaltung bis 1810*. Berlin: Georg Reimer, 1900.
- Bremmer 2010. — Bremmer, Jan N. *The Greek Gods in the Twentieth Century // The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations* / Ed. by J.N. Bremmer and A. Erskine. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010: 1-18.
- Bürgi-Meyer 1994. — Bürgi-Meyer, Karl. *Erinnerungen an die Familie Szondi*. Interview mit Magda Kerényi // *Szondiana* 1 (1994): 32-45.
- Casadio 2010. — Casadio, Giovanni. “Religio versus Religion” // *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* / Ed. by J. Dijkstra, J. Kroesen, Y. Kuiper. Leiden – Boston: Brill, 2010.
- Cloeren 1988. — Cloeren, H.J. *Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries*. Berlin: de Gruyter, 1988.
- Conze 1860. — Conze, Alexander. *Reise auf den Inseln des Thrakischen Meeres*. Hannover: Carl Rümpler, 1860.
- Despland 1974. — Despland, Michel. *Seven Decades of Writing on Greek Religion // Religion* 4 (1974): 118-150.
- Eliot (Cuda; Schuchard [eds.]) 2014. — Eliot, T.S. *Tradition and the Individual Talent // The Complete Prose of T.S. Eliot / The critical edition. Vol. 2: The Perfect Critic, 1919–1926* / Ed. by A. Cuda and R. Schuchard. L.: Faber and Faber – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2014: 105-114.
- Farnell 1909. — Farnell, Lewis Richard. *The Cults of the Greek States. Vol. 5. Ch.: “Geographical Register of Hermes-cults”*. Oxford Clarendon Press, 1909.
- Ferrary 1988. — Ferrary, J-L. *Philhellénisme culturel et politique dans la Rome du second siècle // Ferrary, Jean-Louis. Philhellénisme et impérialisme* (1988): 495-615.
- Festugière 1942. — Festugière, A.J. [Rev.] Carlo Kerényi. *La religione antica nelle sue linee fondamentali*. Bologna: Zanichelli, 1940 // *L’antiquité classique* 11 / 1 (1942): 163-165.
- Fowler 1908. — Fowler, Warde W. *The Latin History of the Word religio // Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. Vol. 2*. Oxford University Press, 1908.
- Gagné 2019. — Gagné, Renaud. *The Battle for the Irrational: Greek Religion 1920–1950 // Rediscovering E.R. Dodds. Scholarship, Education, Poetry, and the Paranormal* / Ed. by C. Stray, C. Pelling, and S. Harrison. Oxford University Press, 2019: 36-87.

