ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ

В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ



8

МИР ТЕКСТА 2



АКВИЛОН

AQUILO PRESS

RAS INSTITUTE OF WORLD HISTORY

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT
Issue 8

WORLD OF TEXT
Volume 2

EDITED BY
Maya PETROVA

CONTRIBUTORS
Igor DMITRIEV, Irina KONOVALOVA
Valery PETROFF, Maya PETROVA
Andrei SEREGIN

2026

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ
Выпуск 8

МИР ТЕКСТА
Том 2

КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
М.С. ПЕТРОВОЙ

АВТОРЫ
И.С. ДМИТРИЕВ, И.Г. КОНОВАЛОВА
В.В. ПЕТРОВ, М.С. ПЕТРОВА
А.В. СЕРЁГИН

2026

ISSN 2307–8189

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT ● Issue 8 WORLD OF TEXT ● Volume 2 (2026)

EDITOR-IN-CHIEF

Maya S. PETROVA, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

EDITORIAL BOARD

Lilian KARALI-GIANNAKOPOULOU, Prof.
(National and Kapodistrian University of Athens, Greece)

Irina G. KONOVALOVA, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

António Pedro MESQUITA, Ph.D.
(Lisbon University, Portugal)

Slobodan Dan PAICH, Prof.
(Artship Foundation, San Francisco, USA)

Valery V. PETROFF, Dr.Sc.
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Lorina P. REPINA, Corresponging Member of RAS
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Gyula SZVÁK, Prof.
(Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary)

Anna Yu. SEREGINA, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Andrey V. SEREGIN, Ph.D.
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Anna V. STOGOVA, Ph.D.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Georgii V. SHPAK, Ph.D.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Founder
Russian Society of Intellectual History;
website: http://roii.ru/

Frequency: biennial

Published from 2012

Indexed by
Russian Index of Scientific Quotations (from 2012)

All materials are peer reviewed

Editorial address
32A Leninsky Prosp., Moscow 119334, Russia

Tel.: + 7 (968) 924–97–30
e-mail: aquilopress@gmail.com
website: https://www.aquilopress.ru

ISSN 2307–8189

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ ● Выпуск 8 МИР ТЕКСТА ● Том 2 (2026)

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

д.и.н. М.С. Петрова
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

проф. Лилиан Карали-Гианакопулу
(Афинский университет, Греция)

д.и.н. И.Г. Коновалова
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

Ph.D. Антониу Педру Мешкита
(Лиссабонский университет, Португалия)

проф. Слободан Дэн Пэйч
(Artship Foundation, Сан-Франциско, США)

д.ф.н. В.В. Петров
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

член-корр. РАН Л.П. Репина
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

проф. Дюла Свак
(Университет им. Лоранда Этвёша, Будапешт, Венгрия)

д.и.н. А.Ю. Серегина
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

к.филол.н. А.В. Серёгин
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

к.и.н. А.В. Стогова
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

к.и.н. Г.В. Шпак
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

Учредитель
Российское Общество интеллектуальной истории; сайт: http://roii.ru/

Периодичность: один раз в два года

Выходит с 2012 года

Издание индексируется в
Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), 2012

Публикуемые материалы рецензируются

Адрес редакции
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А

Тел. + 7 (968) 924–97–30
e-mail: aquilopress@gmail.com
сайт: https://www.aquilopress.ru

УДК 9.94
ББК 63.3 и 87.3
И 73

Рецензенты

Марина Цолаковна Арзаканян
доктор исторических наук

Ирина Викторовна Пролыгина
доктор филологических наук

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ.
Выпуск 8: МИР ТЕКСТА (Коллективная монография). Том 2 /
Авторы: И.С. Дмитриев, И.Г. Коновалова, В.В. Петров, М.С. Петрова, А.В. Серёгин / Под общей редакцией М.С. Петровой — М.: Аквилон, 2026. — 408 с. (ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ. Изд. с 2012 г. / Гл. ред. М.С. Петрова)

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем — научное продолжающееся издание, посвященное истории идей, проблемам их рецепции, переноса и трансформации. Применительно к истории, философии, филологии, науке, культуре изучается кросс-культурное и межцивилизационное взаимодействие при трансляции знания, выявляются и прослеживаются традиции и цепочки интеллектуальных влияний для разных исторических периодов. Авторы этой книги концентрируют внимание читателя на вопросах понимания и интерпретации текста, фиксирующего человеческую мысль и несущего в себе разнообразные виды и категории социокультурной информации.

Научное издание

ISBN 978–5–6030289–0–3
ISSN 2307–8189
Эл № ФС77–54409



А К В И Л О Н
AQUILO PRESS

© М.С. Петрова, общая редакция, составление 2026
© Коллектив авторов, 2026
© Издательство «Аквилон», 2026

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

Мир текста...
Текст как культурный артефакт в его интерпретации (*Вместо предисловия*) (*М.С. Петрова*)..... 9

Глава первая
Текст как пространство критической полемики и интерпретации 13

1. Трактат «О судьбе» Александра Афродисийского (*А.В. Серёгин*)..... 13
Приложение. Александр Афродисийский. К императорам о судьбе (*Перевод с древнегреческого и примечания А.В. Серёгина*)..... 32
2. Текст в географическом пространстве: интеллектуальная традиция в контексте географии знания (*И.Г. Коновалова*)..... 126

Глава вторая
Текст и его рецепция (интеллектуальное, научное и педагогическое прочтение) 147

1. Дар обреченных: Аристотелизм в интеллектуальном поле научной революции XVI–XVII веков (*И.С. Дмитриев*)..... 147
2. «Битва за тело героя»: апроприация Вергилия в текстах Теодора Геккера и его современников (*В.В. Петров*)..... 216
3. Иосиф Освальдович Гобза: вехи жизненного пути и педагогические стратегии (*М.С. Петрова*)..... 283
Приложение: И.О. Гобза. О классном чтении Горация (*Подготовка публикации и примечания М.С. Петровой*)..... 299

Библиография / References..... 370

Авторы / Contributors..... 401

Аннотации / Summary..... 402

CONTENTS

The World of Text... /
Text as a Cultural Artefact in its Interpretation
(*Instead of Foreword*) (*Maya PETROVA*)..... 9

Chapter One
Text as a Space of Critical Debate and Interpretation 13

1. "On Fate" by Alexander of Aphrodisias (*Andrei SEREGIN*)..... 13
Appendix. Alexander of Aphrodisias. "On Fate"
(*Translation and Notes by Andrei SEREGIN*)..... 32
2. Text in Geographical Space (*Irina KONOVALOVA*)..... 126

Chapter Two
Text and its Reception
(Intellectual, Scientific, and Pedagogical Reading) 147

1. The Gift of the Doomed: Aristotelianism in the Intellectual Field
of the Scientific Revolution of the 16th – 17th Centuries
(*Igor DMITRIEV*)..... 147
2. "The Battle for the Hero's Body": the Appropriation of Virgil
in the Writings of Theodor Haecker and his Contemporaries
(*Valery PETROFF*)..... 216
3. Joseph Osvaldovich Gobza: Milestones in his Life
and Pedagogical Strategies (*Maya PETROVA*)..... 283
Appendix. I.O. Gobza. On the Classical Reading of Horace
(*Text and Notes by Maya PETROVA*)..... 299

References..... 370

Contributors..... 401

Summary..... 402

2.
«БИТВА ЗА ТЕЛО ГЕРОЯ»
АПРОПРИАЦИЯ ВЕРГИЛИЯ В ТЕКСТАХ ТЕОДОРА ГЕККЕРА И ЕГО СОВРЕМЕННИКОВ*

Юбилей как борьба за наследие (введение)

В 1930 г. в разных европейских странах отмечалось двухтысячелетие со дня рождения Вергилия (70–19 до Р.Х.). Эта дата послужила поводом к появлению целого ряда книг и статей, посвящённых месту поэта в мировой культуре и значению его наследия для современности[1]. Юбилейные публикации обсуждали политические, религиозные и культурные аспекты его творчества, заново ставили вопрос о пророческом смысле IV эклоги и о соотношении языческого Рима с возникшим в его пределах христианским миром. Масштаб межвоенного обращения к поэту позволяет говорить о настоящем вергилиевском возрождении, не ограничивавшемся академическим интересом. Европейцы, пережившие Первую мировую войну, узнавали собственную эпоху в переходе от римских гражданских войн к принципату: Вергилий становился для них поэтом, сумевшим переработать опыт гражданской смуты, конфискаций, изгнания, диктатуры и имперской экспансии в красоту и порядок эпоса. В этом смысле юбилей был частным случаем более общей «римской аналогии», посредством которой современность искала своё отражение в конце Римской республики. Национальные формы этого обращения заметно различались: в фашистской Италии Вергилия объявляли национальной собственностью и поэтом империи; во Франции преобладало литературное и элитарное прочтение; в Соединённых Штатах — популяризация; в Германии внешняя академическая сдержанность юбилейных выступлений сочеталась с переживанием военного поражения, кру-

---

* В основу этого исследования положены материалы доклада «Адвентистское язычество и имперский дискурс Вергилия в интерпретации Теодора Геккера», прочитанного 23 апреля 2024 г. на семинаре Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН. Текст доклада существенно переработан и дополнен.

[1] Формула «Битва за тело героя» — парафраз названия раздела «Бой за тело героя» из эссе Вяч. Иванова «Кручи» (1919). У Иванова этот образ (в свою очередь, отсылающий к борьбе ахейцев и троянцев за тело Патрокла, описанной в XVII песне «Илиады») обозначает спор о наследии завершившей свой исторический путь гуманистической культуры. См. Иванов 1919: 101-116.

шения империи и утраты общественного порядка, культурной традиции и исторической преемственности. Консервативное и консервативно-революционное обращение к Вергилию разворачивалось рядом с фашистским присвоением римской традиции и в том же межвоенном пространстве, где идея «Третьего рейха», первоначально имевшая более широкий эсхатологический и консервативно-революционный смысл, вскоре была присвоена и переозначена национал-социалистической пропагандой (донацистский, эсхатологический смысл выражения «третье царство» связан с именами Иоахима Флорского, Мёллера ван ден Брука и Германа Гессе)[2].

Под «апроприацией» Вергилия мы будем понимать не столько произвольное использование какого-либо текста поэта, но процесс, в котором римский автор вводился в новую систему культурных координат, получая новую историческую принадлежность. Изменчивость посмертных обликов Вергилия — его своеобразная «протеичность» — была обусловлена не только разнообразием читательских идеологий, но также разнообразием материальных и институциональных форм передачи его текстов — от рукописи и школьного комментария до иллюстрированной книги и новых медиа[3]. В случае юбилея 1930 г. такой формой трансляции стала прежде всего периодика. Журнал, публичный доклад, обзор юбилейной литературы и отдельная книга создавали различные режимы чтения одного и того же Вергилия и включали его в борьбу за определение настоящего. Поэтому далее мы будем обсуждать не только, что именно увидел Геккер в «Энеиде», но и каким образом его Вергилий был предъявлен католической и более широкой европейской публике.

Поворот в восприятии наследия Вергилия был подготовлен развитием европейского вергилиеведения после Первой мировой войны. Наряду с историко-критическим изучением текста и его источников всё заметнее становилось стремление восстановить философское и духовное содержание поэзии Вергилия. В Германии подобная переориентация соприкасалась с идеями так называемого «третьего гуманизма», однако не сводилась к единой филологической школе. Юбилей объединил авторов, исходивших из различ-

[2] Ziolkowski 1993: 25-26, 38-47, 79-89, особенно 87-89.
[3] Kallendorf 2015: 1-18, 167-172.

ных национальных, конфессиональных и политических предпосылок. В 1930–1931 гг. появились монография Жерома Каркопино о IV эклоге[4], публикации Эрнста Роберта Курциуса[5], Георгия Федотова[6], Вячеслава Иванова[7] и других. Каждый из этих авторов не только истолковывал античного поэта, но и предлагал собственное понимание той культурной традиции, законным наследником которой должен был стать современный мир.

Состав юбилейного корпуса публикаций, однако, был значительно шире круга текстов, в заглавиях которых непосредственно провозглашалось современное значение Вергилия. Торжества стимулировали также специальные исследования биографии поэта, хронологии его произведений, рукописной традиции и исторических реалий августовской эпохи. Показателен в этом отношении небольшой источниковедческий этюд Каркопино «Двухтысячелетие Вергилия». Опубликованный в 1931 г., но датированный автором ноябрём 1930 г., он подвергал проверке саму календарную правомочность юбилея[8]. Согласно традиции, Вергилий родился 15 октября 70 г. до Р.Х.; вместе с тем Донат сообщал, что поэт умер 21 сентября 19 г. до Р.Х., находясь на пятьдесят втором году жизни[9]. При обычной датировке этот год начинался бы только через не-

[4] Carcopino 1930.

[5] Curtius 1930; рус. пер.: Курциус 2024. Настоящая работа первоначально опиралась на перевод В.В. Петрова по первому изданию; текст, включённый Курциусом в книгу 1950 г. и положенный в основу перевода Д.С. Колчигина, был несколько сокращён.

[6] Федотов 1930.