- Genova; Piccioni 2022. — Genova, A.M.; Piccioni, A. 'Io tengo alla vita solo per il lavoro': A Tale of Paolo Orsi's Archaeological Aretē // *Ageless Arete: Selected Essays from the 6th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy* / Ed. by H.L. Reid, J. Serrati. [Siracusa]: Parnassos Press, 2022: 331-342.
- Gibbon 1966. — Gibbon, E. *Memoirs of My Life* / Ed. by G. Bonnard. NY: Funk & Wagnalls, 1966.
- Guthrie 1963A. — Guthrie, W.K.C. [Rev.] Karl Kerényi: *Der frühe Dionysos*. (Eitrem-Forelesninger, 1960). Pp. 59. Oslo: Universitetsforlaget, 1961. Paper // *The Classical Review* 13 / 3 (1963): 353.
- Guthrie 1963B — Guthrie, W.K.C. [Rev.] *The Religion of the Greeks and Romans*. By C. Kerényi... L.: Thames & Hudson, 1962 // *Journal of Theological Studies* 14 / 1 (1963): 259-260.
- Guidi 2018. — Guidi, Manuel. Karl Kerényi: asconese d'adozione (Karl Kerényi: Wahlheimat Ascona) // *Ferien Journal*. August 471 / 6 (2018): 32-34.
- Isler-Kerényi 2013. — Isler-Kerényi, C. Károly Kerényi: An Unwilling Emigrant into European Classical Scholarship // *Classics and Communism. Greek and Latin behind the Iron Curtain* / Ed. by G. Karsai, G. Klaniczay et al. Budapest, 2013: 45-54.
- Jung 1936. — Jung, C.G. *Wotan* // *Neue Schweizer Rundschau* (Zurich). N.S. III (March) (1936): 657-669.
- Jung 1949. — Jung, C.G.; Kerényi, C. *Essays on a Science of Mythology. The Myths of the divine Child and the divine Maiden*. NY: Pantheon Books, 1949 [Bollingen Library XXII].
- Kerényi 1930. — Kerényi, K. *Klasszika filológiánk és a nemzeti tudományok* // *Egyetemes Philologiai Közlöny*. № IV–VI. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda 9 (1930).
- Kerényi 1937A. — Kerényi, K. *Apollon. Studien über Antike Religion und Humanität*. Wien – Amsterdam – Leipzig: Franz Leo und Comp., 1937.
- Kerényi 1937B. — Kerényi, K. *Ergiffenheit und Wissenschaft* // Kerényi, K. *Apollon. Studien über Antike Religion und Humanität*. Wien – Amsterdam – Leipzig: Franz Leo & Co., 1937: 74-85.
- Kerényi 1938. — Kerényi, K. *Religio Academici* // *Pannonia* 4 (1938): 320-329.
- Kerényi 1939. — Kerényi, K. *Paideuma* // *Paideuma* 1 / 4 (1939): 157-158.
- Kerényi 1949. — Kerényi, K. *Prolegomena* // Jung C.G.; Kerényi, C. *Essays on a Science of Mythology. The Myths of the divine Child and the divine Maiden*. NY: Pantheon Books, 1949 [Bollingen Library XXII].
- Kerényi 1951. — Kerényi, K. *Archetypisches und Kulturtypisches in der Griechischen und Römischen Religion* // *Paideuma* 5 / 3 (1951): 98-102.
- Kerényi 1954. — Kerényi, K. *Hölderlin und die Religionsgeschichte*. Vortrag gehalten im Istituto di Studi Germanici in Rom am 26. Mai 1953 // *Hölderlin-*

- Jahrbuch 1954 / Hrsg. von Fr. Beissner und P. Kluckhohn. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954: 11-24.
- Kerényi 1962. — Kerényi, K. The Religion of the Greeks and Romans / Transl. by Christopher Holme. NY: Thames and Hudson, 1962.
- Kerényi 1966–1988. — Kerényi, K. Werke in Einzelausgaben / Hrsg. von Magda Kerényi. Bdd. 1–4, 5 (1–2), 7–8. München: Langen-Müller, 1966–1988 (Т. 6 не опубликован).
- Kerényi (1976) 2003. — Kerényi, K. Hermes. Guide of Souls. Transl. from German by Murrey Stein / Rev. ed. With a new preface by Charles Boer. Putnam, Connecticut: Spring Publications (1976), 2003.
- Kerényi 1979. — Kerényi, K. Goddesses of Sun and Moon. Circe, Aphrodite, Medea, Niobe / Transl. from German by Murray Stein. Irving (TX): University of Dallas, Spring Publications, 1979.
- Kerényi (Tatár [tr.]) 1984. — Kerényi, K. Halhatatlanság és Apollón-vallás / Transl. by Gy. Tatár. Budapest: Magvető Publishers, 1984: 323-332.
- Kerényi 1996. — Kerényi, Magda. Emlékezés a Szondi családra. Karl Bürgi-Meyer interjúja Kerényi Magdával // Thalassa 2 (1996): 105-117.
- Kerényi (Barker [tr.]) 2009. — Kerényi, K. Religio Academici / Transl. by P. Barker // Religio Academici. Essays On Scepticism, Religion and the Pursuit of Knowledge. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2009: 11-21.
- Konaris 2016. — Konaris, Michael D. The Greek Gods in Modern Scholarship. Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain. Oxford University Press, 2016.
- Lévy 2010. — Lévy, Carlos. Cicero and the New Academy // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity / Ed. L.P. Gerson. Vol. I (2010): 39-62.
- Linforth 1932. — Linforth, Ivan M. Der Glaube der Hellenen by Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff // The American Journal of Philology 53 / 2 (1932): 179-181.
- Magdelain 1984. — Magdelain, A. Quirinus et le droit (*spolia opima, ius fetiale, ius Quiritium*) // Mélanges de l'école française de Rome 96 / 1 (1984): 195-237.
- McGuire 2005. — McGuire, William (1987); Magris, Aldo. Kerényi, Károly // Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 8. Detroit: Macmillan Reference, 2005: 5112-5116.
- Mann; Kerényi 1960. — Mann, T.; Kerényi, K. Gespräch in Briefen / Hrsg. von K. Kerényi. Frankfurt am Main, 1960.
- Mestyán 2009. — Mestyán, Ádám. The Ethics of Knowledge: *Religio Academici* Reconsidered // Religio Academici. Essays On Scepticism, Religion and the Pursuit of Knowledge / Ed. by Péter Losonczi, András Szigeti, and Miklós Vassányi. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2009: 214-239.
- Mommsen, Th.; Storm; Mommsen, T. 1843. — Mommsen, Theodor; Storm, Theodor; Mommsen, Tycho. Liederbuch dreier Freunde. Kiel: Schwerssche Buchhandlung, 1843.

- Moore 1878. — Moore, J.J. The Historical Handbook and Guide to Oxford, Embracing a Succinct History of the University and City from the Year 912... Oxford, 1878.
- Morrison 1966. — Morrison, J.S. Ancient Religion // The Classical Review 16 / 1 (1966): 79-82.
- Newman 2018. — Newman, Elizabeth. Divine abundance: leisure, the basis of academic culture. Eugene (OR): Cascade Books, 2018.
- Parsons 1996. — Parsons, Peter. ΦΙΛΕΛΛΗΝ // Museum Helveticum 53 / 2 (1996): 106-115.
- Pieper 1948. — Pieper, Josef. Muße und Kult. Mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann. München: Kösel, 1948.
- Porte 1981 — Porte, D. Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes. Etude sur le personnage de Quirinus et sur son évolution, des origines à Auguste // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 17, 1. Berlin: De Gruyter, 1981: 300-342.
- Pound 1991. — Ezra Pound's Poetry and Prose. Contributions to Periodicals in 10 vols. Vol. 1: 1902–1914. NY & L.: Garland Publishing, 1991.
- Radke 1981 — Radke, G. Quirinus. Eine kritische Überprüfung der Überlieferung und ein Versuch // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 17, 1. Berlin: De Gruyter, 1981: 276-299.
- Rilke 1936–1939. — Rilke, R.-M. Gesammelte Briefe in 6 Bänden / Hrsg. von R. Sieber-Rilke und C. Sieber. Leipzig, 1936–1939.
- Richter 1904. — Richter, R. Der Skeptizismus in der Philosophie. Band I. Leipzig, 1904.
- Rochette 1999. — Rochette, Bruno. Sur φιλέλλην chez Cicéron (Ad Att. I.15.1) // L'antiquité classique 68 (1999): 263-266.
- Rose 1949. — Rose, H.J. Concerning Gods and Men // The Classical Review 63 / Issue 3–4 (1949): 135-136.
- Rose 1953. — Rose, H.J. 'Adult' Mythology [on Gods of the Greeks] // The Classical Review 3 / 1 (1953): 36-37.
- Rüpke 2016. — Rüpke, Jörg. On Roman religion: lived religion and the individual in ancient Rome. Ithaca – L.: Cornell University Press, 2016.
- Schneiderin 1897. — Schneiderin, M. Die antike Humanität. Berlin, 1897.
- Sedley 2019. — Sedley, David. Carneades' Theological Arguments // Plato's Academy: its Workings and its History / Ed. by P Kalligas, Ch. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani, V. Karasmanis. Cambridge University Press, 2019: 220-241.
- Taine 1863. — Taine, H. Histoire de la littérature anglaise. T. 1. P., 1863.
- Versnel 1993. — Versnel, H.S. Apollo and Mars one hundred years after Roscher // Inconsistencies in Greek and Roman Religion II: Transition and reversal in myth and ritual. Leiden: Brill, 1993.