[7] Iwanow 1931.

[8] Carcopino 1931: 45-61, особенно 59-61. Статья датирована: «Paris, novembre 1930». Каркопино переносил рождение Вергилия с 15 октября 70 на 15 октября 71 г. до Р.Х., согласуя указания Доната о возрасте поэта при принятии мужской тоги и при смерти с консульской хронологией. Возражения против этой реконструкции см.: Grimal 1985: 13, n. 4: Грималь предпочитал традиционную консульскую дату и обращал внимание на возможную порчу числа LII, а также на календарное смещение, вызванное реформой Цезаря.

[9] Donat. Vita Verg. 2, 35: ...natus est… Iduum Octobrium die; obiit XI Kal. Octobr. Cn. Sentio Q. Lucretio coss. («Родился... в день октябрьских ид; скончался за одиннадцать дней до октябрьских календ в консульство Гнея Сентия и Квинта Лукреция»); ср.: Carcopino 1931: 48, 57.

сколько недель после смерти Вергилия. Сходное противоречие Каркопино обнаруживал в сообщении об облачении Вергилия в мужскую тогу (*toga virilis*) на семнадцатом году жизни, во второе консульство Помпея и Красса.

Для согласования свидетельств Каркопино перенёс рождение Вергилия на 15 октября 71 г. до Р.Х. Указание на первое консульство Помпея и Красса он объяснял смешением их действительного вступления в должность с предшествовавшим избранием: в октябре 71 г. они уже были *consules designati*. Такая реконструкция задним числом оправдывала торжества 1930 г.: с учётом отсутствия нулевого года две тысячи лет со дня рождения поэта исполнялись именно тогда, тогда как традиционная дата приводила к 1931 г. Каркопино иронически сравнил участников празднеств с господином Журденом: они правильно отметили юбилей, сами того не зная. Гипотеза не стала общепринятой, но сам эпизод существенен для понимания масштаба юбилейной работы. В неё входили не только программные речи и историософские эссе, но и исследования, решавшие частные филологические проблемы. Юбилей таким образом выступал стимулирующим поводом и организующим контекстом для широкого круга исследовательских и публикационных инициатив.

Их масштаб ретроспективно фиксирует сборник *Wege zu Vergil. Drei Jahrzehnte Begegnungen in Dichtung und Wissenschaft*[10]. В нём юбилейные статьи Курциуса и Вячеслава Иванова соседствуют с работами Т.С. Элиота, Вольфганга Шадевальдта, Вальтера Ф. Отто, Ханса Оппермана, Александра Шенка графа фон Штауффенберга, Рудольфа Борхардта, Рудольфа Александра Шрёдера, Карла Кереньи, Бруно Снелля и других авторов. Этот сборник представляет собой не просто антологию, но выступает как свидетельство произведённой к 1960-м гг. канонизации: юбилейный поворот 1930 г. в этом собрании текстов представлен как начало процесса возвращения Вергилия в поэзию, философию культуры и академическую науку.

[10] Wege zu Vergil 1966. Первое издание сборника вышло в 1963 г.; в настоящем исследовании учитывается издание 1966 г., представленное в использованном корпусе материалов.

Особое место в очерченной нами панораме занимает апрельский выпуск мюнхенского католического журнала *Hochland* за 1931 г. Его открывала публикация Теодора Геккера «Vergil», обозначенная как доклад (Vortrag); в том же номере Фридрих Фукс поместил обширный обзор юбилейной литературы «*Vergiliana*»[11]. Таким образом, интерпретация Геккером Вергилия исходно появилась в католической периодике, где взаимодействовала с работами Вальтера Вили, Эрнста Роберта Курциуса, Рудольфа Александра Шрёдера, Жерома Каркопино и Анри Жанмэра. Эта журнальная публикация позволяет точнее восстановить первоначальный контекст сочинения и реакцию ближайшей к Геккеру интеллектуальной среды.

Опубликованный в Hochland доклад «Vergil» тесно связан с книгой Геккера *Vergil: Vater des Abendlandes* — «Вергилий, отец Запада»[12], вышедшей в том же 1931 г. К особенностям композиции книги относятся имеющиеся повторы в изложении, что можно объяснить как авторской манерой Геккера, так и ее происхожением: в юбилейный год Геккер посвятил Вергилию несколько устных выступлений в Мюнхене, Цюрихе и Вене[13]. Геккер обратился к Вергилию не как профессиональный филолог-классик. Его занимала возможность увидеть в личности и творчестве римского поэта прообраз западного человека, а в созданном им мифе о Риме — основание будущего христианского Запада. Поэтому книга одновременно является истолкованием античного текста, исповеданием католического гуманизма и критикой интеллектуальных и политических соблазнов поздней Веймарской эпохи.

История переизданий, однако, показывает, что книжный текст не оставался неизменным. В первом издании 1931 г. и во втором издании / перепечатке 1933 г. сохранялся резкий выпад против перевода «Георгик» Рудольфа Александра Шрёдера: Геккер высмеивал такие словоупотребления, как *verneuen* («обновлять», искус-

[11] Haecker 1931A: 1-28. Fuchs 1931: 75-80.

[12] Haecker 1931B. Здесь и далее книга цитируется по изданию: Haecker 1935. Русский перевод цитируемых и пересказываемых пассажей выполнен нами; латинские цитаты сопровождаются соответствующими русскими переводами.

[13] Ziolkowski 1993: 49. Сообщение о выступлениях в Мюнхене, Цюрихе и Вене восходит у Циолковского к биографическим материалам Хинриха Зифкена: Siefken 1989.

ственная форма вместо обычного *erneuern*) и *unauskündbar* («невысказываемый», «неизречённый», искусственное образование вместо обычного *unsagbar*), и связывал их с профессиональной самоуверенностью филологов и библиофильской эстетикой мюнхенской *Bremer Presse*, выпустившей перевод Шрёдера. В позднейших изданиях пассаж был удалён.

Задача настоящего исследования состоит в том, чтобы реконструировать внутреннюю логику геккеровской апроприации Вергилия: показать, как его обращение в католичество и критика секулярной модерности — автономии субъекта, веры в прогресс и разрыва с христианской традицией — соединились с характерным для Геккера пониманием человеческой жизни как ответа на высшее призвание, с идеей Рима и христианским пониманием истории в образе Вергилия как «отца Запада». Такой подход позволит рассматривать юбилей 1930 г. в более широком горизонте, некогда определенном Ф.Ф. Зелинским формулой «древний мир и мы»: античное наследие не просто сохраняется, но всякий раз получает нового исторического владельца и новое нормативное значение.

Теодор Геккер: от критики модерности к Вергилию

К моменту появления книги Геккер был известен прежде всего как переводчик, эссеист и религиозный полемист. Он родился в 1879 г. в Эбербахе, небольшой швабской деревне в Вюртемберге. Сознание своего швабского происхождения он сохранял на протяжении всей жизни, связывая родную землю не только с немецкой литературой и философией, но и с памятью о Гогенштауфенах и средневековой империи. Эта укоренённость существенна для понимания употребляемого им понятия Abendland. «Запад» у Геккера не является отвлечённым обозначением европейской цивилизации: он имеет историческую географию и собственные места памяти. Одно из них — Ахен, каролингский центр возобновлённой на Западе империи. Утверждение Геккера о том, что в судьбе немецкого народа Ахен значит больше Веймара и Потсдама, противопоставляет римско-христианское измерение немецкой истории позднейшему национальному культу Веймарской классики (Гёте и Шиллер) и прусскому государственному мифу.

Геккер не принадлежал к университетской корпорации и не получил законченного классического или философского образования. Живя в молодости в Берлине, он изучал историю культуры,

всемирную историю, историю философии, французскую и древнескандинавскую литературы, греческую культуру; в круг его занятий входили также греческая культурная история и классическая филология — Платон, Софокл, Светоний и Вергилий[14]. Отсутствие академической выучки позднее определило как силу, так и уязвимость его книги о Вергилии. Геккер свободно соединял наблюдения над поэтическим текстом с философской антропологией, богословием истории и критикой культуры, создав не историко-филологическую монографию, а манифест о духовных основаниях Запада; отдельные исторические и филологические положения его книги подчинялись целостности историософской конструкции.

Эссеистическая форма и почти полное отсутствие ссылочного аппарата книги создают обманчивое впечатление спонтанного поэтико-богословского эссе. Между тем предваряющие её появление переводы и переписка демонстрируют, что Геккер откликается на текущие филологические, богословские и политические споры, перерабатывая их без явного обозначения источников. Поэтому задача нашего исследования состоит не только в изложении геккеровской интерпретации Вергилия, но и в восстановлении скрытой части её аргумента: круга чтения Геккера, его полемических адресатов и современного контекста отдельных формул.

Первый этап интеллектуальной биографии Геккера был связан с Сёреном Кьеркегором и инсбрукским журналом *Der Brenner*[15]. В 1913 г. Геккер опубликовал книгу *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* («Сёрен Кьеркегор и философия внутренней жизни»), а годом позднее — перевод кьеркегоровского сочинения «Два века», вышедший под названием *Kritik der Gegenwart* («Критика современности»). Переводы и сопровождавшие их эссе сыграли заметную роль в немецкой рецепции датского мыслителя. На страницах *Der Brenner* Геккер выступал также как сатирик и критик современной, преимущественно либеральной и нерелигиозной, литературной культуры; предметом его полемики

[14] Rowland 2023: 36.

[15] Название журнала представляло собой игру слов: оно отсылало к Бреннерскому перевалу, расположенному неподалёку от Инсбрука, где издавался журнал, и одновременно продолжало огненную метафорику журнала Карла Крауса Die Fackel («Факел»), служившего образцом для Der Brenner.

стал впоследствии и Версальский договор. Кьеркегор дал Геккеру язык, позволявший противопоставить обезличивающим силам эпохи индивида, стоящего перед Богом; кьеркегоровское требование экзистенциальной правдивости Геккер противопоставил риторике отвлечённых философских систем.

Собственные предисловия и послесловия Геккера позволяют точнее определить смысл этого посредничества. В книге *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* он подчёркивал, что мысль Кьеркегора невозможно без остатка пересказать в виде системы: серьёзный истолкователь в конце концов вынужден вручить читателю оригинальные книги и сказать: «Теперь читай!». Европа, по его словам, должна «неспешно впитать в себя» его наследие. Кьеркегор одним махом обессмертил датский язык и в идеале его следовало бы читать по-датски, как Платона — по-гречески. В то же время, в послесловии к *Kritik der Gegenwart* Геккер заявлял: «Немецкий дух имеет право на Кьеркегора» (*Der deutsche Geist hat ein Recht auf Kierkegaard*), поскольку образование датского мыслителя было «насквозь немецким», а немецкий язык, уже доказавший способность усвоить Шекспира, способен понять и передать Кьеркегора. Тем самым культурное право на апроприацию Кьеркегора обосновывается двойным родством — генеалогией идей и выразительными возможностями принимающего языка; при этом присвоение не должно уничтожать инаковость автора и его собственного языка[16].

Предисловие Геккера к «Религиозным речам» (*Religiöse Reden*, 1922) даёт этой практике собственное имя. Цитируя Кьеркегора, Геккер утверждает: «Смысл заключается в усвоении» (*Die Bedeutung liegt in der Aneignung*), где *Aneignung* означает не внешнее заимствование, а внутреннее присвоение истины. Ни восхищение, ни порицание, ни простое узнавание себя в зеркале ещё не являются усвоением; подлинная *Aneignung* совершается читателем как его «победоносная самоотдача» (*siegreiche Hingebung*), отвечающая на «радостную самоотдачу» книги. Апроприация оказывается здесь не захватом неподвижного объекта, а событием встречного преобразования. Именно эта модель позднее определяет отношение Геккера к Вергилию: античный поэт вводится в христианский

[16] Haecker 1913: 5-7; Kierkegaard 1914: 61-62.

Запад, но одновременно заставляет нового читателя изменить собственное историческое самопонимание[17].

Второй решающий ориентир Геккер обрёл в творчестве Джона Генри Ньюмана. В 1920 г. он приступил к переводу книги Ньюмана *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* («Опыт в помощь грамматике согласия»)[18], а вскоре — 5 апреля 1921 г. — и сам был принят в Католическую церковь[19]. У Ньюмена Геккер нашёл три взаимосвязанные идеи: различение отвлечённого признания догмата и его живого, личного усвоения; понимание совести как способности распознавать нравственную истину; наконец, убеждение, что индивидуальный акт веры обретает полноту внутри объективной церковной традиции. Движение Геккера «от Кьеркегора к Ньюману» означало не замену одного учителя другим, но соединение двух измерений христианского существования: личного решения и сверхличного предания, внутреннего свидетельства и исторической формы. Современник Геккера Карл Даллаго опасался, что католическая апологетика заслонит в Геккере прежнего истолкователя Кьеркегора[20]; сам же Геккер пытался примирить кьеркегоровское требование, согласно которому человек должен лично отвечать за свою веру перед Богом, с католическим признанием объективного авторитета Церкви и традиции. Это примирение было для него не только богословской позицией, но и герменевтическим принципом: мысль нельзя отделять от личного свидетельства, а учение — от духовной формы жизни его носителя.