- Wilamowitz-Moellendorff 1931. — Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. Der Glaube der Hellenen. Band I. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931.
- Wolters 1930. — Wolters, Fr. Stefan George und die Blätter für die Kunst: deutsche Geistesgeschichte seit 1890. Berlin, 1930.
- Zanoli 2019. — Zanoli, A. Un ricordo di Carlo Kerényi, Azione. Settimanale d'informazione e cultura della cooperative Migros Ticino, 15.04.2019. — <https://www.azione.ch/cultura/dettaglio/articolo/un-ricordo-di-carlo-kerenyi.html> (февраль, 2025).
- Zielinski 1898. — Zielinski, Th. Antike Humanität // Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur. Bd. 1. 1898: 1-22.
- 1.1.2. Идеализм, поиск чувственности и рационализма: Имре Мадач**
- Андор 2011. — Андор, Ч. История создания «Трагедии человека» //: Имре Мадач. Трагедия человека / Изд. подг. Ю.П. Гусев. М.: Наука, 2011.
- Бардош 2011. — Бардош, Й. Свободный выбор меж добром и злом (К пониманию «Трагедии человека») // Имре Мадач. Трагедия человека / Изд. подг. Ю.П. Гусев. М.: Наука, 2011.
- Биро 2011. — Биро, Б. «Цель человека — вечная борьба». Философия «Трагедии» // Имре Мадач. Трагедия человека / Изд. подг. Ю.П. Гусев. М.: Наука, 2011.
- Гусев 2011. — Гусев Ю.П. Имре Мадач и его «Трагедия человека» // Имре Мадач. Трагедия человека / Изд. подг. Ю.П. Гусев. М.: Наука, 2011.
- Мадач. Трагедия... (Анисимова; Гусев [пер.]) 2011. — Мадач, Имре. Трагедия человека / Пер. Д.Ю. Анисимовой, Ю.П. Гусева // Имре Мадач. Трагедия человека / Изд. подг. Ю.П. Гусев. М.: Наука, 2011.
- Петерди Надь 2011. — Петерди Надь, Л. Четвертое измерение. «Трагедия человека» на сцене // Имре Мадач. Трагедия человека / Изд. подг. Ю.П. Гусев. М.: Наука, 2011.
- Петрова 2010. — Петрова М.С. Онейрокритика в Античности и Средние века // Интеллектуальные традиции в Античности и Средние века. Исследования и переводы / Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010.
- Amorose 1983. — Amorose, Thomas. Milton the Apocalyptic Historian: Competing Genres in "Paradise Lost", Books XI–XII // Milton Studies 17 (1983).
- Hubay 1979. — Hubay, Miklós. Találkozások Ádámmal és az Úrral: A Tragédia márgójára // [Kortárs] Irodalmi és kritikai folyóirat 23 (1979).
- Kirkconnell 1967. — Kirkconnell, Watson. The Celestial Cycle: The Theme of Paradise Lost in World Literature with Translations of the Major Analogues. NY: Gordian Press, 1967.
- Lengyel 1944. — Lengyel, Lajos. A Filozófia alapproblémája 'Az ember tragédiájában' // Athenaeum (1944).

АВТОРЫ / CONTRIBUTORS

АРЗАКАНЯН Марина Цолаковна — Институт всеобщей истории РАН (Москва, Российская Федерация); arzakanian@mail.ru — ЧАСТЬ 2, ГЛАВА 2, РАЗДЕЛ 2.2.3 (в соавторстве с А.А. ГЕРЦЕНЕМ).

ГЕРЦЕН Андрей Артёмович — Институт географии РАН (Москва, Российская Федерация); gerzen@igras.ru — ЧАСТЬ 2, ГЛАВА 2, РАЗДЕЛ 2.2.3 (в соавторстве с М.Ц. АРЗАКАНЯН).

ДИННЕШ, Патрик / Patrik DINNYÉS — Eszterházy Károly Catholic University (Эгер, Венгрия); dinnyes.patrik@uni-eszterhazy.hu — ЧАСТЬ 2, ГЛАВА 1, РАЗДЕЛ 2.1.4.

ДЬОНИ, Габор / Gábor GYÓNI — Eötvös Loránd University (Будапешт, Венгрия); gyoni.gabor@btk.elte.hu — ЧАСТЬ 2, ГЛАВА 1, РАЗДЕЛ 2.1.3.