---

[17] Kierkegaard 1922: III-V.

[18] В своем труде Ньюмен исследует то, каким образом человеческий разум приходит к убеждённости — в науке, повседневной жизни, нравственном выборе и религии. «Грамматика» в заглавии означает описание устройства и закономерностей акта согласия (assent), где согласие — это безусловное признание истинности суждения (proposition), утверждающего нечто о реальности («Бог существует»; «Бог троичен»; «Христос воскрес»). Ньюмен различает два вида согласия: понятийное согласие (notional assent) — признание отвлечённого положения; реальное согласие (real assent) — живое признание конкретной реальности, затрагивающее всего человека и способное направлять его поступки.

[19] Biemer 2000: 412-431, особенно 413-419; Rowland 2023: 35-66.

[20] Dallago 1922: 177.

В послесловии к переводу Ньюмена *Philosophie des Glaubens* («Философия веры») Геккер распространяет этот принцип на фигуру христианского мыслителя как целостной личности. Он считает «почти абсурдным» расчленять Паскаля, Кьеркегора или Ньюмена на приемлемую рациональную и неприемлемую религиозную части: личность органически срослась со своей мыслью, а «дело христианства решается в ещё большей степени личностями, чем системами».

В случае Ньюмена этот принцип получает ещё одно значение. Ньюмен важен для Геккера не только как католический авторитет, но и как пример того, как универсальная церковная истина может быть усвоена в национально и исторически определённой форме. Он, по словам Геккера, вернул голос «партикулярности английского, англосаксонского и, в более широком смысле, германского духа» — тому, что в нём «по Божией воле оригинально» и составляет «новую музыку», хотя она послушна «вечному канону небесной гармонии».

Универсальное единство, следовательно, не стирает национальной особенности, но вводит её в высший порядок. Так возникает ещё одна предпосылка позднейшего понимания Вергилия как отца Запада: римская и италийская определённость поэта сохраняется, становясь основой его сверхнационального христианского значения.

В том же тексте Геккер пользуется почти военной лексикой апроприации. По его мнению, Ньюмен с приязнью усваивал мысли благочестивых протестантов и тем самым помогал Католической церкви «собирать» созданные за её видимыми пределами произведения, ценности и идеи. Церковь названа «великой завоевательницей» (*die große Eroberin*), которой в конце концов должно достаться как добыча всё «подлинное золото истины», где бы оно ни было добыто, поскольку она является его законной хранительницей и собственницей. Эти формулы почти буквально проясняют его позднейшую «битву за тело героя» в споре о том, кому принадлежит обнаруженное в языческой поэзии золото истины. Вместе с тем Геккер оговаривает этическое условие такого присвоения: обладание нетленной жемчужиной не даёт права завидовать чужим сокровищам, умалять их ценность или отрицать место их происхождения[21].

Наконец, Геккер признавался, что книга Ньюмена могла стать необходимым звеном в цепи, приведшей его самого, и способной привести других ищущих, к «целой, полной и авторитетной ис-

[21] Newman 1921: 442-447.

тине». Перевод здесь является одновременно актом собственного обращения и способом включить немецкого читателя в ту же цепь посредничества[22].

В послесловии к своему немецкому переводу *An Essay on the Development of Christian Doctrine* Ньюмена (*Die Entwicklung der christlichen Lehre*, «Развитие христианского учения», 1922) Геккер делает выпад против Шпенглера. Применительно к шпенглеровским аналогиям он замечает, что аналогия необходима как орудие опосредованного познания, но законна лишь после того, как явлению позволили высказать себя из собственной природы. В *Закате Европы* Геккер видел пример «тотально извращённого порядка»: жизнь, становление и гибель культуры, принадлежащие сфере духа, ошибочно приравниваются к вегетативной жизни растения. Даже самая тесная аналогия, возражал он, не отменяет онтологической инаковости культуры и её собственных законов. В этом смысле полемика со Шпенглером заранее задаёт и методологический горизонт позднейшей книги о Вергилии: римского поэта нельзя дедуцировать из готовой морфологии «фаустовской» культуры; сначала должен заговорить сам феномен Вергилия.

Переводческая деятельность Геккера не ограничивалась Кьеркегором и Ньюманом. Существенное место в ней занимал английский католический поэт Фрэнсис Томпсон, чья религиозная лирика давала ещё один пример соединения личного опыта, страдания и объективной истины веры. Работа переводчика была для Геккера формой интеллектуального ученичества: переводимый автор не оставался внешним предметом, но становился собеседником и входил в собственный язык эссеиста. Этим объясняется и тесная связь его переводов с сопровождавшими их полемическими статьями. Конкретным свидетельством служит подготовленное Геккером издание трёх текстов Фрэнсиса Томпсона: эссе о Шелли, стихотворения *A Corymbus for Autumn* (*Ein Korymbos für den Herbst*) и поэмы *The Hound of Heaven* (*Der Jagdhund des Himmels*, 1925): переводы сопровождались его собственным эссе «О Фрэнсисе Томпсоне и искусстве слова». Философия поэтического высказывания, разработанная в переводе и эссе Геккера, будет продолжена им в книге о Вергилии[23].

[22] Newman 1922: 452-464, особенно 452-459, 463-464.
[23] Thompson 1925.

Ойген Блессинг подтверждает эту генеалогию в посвященной Геккеру монографии: эссе Геккера «О Фрэнсисе Томпсоне и искусстве слова» он называет «увертюрой» — скорее предвосхищением, чем предварительным упражнением — к главным книгам Геккера. Блессинг определяет язык как преимущественное «тело духа»: именно в языке — в его тоне, чувственно ощущаемой форме и внутренней простоте — этот дух впервые становится различим. Для Геккера слово не является нейтральным носителем готовой мысли. Мысль онтологически первична, но растёт, освобождается и восходит к новым высотам лишь в речи; язык деятельно участвует в её осуществлении[24].

Эта философия языка соединена с моделью христианской апроприации. В эссе о Томпсоне Геккер называет его не просто поэтом «возвращения к природе», но поэтом «возвращения к Богу», который при этом не перестаёт быть поэтом природы. Тем самым чувственная и словесная форма не отбрасывается, а возвращается к Творцу: мир раскрывается как уже несущий в себе возможность литургической хвалы. Та же структура определит работу Геккера с Вергилием: языческое поэтическое «тело» сохраняется, но получает место в христианской телеологии Запада[25].

Публикации в *Der Brenner*, о которых говорилось выше, ввели Геккера в широкое интеллектуальное сообщество, сложившееся вокруг Людвига фон Фиккера, основавшего журнал и издававшего его с 1910 по 1954 гг. После Первой мировой войны журнал постепенно превращался из литературно-экспрессионистского и сатирического издания в орган религиозной и философской мысли. В центре оказались вопросы христианства, Церкви, личной ответственности, языка и духовного кризиса современной культуры. Наиболее интенсивный период сотрудничества Геккера с *Der Brenner* пришёлся на 1914–1923 гг. Через Геккера в журнал вошли Кьеркегор, Ньюмен и Фрэнсис Томпсон. Путь Геккера от сатирической критики современности к христианской философии во мно-

[24] Blessing 1959: 22-26, 88-91; Thompson 1925: 68-72, 77. Блессинг называет язык «телом духа» и связывает геккеровское различение подлинного и неподлинного с тоном и чувственной формой речи. О немецкой традиции споров между инструментальным пониманием языка и признанием его конститутивной роли в мышлении см.: Cloeren 1988: 2-4.

[25] Thompson 1925: 92-96.

гом совпал с эволюцией самого журнала. Католицизм Геккера поэтому не возник внезапно после обращения, но был подготовлен многолетней работой в среде, двигавшейся от экспрессионистской критики культуры к христианскому осмыслению кризиса Европы. При этом Геккер не примкнул ни к одной философской школе: его место определялось прежде всего деятельностью переводчика, религиозного эссеиста и критика культуры[26 / 27].

Переводя Кьеркегора, Геккер стремился не просто познакомить немецкого читателя с отдельными его сочинениями, но ввести в немецкую культуру весь кьеркегоровский способ мышления и письма, отражающийся также в выборе литературных жанров и критике современной эпохи. Подобный метод определяли как «мобилизацию целостного автора»[28]. И тот же подход приложим к работе Геккера над Вергилием: предметом апроприации становится не набор отдельных поэтических мест, а цельная фигура *vates*, чья жизнь, стиль, нравственный облик и историческая судьба должны совместно свидетельствовать об истине Запада. Отсюда проистекает характерная особенность книги «Вергилий — отец Запада» — биография поэта, истолкование латинских слов, философская антропология и католическая история спасения не разведены по дисциплинарным разделам, но составляют единый акт авторского свидетельства.

Как сказано, обращение Геккера к Вергилию — как и его движение к католицизму — не было одномоментным. Архив *Der*

[26] Образцом для Фиккера служил венский журнал Die Fackel Карла Крауса, с которым Фиккера связывали личные отношения. Отсюда — полемическая резкость раннего Der Brenner, внимание к языку, критика журналистской риторики и культурного лицемерия. Главным литературным открытием Фиккера стал Георг Тракль. Фиккер печатал его стихи, поддерживал поэта материально и лично, а после его смерти способствовал сохранению и изданию наследия. Важной была и связь Фиккера с Людвигом Витгенштейном. В 1914 г. Витгенштейн передал ему значительную сумму для распределения между нуждавшимися австрийскими писателями и художниками; среди получателей были Тракль, Рильке, Карл Даллаго, Эльза Ласкер-Шюлер и другие. Позднее Витгенштейн обсуждал с Фиккером возможность публикации «Логико-философского трактата».

[27] Rowland 2023: 35-66.

[28] Kleinert 2013: 91-114, особенно 93-99.

Brenner обнаруживает законченную последовательность. В 1920 г. журнал опубликовал геккеровский перевод IV эклоги. В конце перевода имелось указание: *Für Richard Seewald übersetzt / von Theodor Haecker* («переведено Теодором Геккером для Рихарда Зеевальда»), связывавшее перевод с художником Рихардом Зеевальдом. В 1923 г. вышел перевод всего корпуса *Буколик* Вергилия с ксилографиями Зеевальда; из этого издания *Der Brenner* перепечатал VI и X эклоги — «Силена» и «Галла»[29]. Наконец, в 1932 г., после выхода *Vergil: Vater des Abendlandes*, Геккер вернулся в журнал с самостоятельным текстом «Размышления о *Вергилии, отце Запада*» (*Betrachtungen über Vergil, Vater des Abendlandes*). Зрелая концепция геккеровского «Вергилия» была, следовательно, не внезапным юбилейным обращением к римскому поэту, а итогом по меньшей мере десяти лет работы с его текстами[30].

Особенно показателен перевод IV эклоги (1920 г.): Геккер сохраняет языческую образность, но отдает предпочтение немецкой религиозно-библейской лексике, так что становится отчётливо слышим пророческий и эсхатологический потенциал текста. Латинское *perpetua solvent formidine terras* («освободят земли от вечного страха») передано как *aus unaufhörlichen Aengsten erlösen die Länder* («избавят земли от нескончаемых страхов»): при этом христианское смещение возникает не столько в переводе *perpetua* как

[29] Для издания геккеровского перевода *Буколик* Вергилия (*Bucolica — Hirtengedichte*, 1923) Зеевальд создал 20 гравюр на дереве. С Геккером художника связывала личная и духовно-интеллектуальная дружба: Зеевальд написал текст «*Abschied von Theodor Haecker*» для послевоенного выпуска *Der Brenner*; он же подготовил предисловие к геккеровскому *Der Buckel Kierkegaards* («Горб Кьеркегора», 1947). См.: Haecker 1947в: 7-8. Позднее Зеевальд вспоминал, что Геккер стал для него «учителем по образцу Сократа».

[30] Haecker 1920с: 401-403; Haecker 1923с; Haecker 1923а: 43-47; Haecker 1932: 3-31. Публикация 1923 г. снабжена указанием: *Mit Genehmigung des Euphorion-Verlag in Berlin aus „Die Hirtengedichte des Vergil“, übersetzt von Theodor Haecker. Mit Zeichnungen von Richard Seewald* («с разрешения берлинского издательства Euphorion — из книги “Пасторальные стихотворения Вергилия”, переведённой Теодором Геккером, с рисунками Рихарда Зеевальда»); следовательно, VI и X эклоги были перепечатаны из отдельного издания, а не впервые опубликованы в журнале. О ранней переводческой работе Геккера см. также: Tomko 2018: 27-31.

unaufhörlich, сколько в выборе глагола *erlösen*, который вводит оттенок сотериологического освобождения. Формула *priscae vestigia fraudis* («следы древнего обмана») становится *Flecken der uralten Sünde* («пятна древнейшего греха»): вместо более нейтральных «следов древнего обмана» или «древней вины» появляется прямо названный *Sünde*, да ещё как *uralte Sünde*. Наконец, *occidet et serpens* («и змей погибнет») переводится как *Sterben wird auch die Schlange* («умрёт и змей»): латинский *serpens* в контексте геккеровской IV эклоги легко считывается уже не как мифологическая змея золотого века, а как библейский змей, обречённый на поражение. В соседстве с младенцем, новым веком и древней «Sünde» образ змеи открывается для христианской типологии. Это ещё не прямое отождествление Вергилия с христианским пророком, но уже тот модус перевода, который в 1931 г. получит понятийное выражение в геккеровском понятии об «адвентистическом язычестве»[31].

Совокупность трёх эклог Вергилия в переводе Геккера, напечатанных в *Der Brenner*, очерчивает будущую проблематику его книги «Вергилий, отец Запада»: IV эклога открывала пророческое и адвентистское измерение, VI — космогонию и связь поэзии с происхождением мира, X — страдание, любовь и судьбу поэта. Хотя выбор эклог мог диктоваться редакцией, а не представлять авторскую программу, эти публикации показывают, какие стороны Вергилия уже в начале 1920-х гг. интересовали автора «Вергилия, отца Запада».

Не менее важно, что обращение к Вергилию происходило одновременно с критикой современных форм политического «римлянства». В открывавших выпуск 1923 г. «Заметках», в разделе «Зверь» (*Die Bestie*), Геккер связывал обожествление государства

[31] Haecker 1920c: 401-403. Издание 1923 г. нам недоступно; мы обращались к латинско-немецкому изданию Haecker 1953, которое сохраняет рисунки Зеевальда, что может косвенно свидетельствовать в пользу точного воспроизведения текста и оформления 1923 г. Сопоставление его с журнальными публикациями в *Der Brenner* выявляет наличие редактуры: *erhabene Folge* (1920) заменено на *erhabene Ordnung*, *Fang an, kleiner Knabe* — на *Wachse nun, kleiner Knabe*, *neun Monde* — на *zehn Monde lang*, *Alles besieget die Liebe* — на *Alles besieget der Eros*. Поздняя форма перевода местами классически точнее. Впрочем, эта стилистическая правка не влияет на нашу реконструкцию взглядов Геккера начала 1920-х гг.

с превращением человека в зверя и резко выступал против Муссолини, Гитлера, Людендорфа и Шпенглера[32]. Муссолини представал гротескным имитатором цезаризма, тогда как Шпенглер — интеллектуальным поклонником политической бестиализации[33]. Такое соседство текстов существенно для последующего понимания геккеровского *imperium*: его обращение к Риму нельзя безоговорочно отождествлять ни с фашистским культом римского величия, ни с апологией самодовлеющего государства.

Эта позиция сложилась задолго до 1923 г. В годы Первой мировой войны Геккер критиковал немецких «вождей духа» и националистическую мобилизацию культуры; в послевоенном «Взгляде на современность» (*Ausblick in die Zeit*) — абстрактное государство, превращающее людей в «человеческий материал», прусский милитаризм и союз «трона и алтаря»[34]. В «Набросках и выпадах» (*Einfälle und Ausfälle*) непосредственным объектом его сатиры стал Шпенглер и предложенная им морфология культур[35]. Наконец, в «Изменении трагического» (*Wandel der Tragik*) Христос был представлен не только как исполнение иудейского Закона, но и как «полнота трагедии (эллинства)»[36]. Здесь уже намечен характерный для зрелого Геккера способ включения античности в христианскую историю: христианство не уничтожает достигнутое языческим миром, но исполняет его.

Антимодернистская позиция Геккера, следовательно, не сводилась к немецкому национальному консерватизму. Он не прини-

[32] Haecker 1923в: 9-19, здесь 9-14.

[33] Согласно Геккеру, Муссолини, Гитлер и Людендорф представляли практическую политику силы: Муссолини — театрализованный цезаризм и фашистское государство; Гитлер — националистическую мобилизацию масс; Людендорф — милитаризм и политическое продолжение военной власти. Шпенглер давал «бестиализации» интеллектуальный язык: в книге «Человек и техника» (Der Mensch und die Technik, 1931) он прямо определял человека как хищника (Raubtier) и различал «этику хищников» и «этику травоядных». Жизнь описывалась им через борьбу, власть, победу, подчинение и способность повелевать. В «Закате Запада» приближающаяся эпоха цезаризма также представала исторически неизбежной стадией цивилизации. См.: Spengler 1931.

[34] Haecker 1915: 129-187. Haecker 1919: 72-79.

[35] Haecker 1920а: 230-237.

[36] Haecker 1920в: 272-284, здесь 272-273.

мал ни либеральной веры в прогресс, ни националистического ответа на кризис модерности. В ранней статье «Усталая назарейская душа» (*Die müde Nazarenerseele*) он защищал Достоевского от автора *Neue Rundschau*, объявившего русского писателя исторически преодолённым[37]. Этот эпизод не позволяет без оговорок включать Геккера в круг католических авторов, которые позднее противопоставляли «романский» Запад славянскому Востоку и видели в Достоевском источник разложения европейского порядка. Для раннего Геккера русский писатель был, напротив, союзником в борьбе против самодовольной либеральной культуры.

Таким образом, книга 1931 г. не была случайным вторжением религиозного публициста в область классической филологии. К её появлению вели многолетняя работа над Кьеркегором и Ньюменом, размышления о соотношении античности и христианства, критика национализма и государственного абсолютизма, защита Достоевского и собственный перевод Вергилия. В межвоенные годы постепенно изменилось и место Геккера в немецкой периодике: сохраняя связь с *Der Brenner*, он всё теснее сближался с мюнхенским католическим журналом *Hochland* и кругом католической культурной критики. Частный полемический импульс книге сообщало и соперничество с протестантским переводчиком Рудольфом Александром Шрёдером; однако спор о переводе был лишь одним из поводов, а не смысловым центром сочинения. Юбилей Вергилия дал внешний повод для объединения уже сложившихся мотивов в единую историософскую конструкцию.

Показательно, что уже в одной из первых посмертных оценок наследия Геккера Ойген Блессинг назвал *Vergil. Vater des Abendlandes* («*Вергилий. Отец Запада*») его «величайшим и наиболее долговечным произведением» и объединил книгу с *Was ist der Mensch?* («*Что есть человек?*») и *Schöpfer und Schöpfung* («*Творец и творение*») как с тремя главными трудами, закладывающими основания задуманной Геккером *Summa* христианской философии. В развёрнутом виде это понимание было представлено Блессингом в монографии *Theodor Haecker: Gestalt und Werk* («*Теодор Геккер: облик и творчество*», 1959). Такая оценка существенна: труд о Вергилии воспринимался ближайшей историографией не как

[37] Haecker 1914: 611-614.

юбилейная периферия, а как исходное и центральное выражение всей философской программы автора[38].

Полемика Геккера со Шрёдером при этом обнаруживает не только различие, но и скрытую общность позиций. Оба переводчика, как и Вальтер Вили, ставили IV эклогу в центр обновлённого немецкого чтения Вергилия. Предположение, что резкость Геккера отчасти объяснялась литературным соперничеством, остаётся гипотезой; более проверяемо наблюдение над самими переводами. При сопоставлении строк *Ecl.* I.38-39 геккеровский вариант оказывается более идиоматичным, непосредственным и близким к латинскому тексту, чем перевод Шрёдера. Поэтому спор нельзя рассматривать только как конфессиональную декларацию: за ним стояла реальная переводческая практика, предшествовавшая книге 1931 г.[39].

Сам Геккер неоднократно определял эту позицию формулой *wir sind Hierarchisten*, «мы иерархисты». Человек, согласно ей, не может получить окончательного определения из самого себя: ответ на вопрос о человеке даётся сверху, в Откровении и установленном Богом порядке. Свобода не тождественна произвольному самоосуществлению, но становится возможной внутри *ordo* и посредством него. В книге *Was ist der Mensch*? хаос современного века связывался с субъективным разумом, повреждённой волей и утратой любви, а спасение философии — с первенством мысли над самодовлеющим действием, теории над практикой и Логоса над фаустовским деянием. Именно здесь находится антропологическая предпосылка книги о Вергилии: послушание Энея судьбе, его *pietas* и отказ от индивидуального самоутверждения образуют антифаустовский образ человека — не титана, создающего себя собственным актом, но призванного — принимающего миссию и осуществляющего свободу как верность предназначению.

Полемика со Шпенглером составляет не внешний фон, а одну из исходных установок «Вергилия, отца Запада». Уже во введении Геккер отвергает шпенглеровскую концепцию замкнутых историко-антропологических типов, превращающую «первобытного», «магического», «средневекового» или «фаустовского» человека в не способные понять друг друга «монады без окон». Этому подходу Геккер

[38] Blessing 1957: 186-194, здесь 190-193; Blessing 1959.

[39] Ziolkowski 1993: 76-85, особенно 79-84. Гипотезу о литературном соперничестве см. 83; сопоставление переводов Ecl. I.38-39; 39-84.

противопоставляет представление о единстве и неизменности человеческой природы: исторические и культурные различия не отменяют того, что человек во все эпохи остаётся человеком. Его частичным союзником здесь выступает Макс Шелер: разделяя современный интерес к антропологическим типам и, по оценке Геккера, нередко заблуждаясь в частностях, он всё же сохранял представление о неизменном существе человека и его месте в порядке бытия[40].

Десятилетием ранее сходный спор со Шпенглером разворачивался в русской религиозно-философской мысли. В московском сборнике «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (1922) Николай Бердяев противопоставлял шпенглеровскому «языческому партикуляризму» христианское открытие единого человечества и единой всемирной истории; культуры и расы у Шпенглера, писал он, превращаются в «замкнутые монады с замкнутой судьбой»[41]. Яков Букшпан, реконструируя ту же установку, подчёркивал, что у Шпенглера исчезают человечество как субъект истории, единство исторического процесса и общечеловеческая этика. Эта параллель между подходами Геккера и русских авторов демонстрирует актуальность вопроса о том, можно ли признать историческое своеобразие культур, не отказавшись от единства человека и смысла всемирной истории. Геккеровский образ Вергилия как «отца Запада» был одним из ответов на этот вопрос[42].

Иерархизм Геккера вызывал возражения и внутри христианской мысли. Николай Бердяев, рецензируя *Was ist der Mensch*?, признавал его одним из наиболее интересных католических писателей современной Германии, но упрекал в чрезмерно резкой реакции против германской мистики и философии — от Экхарта до Шелера (здесь проявились собственные симпатии Бердяева к ми-

[40] Haecker 1935: 13-23, 84-85.

[41] Показательно почти буквальное совпадение лейбницианской метафорики у Бердяева и Геккера. Бердяев называл шпенглеровские культуры «замкнутыми монадами с замкнутой судьбой», тогда как Геккер говорил о непреодолимо различных исторических типах как о «монадах без окон». Вероятно, оба автора независимо воспользовались общеизвестным образом из § 7 лейбницевской «Монадологии», применив его к шпенглеровскому представлению о замкнутости культур.

[42] См.: Бердяев 1922: 55-72; Букшпан 1922: 73-95; ср. также: Франк 1922: 34-54.

стицизму). Кроме того, в геккеровском учении о неизменном порядке, полагал Бердяев, авторитет получает примат над свободой, а всякое движение «снизу» рискует быть истолковано как хаос. Этому русский мыслитель противопоставлял двойное, богочеловеческое движение сверху и снизу и защищал человеческое творчество. Его отклик существен и для понимания геккеровского Энея: является ли послушание судьбе осуществлением личности или ограничением творческой свободы? Геккер выбирает первое, сознательно противостоя как идеализму, так и модернистскому культу автономного творчества[43].

В книге *Vergil: Vater des Abendlandes* Геккера интересовало не столько историческое восстановление мировоззрения римского поэта, сколько влияние Вергилия на последующую историю Запада. Автор намеренно читал языческого поэта из перспективы христианского мировоззрения, усматривая в его творчестве природные потенции, которые полностью раскроются лишь после Откровения. Поэтому центральное для книги определение Вергилия как «язычника Адвента» обозначает не виртуальное обладание христианской истиной, а положение поэта внутри исторического ожидания, когда содержание грядущей веры ещё неизвестно, но язык для её восприятия уже подготовлен[44].

Вестбрёк, рассматривавший книгу Геккера в связи с «Историософией Вергилия» Вячеслава Иванова, сводит эту конструкцию к понятию «вергилиевского человека» (der vergilische Mensch). Его прототипом является Эней — человек, принимающий решение судьбы, исполняющий возложенную на него задачу и подчиняющий личное желание небесному предназначению. Такой герой противопоставлен «фаустовскому», или титаническому, человеку. Однако деятельное самоутверждение не просто отвергается Геккером как черта европейского характера: оно лишается права определять человека Запада в целом. Вергилий становится «отцом Запада» потому, что создаёт не национальный характер и не отвлечённый нравственный образец, но тип человека, соединяющего призвание, надежду и послушание судьбе[45].

[43] Бердяев 1935: 86-89.

[44] Геккер употребляет выражение adventistischer Heide: Haecker 1935: 27-29.