КОНОВАЛОВА Ирина Геннадиевна — Институт всеобщей истории РАН (Москва, Российская Федерация); irina_konovalova@mail.ru — ЧАСТЬ 1, ГЛАВА 2, РАЗДЕЛ 1.2.3.

КРАУС, Тамаш / Tamás KRAUSZ — Eötvös Loránd University (Будапешт, Венгрия); krausz1917@gmail.com — ЧАСТЬ 3, ГЛАВА 2, РАЗДЕЛ 3.2.1.

МАКАИ, Янош / János MAKAI — Eszterházy Károly Catholic University (Эгер, Венгрия) — ЧАСТЬ 2, ГЛАВА 1, РАЗДЕЛ 2.1.2.

МАТУЗОВА Вера Ивановна — Институт всеобщей истории РАН (Москва, Российская Федерация); matuzova@list.ru — ЧАСТЬ 2, ГЛАВА 2, РАЗДЕЛ 2.2.2.1.
В соавторстве с М.К. ЮРАСОВЫМ — РАЗДЕЛ 2.2.2.2.

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — Институт философии РАН (Москва, Российская Федерация); vpetroff@gmail.com — ЧАСТЬ 1, ГЛАВА 1, РАЗДЕЛ 1.1.1.

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — Институт всеобщей истории РАН (Москва, Российская Федерация); mayapetrova@yandex.ru — ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ, ЧАСТЬ 1, ГЛАВА 1, РАЗДЕЛ 1.1.2.

РАДНОТИ, Клара / Klára RADNÓTI — Hungarian National Museum
(Будапешт, Венгрия); radnoti@hnm.hu — ЧАСТЬ 1, ГЛАВА 2,
РАЗДЕЛ 1.2.1.

СВАК, Дюла / Gyula SZVÁK — Eötvös Loránd University
(Будапешт, Венгрия); szvak.gyula@btk.elte.hu — ЧАСТЬ 2,
ГЛАВА 1, РАЗДЕЛ 2.1.1.

СЕРЕГИНА Анна Юрьевна — Институт всеобщей
истории РАН (Москва, Российская Федерация);
aseregina@mail.ru — ЧАСТЬ 1, ГЛАВА 2, РАЗДЕЛ 1.2.2, ПРИЛОЖЕНИЕ
К РАЗДЕЛУ; ЧАСТЬ 3, ГЛАВА 1, РАЗДЕЛ 3.1.1, ПРИЛОЖЕНИЕ К РАЗДЕЛУ.

ЮРАСОВ Михаил Константинович — Институт российской
истории РАН (Москва, Российская Федерация);
mihail_yurasov@mail.ru — ЧАСТЬ 2, ГЛАВА 2, РАЗДЕЛ 2.2.1.
В соавторстве с В.И. МАТУЗОВОЙ — РАЗДЕЛ 2.2.2.2.

SUMMARY

The book presented to the reader deals with significant historical and cultural events for Russia and Hungary, considered in the context of historical culture, understood by the authors in a broad and narrow sense. This is a set of perceptions, ideas, judgments, opinions... regarding the studied events of the past and the individuals participating in them; all forms of their construction, recording, transmission, functioning and transformation; historical myths; the everyday historical consciousness typical of individuals and social groups in different eras, manifested in various cultural forms; historiography, considered as an integral part of the intellectual culture of a society.

The book is addressed to a wide range of humanities specialists, as well as a student audience whose interests are related to the history of Russia and Hungary.

РОССИЯ И ВЕНГРИЯ
ЭЛЕМЕНТЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ
КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
МАЙИ СТАНИСЛАВОВНЫ ПЕТРОВОЙ

Авторы

М.Ц. АРЗАКАНЯН, А.А. ГЕРЦЕН, Патрик Диннеш, Габор Дьони
И.Г. Коновалова, Тамаш КРАУС, Янош МАКАИ, В.И. МАТУЗОВА
В.В. ПЕТРОВ, М.С. ПЕТРОВА, Клара РАДНОТИ
Дюля СВАК, А.Ю. СЕРЕГИНА
М.К. ЮРАСОВ

*Утверждено к печати Ученым Советом
Института всеобщей истории РАН*

Рецензенты

*доктор исторических наук Сергей Георгиевич КАРПЮК
главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва)*
*доктор политических наук, профессор Александр Андреевич ШИРИНЯНЦ
заведующий кафедрой истории социально-политических учений
факультета политологии
Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова*