[45] Вестбрёк 2008: 135-152, здесь 141-142. Ср.: Haecker 1935: 18-23,

Книга «Вергилий, отец Запада» быстро вышла за пределы немецкой аудитории. В истории модерной рецепции Вергилия она считается, вероятно, самой популярной книгой о поэте, появившейся в юбилейную эпоху, и наиболее известным сочинением самого Геккера[46]. За немецким изданием 1931 г. последовали английский перевод 1934 г., французский и итальянский переводы 1935 г., нидерландский 1942 г. и испанский 1945 г.[47]. Вестбрёк помещает её воздействие в широкий ряд последующих обращений к Вергилию, кульминацией которого стала «Смерть Вергилия» Германа Броха[48].

Геккер как христианский истолкователь Вергилия

Как мы видим, обращение Геккера к Вергилию было подготовлено всей его интеллектуальной биографией: работой над Кьеркегором и Ньюменом, переходом в католичество, критикой самодовлеющего государства и переводом «Буколик». Рассмотрим метод, посредством которого римский поэт был включён Геккером в христианскую историю Запада. *Vergil: Vater des Abendlandes* представляет собой не историко-филологическую монографию, но своего рода *carmen jubilaeum* — юбилейную хвалу Вергилию и вместе с тем опыт католического богословия культуры. Геккер не скрывает конфессиональной точки зрения и не считает её препятствием.

80-103. О последующей литературной рецепции см.: Broch 1945; Ziolkowski 1993: 49, 203-222. Ср. также: Spengler 1918–1922. Полемика с понятием «фаустовского человека» прямо обращена к Шпенглеру: Haecker 1935: 84-85; ср. также вступительную полемику против замкнутых историко-антропологических типов: Ibidem: 13-23. Своеобразным поздним эхом геккеровской формулы можно считать заглавие книги В.Н. Топорова, хотя её исследовательская перспектива и метод существенно отличаются от историософии Геккера и говорить о прямой зависимости здесь нет оснований: Топоров 1993.

[46] Ziolkowski 1993: 25, 49. О немецких переизданиях геккеровского перевода «Буколик» и его послевоенном объединении с книгой «Вергилий, отец Запада» см. также: Ibidem: 250-251, n. 12.

[47] Vallortigara 2017: 24-30.

[48] Вестбрёк 2008: 141-142; Broch 1945; Ziolkowski 1993: 49, 203-222. Для русского читателя книга Геккера осталась практически неизвестной. Настоящее исследование опирается на немецкий текст третьего издания 1935 г. (приводимые Геккером латинские цитаты сопоставлены с существующими русскими переводами Вергилия).

Напротив, именно принадлежность к продолжающейся христианской традиции должна, по его убеждению, открыть в Вергилии то, что остаётся недоступным для секулярной истории литературы.

Специфика такого подхода отчётливо обнаруживается при сопоставлении с почти одновременно вышедшей книгой Робера Бразийяка *Présence de Virgile*. Один и тот же поэт мог быть присвоен как предтеча фашистского порядка и как провозвестник христианского Запада; позднейшая судьба авторов ещё резче выявила расхождение между профашистским Бразийяком и участником антинацистского сопротивления Геккером. Такое соседство не снимает политической двусмысленности отдельных геккеровских формул, но предостерегает от сведения всякого разговора об империи и порядке к единственной идеологической позиции[49].

Ещё до или одновременно с выходом *Vergil: Vater des Abendlandes* Геккер представил читателям основные положения книги на страницах журнала *Hochland* — в программной публикации «Vergil» (апрель 1931), где уже звучали мотивы Вергилия как преддверия христианского Рима, *anima Vergiliana* и западной преемственности от Рима к Ахену. В заключительной части журнальной публикации Геккер говорит о себе, что он проповедует *in partibus infidelium*, «в землях неверующих»[50]. Современный немецкий читатель, пишет он, если вообще способен различить Вергилия сквозь туман текущей литературы, видит в нём меньшее светило, светящее отражённым светом гомеровского солнца. Этой «печальной астрономии» Геккер противопоставляет общеевропейское знание о Вергилии как о звезде первой величины. Упадок его авторитета объясняется не тем, что померк сам поэт, но дефектом зрения немецкой культуры. Подобная риторика заранее определяет характер книги: речь идёт не о нейтральном описании завершившейся античной эпохи, а о восстановлении ныне утраченной способности видеть.

Так понятая задача предполагает особую концепцию исторической объективности. Геккер резко возражает против представления, будто беспристрастие достигается устранением веры, метафизических предпосылок и личной причастности к предмету. Исто-

[49] Ziolkowski 1993: X-XI, 38-52. Ср.: Brasillach 1931; Haecker 1931в.
[50] Haecker 1931а: 1-28, здесь 23-24; Haecker 1935: 127-128.

рик Средневековья, не понимающий изнутри веры, составлявшей духовное содержание этой эпохи, описывает, по Геккеру, внешние следствия, но не касается «сердцевины вещей». Достоверное понимание возникает не из полной невовлечённости и не из принципиально невозможной свободы от предпосылок, а из полноты участия в исследуемой духовной реальности. Это может представиться отвержением исторической объективности. Однако у Геккера оно означает не отказ от неё, а критику мнимой нейтральности: секулярная перспектива тоже имеет свои предпосылки и не должна выдаваться за беспредпосылочный взгляд *sub specie aeternitatis*.

Отсюда следует и сознательно христианский характер предпринятой им апроприации. Геккер не утверждает, что Вергилий обладал содержанием христианского Откровения до Христа. Он читает языческого поэта из перспективы последующего исполнения и тем самым обнаруживает в античной поэзии формы ожидания, которые получили смысл внутри христианской истории. Подобный приём принадлежит давней традиции. Уже ранние христианские апологеты представляли истинное в греческой философии либо как заимствованное из более древней еврейской мудрости, либо как частичное предвосхищение полноты истины. Климент Александрийский мог называть эллинских философов «ворами и разбойниками», присвоившими части учения пророков, но одновременно включал добытое ими знание в христианскую систему[51]. В этом смысле книга Геккера продолжает один из устойчивых механизмов европейской культуры: чужое наследие сохраняется посредством переистолкования, которое изменяет его место в истории и присваивает ему новое телеологическое назначение[52].

Однако христианская традиция допускала не только включение Энея в предысторию христианской добродетели, но и суд над ним из перспективы Евангелия. В трактате *De otio religioso* («О религиозном уединении») Петрарка, комментируя обращённые к Асканию слова *disce, puer, virtutem ex me* («учись, отрок, доблести у меня»), спрашивал, какой именно добродетели может научить Эней: предательству родины, жертвоприношениям демонам или

[51] Clem. Alex. Protr. 6.70.1; Strom. I.17.87.2; VI.4.35.1. Рус. пер. см.: Братухин 2006.

[52] О различных формах культурного присвоения см.: Петров 2018: 569-581; Петров 2015а: 56-75.

доблести, не знающей кротости и смирения. Энею он противопоставлял Христа — истинного Отца и Учителя, заповедавшего быть *mites et corde humiles* («кроткими и смиренными сердцем»). Тем самым вергилиевский *pius Aeneas* мог оказаться с христианской точки зрения недостаточно *pius*. Этот пример особенно важен для оценки Геккера: он продолжает не христианскую традицию вообще, но выбирает внутри неё благоприятную Вергилию линию, в которой римская *pietas* получает христианское исполнение, а не опровержение[53].

Однако именно здесь обнаруживается принципиальная двойственность его метода. Христианская перспектива позволяет Геккеру связать отдельные мотивы Вергилия с долговременной историей Запада и увидеть их действие за пределами августовской эпохи. Вместе с тем перспектива исполнения способна устранить историческую дистанцию между языческим поэтом и христианским истолкователем. Поэтому вопрос состоит не в том, допустимо ли вообще христианское прочтение Вергилия, — оно само является важным фактом истории рецепции, — но в том, где Геккер реконструирует потенциально присутствовавшие смыслы текста, а где последующая традиция начинает говорить вместо самого Вергилия.

От филологического комментария к созерцательному истолкованию

Композиция книги соответствует этой установке. Геккер нередко избирает полустих или краткую формулу Вергилия, помещает её в начале главы и разворачивает вокруг неё пространное истолкование. Слово античного поэта становится не столько объектом последовательного филологического комментария, сколько исходной точкой *theoria* — созерцательного узрения, при котором часть должна открыть духовный смысл целого. Таковы его рассуждения о *pietas*, *fatum*, *labor*, *res* и *lacrimae rerum*. Филологическая семантика служит здесь началом движения, которое завершается антропологическим или историософским выводом.

Подобная техника сближает Геккера с некоторыми формами христианской экзегезы, где краткий стих Писания становился предметом богословского узревания и толкования. Типологическую параллель можно провести и с философским истолкованием

[53] Kallendorf 2007a: 37-39. Петрарка цитирует Aen. XII.435 и противопоставляет добродетели Энея христианской кротости и смирению.

поэтического слова у геккеровского земляка-шваба — Мартина Хайдеггера, в частности с его развёртыванием философских конструкций на основании толкований отдельных строк Гёльдерлина. Речь не идёт о зависимости одного автора от другого: общим является убеждение, что поэтическое слово содержит смысловой избыток, который не исчерпывается историко-грамматическим объяснением. Различие, однако, существенно. Хайдеггер стремится расслышать в слове событие бытия, тогда как Геккер помещает его в заранее признаваемый порядок творения, грехопадения и искупления.

С этой герменевтикой связано стремление Геккера привести далёкое прошлое в присутствие. Вергилий для него не свидетель, замкнутый в историческом времени Августа, но живой участник продолжающейся истории Запада. Поэтому отсылки «Энеиды» к современным поэту событиям получают двойную временную перспективу. На щите Энея Октавиан вступает в битву при Акции, а над его головой сияет «отеческая звезда» — *patriumque aperitur vertice sidus*, звезда рода Юлиев.[54] Внутри поэмы мифическое прошлое уже содержит августовское настоящее; Геккер, в свою очередь, включает оба временных плана в историю, ведущую к христианскому Риму. Возникает последовательность взаимных проекций: судьба Энея объясняет Августа, Август — историческую миссию Рима, а христианский Запад сообщает этой миссии окончательный смысл.

Такое «приведение в присутствие» соответствует пониманию антиковедения как философии культуры: обращение к древнему тексту становится способом осмыслить собственную современность[55]. Но у Геккера эта операция имеет особую интенсивность. Он не ограничивается сопоставлением эпох и не просто обнаруживает повторяющиеся исторические ситуации. Вергилий занимает место внутри нормативной генеалогии Запада, а созданные им образы становятся мерой, которой надлежит судить современного человека.

Универсальный человек и критика типологий

В теоретическом введении к книге Геккер выступает против конструирования замкнутых человеческих типов. Современная

[54] Verg. Aen. VIII.681. Ср. изображение битвы при Акции: Aen. VIII.675-713.

[55] Петров 2022: 814-840, здесь 833.

наука, замечает он, парадоксальным образом отказывается от строгого порядка в описании природы и одновременно возводит непроницаемые границы между «первобытным», «магическим», «средневековым», «современным», «экономическим» и «политическим» человеком. За множеством подобных классификаций исчезает человек как таковой. Для христианского мыслителя это означает не только методологическую ошибку, но и отрицание сотворённости человека по образу Божию[56].

Различия культур, религий и исторических эпох реальны, но они не уничтожают единства человеческой природы. История отдельной личности, как и история мира, принадлежит истории спасения; поэтому всякий подлинный человеческий тип должен быть соотнесён с общим стремлением к спасению. Геккер не отказывается от типологии совершенно — само выражение «вергилиевский человек» тоже является типологическим. Однако он настаивает, что тип представляет не изолированную антропологическую монаду, а одну из возможностей единой природы. Ни одна человеческая «нота», пишет он, не существует вне первоначальной симфонии человечества[57].

На этом основании Геккер отвергает шпенглеровское отождествление западного человека с человеком «фаустовским». Его возражение направлено не только против конкретной характеристики Запада, но и против морфологии культур, допускающей радикальное изменение человеческой сущности. «Фаустовский человек» не является самостоятельным типом в том смысле, в каком Геккер признаёт язычника, иудея и христианина. Иронически подкрепляя эту троицу вергилиевской формулой *numero deus impare gaudet* — «угодно нечетное богу» (*Ecl.* VIII.75), — он определяет фаустовского человека как человека «гипертрофированных страстей и атрофированного интеллекта»[58].

Титаническое и прометеевское бунтарство тем самым не исключается из истории Запада, но лишается нормативного статуса. Оно принадлежит человеческой природе как одно из её поврежденных состояний и в конечном счёте должно быть признано виной, влекущей наказание. Особенно важно это, по Геккеру, для

[56] Haecker 1935: 13-18.
[57] Haecker 1935: 18-23.
[58] Haecker 1935: 84-86; ср. Verg. Ecl. VIII.75.

немцев, возродивших прометеевскую и титаническую формы в образе Фауста. Протестантский гуманизм склонен видеть здесь величие свободной личности; католический мыслитель видит отказ твари от собственного места в порядке бытия.

Геккер не утверждает, будто древний мир не знал подобного человека. Напротив, Платон и Вергилий понимали его лучше современных типологов, но помещали на подобающее ему место. Из диалогов Платона, заявляет Геккер, о фаустовской природе можно узнать больше, чем из Шпенглера; Вергилий же, живший в мире Суллы и Марка Антония, хорошо знал её политическое выражение[59]. Существенно не отсутствие бунта в античном опыте, а его отсутствие в нормативном образе человека. Ни Платон, ни Вергилий не оставили в своём идеальном герое следа неповиновения божеству.

Этому порочному варианту западного человека Геккер противопоставляет Энея. Краткая формула *cede deo* — «уступи богу» (*Aen.* V.467) — выражает не пассивность, но признание границ человеческой воли. Эней не может победить Юнону встречным самоутверждением: он приносит жертвы, умоляет и в конце концов возвращается к согласию со своей судьбой. С точки зрения Геккера это подвигает Энея к чему-то вроде христианского смирения. Отец римской империи оказывается не титаном и не завоевателем, своей волей создающим порядок, но *pius Aeneas*, чья миссия осуществляется посредством послушания[60].

Именно здесь католическая антропология Геккера непосредственно переходит в политическую историософию. Послушание высшему порядку должно ограничить произвол власти; однако язык призвания, империи и подчинения судьбе допускает и иное прочтение. Для Геккера Эней является антифаустовским героем, поскольку не обожествляет действие. Однако такая трактовка оставляет нерешённым вопрос: не переносится ли сакральный авторитет судьбы от самого героя на учреждаемый им политический порядок? Это напряжение станет одним из постоянных пунктов дальнейшей рецепции книги.

[59] Haecker 1935: 84-86.
[60] Haecker 1935: 85-86.

Немецкое «возвращение» Вергилия

Своевременность геккеровского выступления становится понятнее в контексте специфической истории немецкого Вергилия. В отличие от Италии, Франции, Испании и Англии немецкая традиция признания римского поэта не обладала непрерывностью. Неогуманистическое первенство Гомера, авторитет Гердера и романтическое предпочтение греческого начала надолго закрепили за Вергилием положение вторичного, подражательного автора[61]. Поэтому юбилейная «битва за Вергилия» была одновременно спором о том, способна ли Германия включить себя в латинскую генеалогию Европы.

После поражения в Первой мировой войне, Версаля, инфляции и кризиса Веймарской республики немецкие интеллектуалы искали в Вергилии не только поэта созерцания, но и фигуру героя, который был призван учредить новый исторический порядок. «Буколики» Вергилия предлагали уход из разрушенной действительности в пространство поэзии и любви; «Энеида» и IV эклога показывали возможность возвращения к политическому существованию, ожиданию нового порядка и основанию государства. Таким образом, Вергилий одновременно был воплощением поэтической идиллии и поэтом исторического строительства[62]. Геккер предпочитает второе, но переводит политическое призвание с языка национального самоутверждения на язык католического *ordo*.

Юбилей 1930–1931 гг. стал кульминацией этого процесса. В нём сошлись филологическое открытие лирического и символического характера «Энеиды», публичный запрос на порядок и конкурирующие определения Запада. Отдельные исследователи могли называть поэму «Ветхим Заветом всего Запада», но большинство видели в Вергилии прежде всего певца государства и вождя[63]. Это обстоятельство объясняет, почему одни и те же геккеровские слова — судьба, миссия, вождь, империя — для автора означали ограничение произвола высшим порядком, а для его критиков могли звучать как сакрализация политической власти.

[61] Schmidt 2008: 124-149, здесь 124-129.
[62] Ibidem: 130-133.
[63] Ibidem: 137-139.

Геккер апроприирует Вергилия сразу на нескольких уровнях. Он помещает его поэзию в историю христианского исполнения языческих ожиданий; делает отдельные поэтические формулы леммами богословского созерцательного истолкования; объявляет созданный им тип человека нормативным для Запада; наконец, использует Энея как антитезу фаустовскому типу современной немецкой культуры. Сила этого построения состоит в способности связать поэзию, антропологию и историю в единую картину. Его уязвимость возникает там, где это единство достигается за счёт сокращения дистанции между Вергилием и его христианским будущим. Далее мы проследим, каким образом эта общая герменевтическая установка осуществляется в толковании конкретных вергилиевских тем и текстов.

Вергилий — отец Запада: поэтика и историософия

Теперь мы можем перейти от интеллектуальной биографии Геккера и истории создания его книги к его способу читать Вергилия. Для Геккера юбилей поэта был не столько поводом для историко-литературной ретроспекции, сколько возможностью вновь поставить вопрос о духовном происхождении Запада. Поэтому его рассуждение движется сразу в нескольких регистрах. Истолкование отдельных стихов и эпизодов римского поэта постепенно превращается в размышление о человеке, которому поручена историческая задача, затем — в христианскую философию истории и, наконец, в суждение о современной Европе. Эта последовательность существенно важнее предлагаемых им многочисленных частных сопоставлений между языческим и христианским у Вергилия: именно она сообщает книге внутреннее единство.

«Энеида» как книга Запада

Исходной для Геккера была мысль о совершенно особом месте «Энеиды» в европейской памяти[64]. На протяжении столетий, утверждал он, ни одно другое светское сочинение не находилось в столь тесном соседстве с Библией. Вергилия читали не только как школьного классика: к его поэме обращались в минуты обще-

[64] При цитировании «Энеиды» основным русским переводом служит перевод В.Я. Брюсова и С.М. Соловьёва; в отдельных случаях привлекаются переводы С.А. Ошерова и А. Фета. Для «Буколик» и «Георгик» используется перевод С.В. Шервинского.

ственных потрясений и личных испытаний, а практика *sortes Vergilianae* (гадания по случайно открытой строке Вергилия) превращала ее текст в книгу судеб. Эта традиция, по замечанию Геккера, не исчезла и в XX в. Геккер приводит свидетельство английского почитателя поэта, который рассказывал, как во время Первой мировой войны открывал «Энеиду» наугад: после «русской катастрофы» ему выпали стихи о растерзанном теле Приама, великого царя Азии, — *sine nomine corpus*, «без имени тело» (*Aen.* II.557-558)[65]. Для Геккера подобное совпадение свидетельствовало не о случайности, а о способности поэтического слова обретать новый исторический смысл.

Здесь необходимо различить позицию Геккера и вывод, который может быть сделан из приведённого им примера. Сам мыслитель склонен видеть в долговечности «Энеиды» подтверждение почти провиденциального достоинства Вергилия. Для нашего исследования важно, что всякое новое обращение к поэме заново присваивает её язык и включает его в опыт собственной эпохи. Строка о Приаме, перенесённая в контекст мировой войны и русской революции, представляет собой акт такой апроприации. Античный текст оказывается не неподвижным наследием, а средством артикулирования современной катастрофы.

Этим объясняется и длинный ряд христианских читателей Вергилия, который выстраивает Геккер. Иероним, оплакивая разорение Рима Аларихом, соединил библейские плачи со стихами о гибели Трои; Августин вспоминал, как в юности плакал о Дидоне; чтение поэта одобрял Ансельм Кентерберийский; Данте избрал Вергилия проводником по загробному миру. К этому перечню Геккер присоединяет упоминание английской парламентской культуры и французской трагедии Расина[66].

---

[65] Haecker 1935: 87-88. Ср. сходное прочтение у Г.П. Федотова: после гибели Русской империи, писал он, русские впервые расслышали «тоску Энея» и поняли *Энеиду* как «песнь о гибели, вместе с обетованием спасения». Федотов прямо соотносит пожар Трои с опытом русского исхода: «Да, мы видели Приама… Да, мы бежали с пожарища со старцем Анхизом и святынями Пергама». См.: Федотов 1930: 177-182.

[66] Haecker 1935: 145-148. Об Августине см.: Augustinus. Confessiones I, 13, 20; о плаче Иеронима: Hieronymus. Epistula 127, 12 (CSEL 56: 154-155).

Геккер не просто перечисляет примеры влияния. Он конструирует канон, в котором Вергилий становится *princeps* дохристианских учителей Запада, а его душа определяется как «по природе христианская» — *anima naturaliter christiana*[67]. Формула выразительна, вместе с тем она обнаруживает основное герменевтическое напряжение книги: Вергилий оценивается из перспективы того будущего, которого сам он знать не мог. Геккера интересует не историческая дистанция между августовским Римом и христианством, а возможность прочесть в римском поэте предвестие позднейшей истины. Такое чтение сознательно типологично и потому неизбежно избирательно.

Оригинальность вергилиевского Энея

Вопрос об оригинальности Вергилия Геккер ставит через сопоставление Энея и Одиссея. Он не отрицает зависимости римского эпоса от Гомера и александрийской поэзии; напротив, признаёт, что некоторые приключенческие эпизоды в «Энеиде» выглядят привнесенными заимствованиями, нарушающими цельность характера героя. Но обвинение Вергилия в плагиате Геккер считает основанным на поверхностном понимании оригинальности. Поэтическое наследование для него не сводится к механическому заимствованию: позднейшее произведение принимает в себя более ранний материал, подчиняя его иной духовной задаче[68].

Сила аргумента Геккера раскрывается не в сомнительной иерархии «высшего» и «низшего», посредством которой он оправдывает литературную апроприацию, а в анализе противоположно направленных судеб двух героев. Одиссей после долгих странствий возвращается на Итаку: он вновь обретает землю, отца, жену, сына и дом. Эней, напротив, появляется в поэме как *fato profugus*, «изгнанник судьбы» (*Aen.* I.2). Он покидает разрушенную Трою побеждённым, теряет жену, хоронит отца в пути и ищет страну, которой ещё не знает. Поэтому его краткое признание Дидоне — *Italiam non sponte sequor*, «не по своей воле ищу я Италию» (*Aen.* IV.361), — точнее всего выражает геккеровское понимание героя[69].

[67] Haecker 1935: 30, 145-148.
[68] Haecker 1935: 91-103; Haecker 1931a: 16-18.
[69] Haecker 1935: 91-95.

Вместо последовательного воспроизведения соответствующих страниц книги можно свести их содержание к одной антитезе: Одиссеем движет желание возвратиться к некогда принадлежавшему ему миру; Энеем — требование оставить собственное прошлое ради будущего, которое осуществится не при его жизни. Он ведёт войну, которой не желает, и строит родину для потомков. Поэтому оригинальность Вергилия, в интерпретации Геккера, состоит не в отсутствии греческих образцов, а в изменении этического вектора эпоса: приключения уступают место призванию, возвращение — исходу, личное счастье — историческому служению.

Отсюда возникает уже упомянутое выше сближение Энея с Авраамом. Оно характеризует прежде всего самого интерпретатора. Геккер воспринимает римского героя через призму библейской модели избранничества: человеку приказано покинуть прежний дом, а смысл его пути заключён в народе и порядке, которым ещё предстоит возникнуть. Когда мыслитель называет признание Энея Дидоне едва ли не самыми христианскими строками дохристианской литературы, он не доказывает прямую историческую связь между Вергилием и христианской традицией, а читает дохристианский текст как прообраз христианского смысла. В этом одновременно привлекательность и уязвимость его метода.

Amor, labor, fatum

Внутреннюю историю эволюции Вергилия Геккер представляет как движение от «Буколик» через «Георгики» к «Энеиде» — от пастуха и земледельца к вождю. Этим трём книгам и трём человеческим типам соответствуют *amor*, *labor* и *fatum* (любовь, труд, судьба)[70]. Эта триада не является отвлеченной периодизацией творчества поэта: она выстраивает его экзистенциальное движение от погруженности в природную стихию через дисциплину труда к свободному принятию предназначения.

Ключ к «Буколикам» Геккер находит в формуле *omnia vincit Amor; et nos cedamus Amori* — «всё побеждает любовь; уступим же и мы любви» (*Ecl.* X.69). Речь идёт ещё не о христианской любви, а о космическом эросе, одновременно созидательном и разрушительном. В «песни Силена» (*Ecl.* VI.31-40) материалистическая космогония, восходящая к Демокриту и Эпикуру, по мысли Гекке-

[70] Haecker 1935: 46-70, 79-90, 104-114.

ра, преображается поэтическим переживанием мира: земля впервые видит неизвестное солнце, появляются леса и животные. Механическое сочетание атомов прочитывается им как рождение живого целого[71].

Особенно характерен переход от Вергилия к собственной метафизике Геккера. Вечность понимается им не как бесконечная длительность, но как неисчерпаемая новизна бытия: вещи предстают только что вышедшими из рук Творца. Поэтому весенний гимн «Георгик» (*Georg.* II.336-342), возвращающий мир к его первому дню, оказывается у Геккера продолжением песни Силена. Геккеровское истолкование противостоит вечному возвращению у Ницше. Если для последнего повторение «того же самого» рискует превратить вечность в безблагодатную длительность, то вергилиевская весна означает возобновляющуюся первозданность мира[72].

Однако эрос сам по себе не создаёт культуры. Переход к «Георгикам» обозначен другой формулой: *labor omnia vicit improbus* — «всё победил труд в поте лица» (*Georg.* I.145-146). Геккер подчёркивает парадоксальность звучания этих слов для рабовладельческого общества, ценившего *otium* выше труда. Напротив, Вергилий, сын италийского земледельца, соединяет поэтическое чувство природы с наблюдением за возделыванием земли, животными и пчёлами. В *Георгиках* труд предстает не как отвлечённая ценность, а как исходная форма осмысленной работы — сотрудничество человека с *justissima tellus* — «всесправедливой матерью-землёй»[73].