Дизайн обложки *И.Н. ГРАВЕ*
Корректор *М.М. ГОРЕЛОВ*

Подписано к печати 15.05.2025 г.
Формат 60 х 90/16. Усл. печ. л. 40. Тираж 500 экз.
Издательство «Аквилон» (Москва)
Электронная почта: aquilopress@gmail.com Сайт: aquilopress.ru
Отпечатано в типографии Onebook-ru ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»
Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА
Тел. +7 (495) 545–37–10 Электронная почта: info@onebook.ru Сайт: www.onebook.ru

ISBN 978-5-6053860-1-8



Валерий Петров
(Институт философии РАН)

Философское антиковедение Карла Кереньи

Аннотация:

Предметом статьи являются научные концепции Карла Кереньи — антиковеда, историка греческой и римской религии и мифологии. Указано, что представления Кереньи формировались на пересечении классической филологии, теорий К.Г. Юнга относительно архетипов коллективного бессознательного, под воздействием философии Мартина Хайдеггера и идей, выдвигавшихся в культурно-исторической школе Лео Фробениуса. Как ученый Кереньи всегда занимал обособленную позицию. В академической среде его взгляды считались неортодоксальными, но о них с уважением отзывались такие авторитеты, как В. Отто, А.-Ж. Фестюжьер, У. Гатри. Одним из отличий метода Кереньи был «экзистенциальный» подход: он проповедовал необходимость наличия у исследователя эмоционального «отклика» в отношении своего предмета и его «проживания». Соответственно, задачу антиковедения Кереньи видел в том, чтобы привести прошлое в «присутствие» — сделать древнее актуальным и настоящим. Теоретическое обоснование подобной практики в его работах можно определить как «филологический экзистенциализм». В статье обсуждаются понимание Карлом Кереньи отношения антиковедения к гуманизму и аристократизму, его мысль, что современная культура может раскрыть свои потенции через обращение к культуре Античности, а также его концепция «стиля» (отдельного человека, религиозного отношения или культуры) как манифестации модуса существования, отмеченного особыми характеристиками.

Ключевые слова:

Карл Кереньи, антиковедение, греческая и римская религия, модус существования, стоицизм, скептицизм, архетип, стиль.

Валерий Валентинович ПЕТРОВ — доктор философских наук, профессор, директор Центра античной и средневековой философии Института философии РАН, Российская Федерация, Москва. — campas.iph@gmail.com

Valery V. Petroff
(RAS Institute of Philosophy, Moscow)

**Karl Kerényi and the philosophical approach to the study of
Antiquity**

Abstract:

This essay treats the scholarly concepts of Karl Kerényi, a classical philologist, historian of Greek and Roman religion and mythology. It is indicated that Kerényi's ideas were formed at the intersection of classical philology, C.G. Jung's theories of the archetypes of the collective unconscious, under the influence of Martin Heidegger's philosophy and the ideas put forward in the cultural-historical school of Leo Frobenius. As a scholar, Kerényi always occupied a special position. In the academic community, his views were considered unorthodox but were respected by such authorities as W. Otto, A.-J. Festugière, and W. Guthrie.

One of the distinctive features of Kerényi's method was its "existential" approach: Kerényi justified the need for the researcher to have an emotional "response" in relation to his subject and the need to "live through" it. Accordingly, Kerényi believed that Antiquity Studies should bring the past into "presence," that is, make the ancient relevant and present. The theoretical justification for such a practice in his works can be defined as "philological existentialism." The article discusses Karl Kerényi's understanding of the relation of the Antiquity studies to humanism and aristocratism, his idea that modern culture can reveal its potentialities by turning to the culture of Antiquity, as well as his concept of "style" (of an individual, a religious attitude, or a culture) as a manifestation of a certain modus of existence marked by special characteristics.

Keywords:

Karl Kerényi, Antiquity Studies, Greek and Roman religion, mode of existence, Stoicism, Skepticism, archetype, style.

Valery V. PETROFF — DSc in Philosophy, Chief Research Fellow
of the RAS Institute of Philosophy, Russian Federation, Moscow. —
campas.iph@gmail.com