Из этого наблюдения Геккер выводит собственную теорию культуры. Латинское *cultura* хранит память о возделывании: данный человеку материал принимает форму благодаря труду и приносит плод. К этим трём моментам он прибавляет четвёртый — славу завершённой вещи, её красоту.

> «Красота есть в начале и в конце: прекрасна дикая вишня, прекрасен и дикий виноград. Но что это рядом с благородной пышностью налившейся вишни, с пламенеющей тьмой виноградной грозди? Что такое цветущий сорняк рядом с морем золотистых колосьев, рядом с чудесной мягкостью яблока, с радостной женственностью груши, с синеющей налитой мякотью

[71] Haecker 1935: 46-63; Haecker 1931a: 5-10.
[72] Петров 2015в: 773-879.
[73] Haecker 1935: 64-70; Haecker 1931а: 10-12.

> сливы, с детской щекой персика? Что всё это рядом со смиренной *gloria* хлеба, вина, масла — вещей, существующих только благодаря культуре, начало которой — Эрос, середина — труд, укрощающий, направляющий и ведущий его, а конец — телесное и духовное питание человека и *gloria* самих вещей? То же относится и к более высоким вещам. Цвет прекрасен, но что он рядом с *gloria* картины Анджелико? Звук прекрасен, но что он рядом с *gloria* сонаты Моцарта? Звучащее слово прекрасно, но что оно рядом с *gloria* Вергилиева стиха?»[74]

Этот пространный пассаж представляет собой не просто риторическое прославление культуры. В начале и в конце описываемого Геккером движения находится Красота: она уже присутствует в дикой вишне и диком винограде, но достигает полноты в налившемся плоде и зрелой грозди. Культура не вносит красоту в природу извне. Эрос распознаёт её первоначальную данность, а труд, укрощая, направляя и ведя природные силы, позволяет вещи осуществить заключённую в ней возможность и явить собственную *gloria*. Поэтому земледелие и искусство образуют единую последовательность: то, что совершается в зрелом плоде, на более высокой ступени повторяется в картине Анджелико, сонате Моцарта и Вергилиевом стихе.

В эту картину вписано эффектное сближение Вергилия со святым Бенедиктом. Средневековые монахи названы духовными сыновьями Бенедикта и одновременно светскими сыновьями Вергилия[75]: молитвой они готовили человеческие души к принятию Слова, трудом — землю к хлебу и лозе. В порядке благодати они были бенедиктинцами, в порядке природы — вергилианцами[76].

---

[74] Haecker 1935: 64-70.

[75] Сходную процедуру ретроспективного переосмысления античного типа предпринял Карл Кереньи в эссе *Religio Academici* (1938). Отталкиваясь от фигуры академика-скептика и понтифика Котты, он переносит обнаруженный им модус существования сначала на современного исследователя, а затем раскрывает его в христианской категории *religiosus*: учёный, хотя и не живёт как религиозный человек, «именно таков по своей сущности». Хронология и структурная близость обеих конструкций позволяют рассматривать книгу Геккера как возможный прецедент этого необычного герменевтического хода. Подробнее см.: Петров 2021: 9-38. Характерно, что немецкий текст *Religio Academici* не переиздавался ни автором, ни наследниками, что, возможно, указывает на экспериментальный и ситуативный характер предпринятого в нём сближения.

[76] Ibidem.

Перед нами не историческое утверждение о чтении «Георгик» в каждом монастыре, а историософский образ непрерывности Рима и христианского Запада. Именно такие образы превращают книгу Геккера из исследования о поэте в апологию определённого типа цивилизации.

Перейдем к третьему члену триады *amor*, *labor* и *fatum*. Настоящий вождь, по опыту столетия римских гражданских войн, не сам провозглашает себя вождём: этого от него требуют боги и судьба. Судьба открывается ему лишь частично и в загадках — *obscuris vera involvens*, «истину тьмой облекая» (*Aen.* VI.100). Тем главной темой «Энеиды» является не власть как таковая, а отношение человека к превышающему его силы призванию[77].

Геккер начинает с этимологии: *fatum* есть высказанное, слово, которое должно исполниться. Затем филологическое наблюдение получает богословское развитие. Судьба у Вергилия выше отдельных богов; Юнона может вызвать силы Ахеронта и отсрочить её исполнение, но не отменить его. Напротив, у Юпитера отношение к судьбе не является внешним — она выражает его собственное решение. Формула *sic placitum* — «так угодно» (*Aen.* I.283) — прочитывается как языческое предвосхищение христианского *beneplacitum Dei*, благоволения Божия[78].

Здесь контраст между текстом Вергилия и интерпретацией Геккера становится особенно заметен. От отождествления Юпитера с артикулируемой им судьбой Геккер переходит к личному Богу христианства, а затем — к проблеме благодати и избрания. Сам он обозначает феномен предвосхищения понятием «адвентистского язычества»: языческий мир подходит к порогу Откровения, но не переступает его. На деле, однако, направление движения задаётся ретроспективно. Вергилиевский *fatum* превращается в *beneplacitum Dei* потому, что католический мыслитель уже знает конечную точку построенной им истории.

Призвание и pietas

Понятие судьбы позволяет Геккеру перейти от поэтики «Энеиды» к характеру её героя. Эней имеет предназначение, хотя не знает ни путей его исполнения, ни полноты его смысла. Эта мысль

[77] Haecker 1935: 104-114.

[78] Haecker 1935: 104-114. Ср. Aen. VII.310-312; I.283.

выражена повторяющимся у Вергилия глаголом *poscere* — требовать, призывать. Эвандр говорит, что судьбы потребовали прихода Энея — *Fatis huc te poscentibus adfers* (*Aen.* VIII.477), а сам герой подтверждает: *ego poscor Olympo*, «я призван Олимпом» (*Aen.* VIII.533). Призвание, по Геккеру, предшествует поступкам человека: оно уже существует в божественном замысле и лишь постепенно становится событием жизни[79].

Эта конструкция объединяет три важнейших определения Энея — *pius*, *pater* и *magnanimus*. Его *pietas* означает не внутреннее религиозное чувство, отделённое от поступка, а верность установленным связям и обязанностям: Эней выносит из горящей Трои отца и пенатов, спускается в подземный мир ради встречи с Анхисом и, следуя пророческому наставлению, приносит жертвы даже враждебной к нему Юноне. Для Геккера человек, пренебрегающий внешним благочестием, не может быть вполне *pius*. Это суждение непосредственно связано с католической критикой модерной религиозности, склонной противопоставлять внутреннюю убеждённость преданию и обряду[80].

Уже упоминавшийся призыв *cede deo*, «уступи Богу» не означает пассивности и отказа от действия. Эней продолжает путь и войну, но не тщится считать собственную волю окончательной мерой происходящего. Его сыновняя *pietas* трансформируется в способность стать *pater* нового народа и в то величие духа, которое Вергилий обозначает эпитетом *magnanimus*. Вождь оказывается «отцом» не потому, что обладает властью, а потому, что принимает на себя ответственность за будущее других.

Геккер ассоциирует с Энеем и предвосхищение христианского смирения. Троянский царевич и носитель будущей римской судьбы не стыдится скромного жилища Эвандра: бедность здесь оказывается не унижением, а знаком древней простоты, из которой возрастёт Рим. Латинская формула *paupere terra missus in imperium magnum* — «из области бедной послан для власти великой» (*Aen.* VI.811-812) — позволяет Геккеру вывести общее правило: челове-

[79] Haecker 1935: 80, 88-90, 104. Ср. Aen. VIII.477, 510-512, 533. Здесь геккеровская трактовка судьбы ближе не к античному фатализму, а к предопределению, каким его понимал апостол Павел, ср. Рим 8:30; Гал 1:15.

[80] Haecker 1935: 79-83.

ческое величие сохраняется лишь до тех пор, пока не отрекается от того малого, из которого выросло[81]. В этой части книги христианизация Вергилия достигает особой плотности, но вместе с тем выявляет свою этическую функцию: имперское величие получает меру, не сводимую к силе, победе и историческому успеху.

Дискурс книги «Вергилий, отец Запада» развивается от поэтики к антропологии и от антропологии к историософии. *Amor* открывает первозданность мира, *labor* превращает природный дар в культуру, *fatum* требует от человека принять призвание, смысл которого превосходит его личные устремления. Эней становится связующим звеном этой конструкции: изгнанник и побеждённый, он через послушание судьбе становится «отцом» будущего порядка. Сила книги Геккера заключается в цельности этого прочтения; её задача — в последовательном перетолковании исторического Вергилия в предвестника католического Запада. Напряжение между филологическим анализом текста, христианской типологией и политическими ожиданиями эпохи делает книгу показательным документом борьбы за Вергилия в XX в.

Акций и границы Romanitas

Переход от «Георгик» к «Энеиде» Геккер обозначает предельно кратко: «а затем случился Акций»[82]. Битва 31 г. до Р.Х. становится в его построении событием, без которого римский эпос не мог бы возникнуть. Она истолковывается как выбор между Западом — порядком, светом, мерой и уверенностью — и Востоком, которому приписываются расточительность, отчаяние, хаос и ужас. Марк Антоний появляется здесь не просто как политический противник Октавиана, но как изменник западному духу. После победы все творческие силы Вергилия, по Геккеру, устремляются к эпосу об основании Рима[83].

Подобная схема важна не как характеристика действительных культурных различий между тогдашними «Востоком» и «Западом», а как документ европейского самосознания межвоенного времени. Геккер превращает конкретный эпизод римской гражданской войны в миф происхождения Запада. Египет, эллинистический мир

[81] Haecker 1935: 85-87.
[82] Haecker 1931a: 4-5.
[83] Ibidem.

и сам римлянин Антоний выносятся за границы нормативной *Romanitas*, тогда как победа Октавиана получает почти метафизическое значение. Иными словами, акт апроприации сопровождается актом исключения: чтобы Вергилий мог стать «отцом Запада», этому Западу необходимо вообразить собственного Другого.

Вместе с тем геккеровскую *Romanitas* нельзя без оговорок отождествлять с националистической или национал-социалистической идеологией империи. В немецкой католической дискуссии начала 1930-х годов универсальное понимание *Reich* («империи», «царства») противопоставлялось прусскому государству, протестантской *Reichsideologie* («идеологии рейха») и расовому национализму. Георг Мёниус прочитал книгу Геккера как подтверждение католического идеала *Romanitas* («римскости») и сделал формулу *Wir leben im Imperium Romanum* («Мы живём в Римской империи») ключевой для первого выпуска *Allgemeine Rundschau* за 1933 г.[84].

В этой перспективе Ахен противостоит Потсдаму: не одна германская столица — другой, а каролингская включённость Германии в римско-христианскую ойкумену — самозамкнутому государству силы.

Однако в 1932–1933 гг. слова об империи, призвании и вожде попадали в уже изменившийся политический контекст. Даже формулы, направленные против прусского этатизма и расового национализма, могли восприниматься как поддержка складывавшегося «мифа рейха». Это не делает Геккера предшественником национал-социализма: такая трактовка была бы грубым искажением, да и последующая биография мыслителя её исключает. Но этот контекст требует различать католическое намерение автора, созданную им философию истории и ту политическую интерпретацию, которую могли получать его высказывания.

Imperium и «слёзы вещей»

В предыдущем разделе было сказано о противоречиях геккеровского понимания *Romanitas*. «Энеида» конструирует образ непреходящей империи, однако она же не позволяет забыть о человеческой цене государственного порядка. Римское призвание и трагическое знание оказываются у Вергилия сторонами одной медали: формула *imperium sine fine* («власть без конца», «империя без пре-

[84] Munro 1993: 462-464.

дела») должна быть прочитана рядом с *sunt lacrimae rerum* («слёзы есть у вещей», *Aen*. I.462)[85].

Вергилий и самопознание Рима

Переходя от характера Энея к римской истории, Геккер предварительно набрасывает портрет самого Вергилия. Биографические сведения здесь подчинены историософскому замыслу. Поэт предстаёт человеком почти аскетической сосредоточенности, соединявшим поэтический дар с неустанным трудом и редкой способностью к самокритике. Его неаполитанское прозвище *Parthenius*, «Девственный», служит Геккеру знаком жизни, не растраченной в удовольствиях и целиком отданной призванию[86]. Эта характеристика откровенно субъективна: Катулл и Овидий появляются рядом лишь как контрастные фигуры, чьи таланты якобы были ослаблены страстями.

По Геккеру, Вергилию были даны миф и история Рима в краткий миг их полноты — после столетия гражданских войн и до начала долгого имперского упадка. Поэт не только получил готовое предание, но придал разрозненному римскому материалу

[85] Полустих *sunt lacrimae rerum* буквально значит: «существуют слёзы по поводу событий и несчастий»; здесь *rerum* — это предмет плача, выступающий объектным генитивом. Геккер, не отвергая подобного понимания, обсуждает другую возможность, заложенную в двусмысленности конструкции: не только «слёзы о вещах», но и «слёзы самих вещей», или «слёзы, присущие вещам». Именно на этом грамматически допустимом, но далеко не очевидном смысловом сдвиге он строит свою христианскую экзегезу, говоря: «Это самое непереводимое полустишие “Энеиды”, более того — всей римской литературы. Непереводимое не только на немецкий, но и на любой романский язык, и даже на английский. Оно насквозь латинское. Оно говорит не только — таково первое, ещё вполне банальное объяснение, — что есть вещи, которые люди оплакивают; оно говорит также, что сами вещи имеют свои слёзы, или, вернее, что есть вещи, которые не допускают никакого иного ответа, кроме слёз, вещи, которые ничем, кроме слёз, по-настоящему познать нельзя и с которыми ничто, кроме слёз, не может сравниться, а порой недостаточно и их: *aut possit lacrimis aequare labores* — «словно бы слёзы могли искупить наши муки» (*Aen*. II.362). Ибо это было дано лишь кровавым слезам Сына Человеческого, Второго Лица Троицы. Вместить всё это в три слова не способен ни один язык, кроме латинского» (Haecker 1935: 116).

[86] Haecker 1935: 71-74.

форму всеобъемлющего эпоса. «Энеида» поэтому мыслится как самораскрытие Рима: народ признал созданный поэтом образ, поскольку уже узнавал в нём собственное предназначение[87]. Здесь Геккер формулирует более общий герменевтический принцип. Образ народа, закрепившийся в произведении его великого поэта, не менее важен для историка, чем события и институты; литература становится формой коллективного самопознания.

Фауст, полагает Геккер, не мог бы стать репрезентативной фигурой немецкой культуры, если бы немцы не узнали в нём себя. Но такое узнавание не гарантирует истинности создаваемого образа. Оно свидетельствует прежде всего об успешной апроприации литературного героя национальным сознанием. Рим «присвоил» Энея, Новое время — Фауста; сам Геккер, в свою очередь, пытается вернуть немецкой культуре Энея как фигуру, противоположную фаустовской автономии. Тем самым его истолкование Вергилия оказывается не внешним описанием подобной апроприации, а новым актом той же борьбы за героя, способного представлять культуру.

Ценность Рима Геккер видит не в спекулятивной философии и не в изобразительных искусствах, первенство в которых признаётся за греками, а в практическом искусстве управления. Эта мысль выражена в известном наставлении Анхиса: римлянину надлежит властвовать над народами, устанавливать мир, щадить покорённых и низлагать гордых (*Aen.* VI.851-853). Геккер не хочет сводить такое предназначение к грубой силе: его основанием должна быть *pietas* — исполненная любви обязанность, политическим выражением которой выступает справедливость[88].

Здесь возникает парадокс, уже подготовленный сопоставлением Энея с Одиссеем: Рим возводит своё происхождение не к непобедимому завоевателю, а к беженцу из разрушенного города. Эней оказывается способен основать долговечное государство потому, что испытал горечь поражения, он вынес из разрушенного дома отца и пенатов и строит будущее не для себя одного. Таким образом, по мнению Геккера созидание государства требует не героической самодостаточности, но способности служить, сохранять и восстанавливать разрушенное[89].

[87] Haecker 1935: 71-77.
[88] Haecker 1935: 96-99; Haecker 1931a: 18-19.
[89] Haecker 1935: 98-99; Haecker 1931a: 18-19.

Реальность
Imperium Romanum

Из этого понимания Рима вырастает наиболее сильное и наиболее спорное положение книги. *Imperium Romanum* для Геккера — не только идея или историческое образование, прекратившее существование, но *res*, непреходящая реальность. Слова Юпитера *imperium sine fine dedi* — «власть без конца я им [римлянам] даровал» (*Aen.* I.279) — воспринимаются почти буквально: европейцы продолжают жить внутри созданной Римом вселенной независимо от того, сознают они это или нет[90].

В немецком оригинале исходная формулировка предельно категорична: *Wir alle leben noch im Imperium Romanum, das nicht tot ist* — "мы все ещё живём в *Imperium Romanum* — в Римской империи, которая не умерла"[91]. Геккер настаивает на том, что Рим остаётся действующей реальностью: право, язык, политические формы и христианская универсальность являются для него не пережитками прошлого, а силами, по-прежнему направляющими историю Запада.

Особое значение получает утверждение, что Римская империя приняла христианство *sua sponte*, «по собственной воле», и потому уже не может отказаться от него, не отказавшись одновременно от себя и от гуманизма[92]. Исторически эта формула излишне спрямляет многовековой и конфликтный процесс христианизации. В системе Геккера она выполняет особую роль: доказывает внутреннюю совместимость римской натуры и её позднейшего христианского завершения. Вергилий оказывается главным свидетелем того, что обращение Рима было не внешним насилием над античной культурой, а осуществлением заложенной в ней возможности.

Размышляя о римской универсальности, Геккер различает два пути. Первый — насильственное объединение народов под властью одного современного государства, присваивающего себе римскую миссию. Этот путь он называет преступлением против человечности и христианства: ни один современный народ не вправе присваивать себе ту миссию, которую некогда приписывал себе Рим, а после христианского открытия бесконечной ценности личности всякая насильственная унификация народов становится ещё

[90] Haecker 1935: 99-100. Ср. *Aen*. I.278-279.
[91] Haecker 1935: 99-100; Haecker 1931A: 19.
[92] Haecker 1931A: 19.

менее оправданной[93]. Второй путь предполагает примирение народов в высшем духовном единстве при сохранении своеобразия каждого. Риторический вопрос Геккера «кто уравняет ангелов?» отсылает к позднеантичному и христианскому представлению об ангелах, поставленных начальствовать над народами[94]. Наличие у каждого народа собственного «начальства» исключает его растворение в сверхдержавном государстве[95]. Важно, однако, не читать книгу 1931 г. задним числом, полностью перенося на неё выводы, к которым Геккер пришёл уже после прихода национал-социалистов к власти. В «Вергилии, отце Запада» присутствуют предпосылки для его последующего сопротивления государственному идолопоклонству; однако язык империи, призвания и руководства остаётся уязвимым и для иных прочтений.

В этом плане становится понятен и ахенский образ, упомянутый ранее. Трон Карла Великого, сложенный из мраморных плит, привезённых в Ахен из Рима, был расположен так, что сидящий на нём правитель видел перед собой изображение *Majestas Domini* на своде купола. В этой пространственной композиции переход от *Imperium Romanum* к *Sanctum Imperium* получал зримое выражение: империя получает оправдание лишь постольку, поскольку признаёт над собой трансцендентную меру. Для Геккера Ахен воплощал не национальную самозамкнутость, а каролингскую *Romanitas*: включение Германии в римско-христианский универсальный порядок, противоположный как национальному самообожествлению, так и безразличному космополитическому уравниванию.

После юбилея
Вергилий перед лицом катастрофы

Книга «Вергилий, отец Запада» не завершила размышлений Геккера о римском поэте. В июле 1932 г. он задумал текст “Мысли о Вергилии и ‘рейхе’ ” (*Gedanken über Vergil und das „Reich“*); осенью того же года *Der Brenner* опубликовал его под названием *Betrachtungen über Vergil, Vater des Abendlands* (“Размышления о Вергилии, отце Запада”). Это было самостоятельное сочинение,

[93] Haecker 1931a: 19-20.

[94] Ср.: Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 2, 6, 4; Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia IX, 2 (PG 3, 260B); Epistula VIII, 1 (PG 3, 1085C).

[95] Rowland 2023: 59-60.

завершённое в сентябре 1932 г. и состоявшее из введения и четырёх разделов: “Смысл истории” (*Sinn der Geschichte*), “Труд” (*Arbeit*), “Сущность машины” (*Das Wesen der Maschine*) и “Рейх” (*Das Reich*)». Такая композиция сама по себе показательна. Вергилий оказывается отправной точкой рассуждения, которое выходит за границы юбилейной экзегезы и превращается в диагноз современной цивилизации. Если книга 1931 г. строила генеалогию Запада, то статья 1932 г. ставила вопрос о том, что̀ из этого наследия может быть спасено в надвигающейся катастрофе[96].

Во вступлении к *Betrachtungen* Геккер повторно цитирует свой эпиграф из книги *Vergil, Vater des Abendlands*: «В такое время, друзья мои, нам следует загодя подумать, что мы возьмём с собой из ужасов запустения. Что ж: как Эней прежде всего взял Пенатов, так мы прежде всего возьмём крест — тот крест, которым мы ещё можем осенить себя, прежде чем он нас сразит. А затем? Затем — то, что каждый любит горячее всего. Мы же не забудем нашего Вергилия: он помещается в карман пиджака». В этой сцене современная катастрофа представлена как новое бегство из горящей Трои: из «ужасов запустения» следует вынести сначала крест, затем то, что каждый любит больше всего, и, наконец, Вергилия, умещающегося в кармане[97]. Образ намеренно соединяет бегство Энея с участью современного европейца. Пенаты обозначают здесь модель отбора наследия: гибнущая культура не способна сохранить всё и потому должна определить, какие духовные формы составляют её переносимое ядро. Апроприация Вергилия становится актом культурного спасения, но одновременно и присвоением себе права решать, что именно достойно быть вынесенным из пожара[98].

---

[96] Haecker 1932: 3-31. О первоначальном замысле *Gedanken über Vergil und das “Reich”* см.: Siefken 1989: 44-45.

[97] Haecker 1932: 3-4.

[98] Ср. схожее различение гибнущего европейского исторического порядка и непреходящего духовного наследия античности в словах Вл. С. Соловьёва, произнесенных незадолго до смерти. С. Н. Трубецкой вспоминал свой разговор с философом: «“Как же при этом заниматься Платоном, если конец Европе настаёт”, сказал я ему полушутя. “Этим стоит заниматься, — отвечал он. — То, что сделано европейскими народами <…>, это погибнет <…>, а делание греков было в области вечных форм истины и красоты <…> это останется”» (Трубецкой 1903: i-vi).

Этот мотив не ведёт Геккера к сакрализации исторического Запада. Он проводит принципиальное различие между вечностью Церкви и преходящими формами христианской цивилизации. Романские соборы, готические кафедралы, ренессансные и барочные дворцы могут исчезнуть, но Камень Петра, основание Церкви, не принадлежит ни одной историко-культурной форме — ни иудейской, ни греческой, ни римской, ни германской, ни романской, ни славянской; он несёт их все и сможет нести также индийские, китайские или африканские формы, если те свободно позволят ему стать своей опорой[99]. Эта оговорка существенно корректирует впечатление, будто «отец Запада» означает для Геккера окончательное отождествление христианства с латинской Европой. *Abendland* представляет историческое осуществление, но не предел кафоличности.

В разделе о смысле истории Геккер вновь спорит со Шпенглером. Циклы роста и гибели культур описывают природную сторону исторического процесса, но не дают ему смысла. История возникает там, где человеческая свобода отвечает на призвание и где конечное событие соотносится с вечностью. Поэтому «закат Запада» не может быть принят безоценочно, как безличная судьба животного организма: он требует нравственного суждения. Именно поэтому Геккеру важен Вергилий как поэт *fatum*: в понимании Геккера законы судьбы не отменяют свободы Энея, а задают пространство, в котором его ответ становится возможным и необходимым. Античная тема рока тем самым включается в спор с современной философией истории: история не сводится к органическому циклу роста и распада, поскольку в ней действует ответственность человека перед смыслом, превосходящим сам исторический процесс.

Ещё неожиданнее переход от вергилиевского *labor* к сущности машины. Труд остаётся для Геккера необходимым посредником между даром природы и миром культуры; машина же становится опасной тогда, когда созданное человеком средство обретает автономную логику и начинает расчеловечивать создателя. Отсюда его формула: «мы не наивные разрушители машин, мы не безжизненные идеалисты; мы — иерархисты»[100]. Иерархия здесь означает не социальную привилегию, но подчинение техники человеческой

[99] Haecker 1932: 4-6.
[100] Haecker 1932: 10-13.

личности, личности — нравственному закону, а истории — трансцендентной цели. Вергилиевский *labor* тем самым включается в один из центральных споров XX в.: может ли культура удержать власть над произведёнными ею силами.

В финале *Betrachtungen* Геккер вновь повторяет свои слова из книги «Вергилий, отец Запада»: “мы все ещё живём в *Imperium Romanum* — в Римской империи, которая не умерла”. Но теперь он уточняет политический смысл этой формулы. Государство не предшествует человеку и не вправе определять цель его существования; семья первичнее государства, а превращение государства в абсолют принадлежит «извращённому порядку»[101]. Тем самым метафизическая реальность Рима противопоставлялась тому государственному режиму, который мог воспользоваться римской символикой. Для Геккера непрерывность *imperium* означала продолжение правовой и христианской формы, а не безусловную власть современного ему государства.

Вместе с тем *Betrachtungen* усиливают конфессионально-политическую резкость его позиции. Немецкое призвание к *Reich* ставится им в зависимость от верности Римской церкви; Ахен и коронация Карла Великого противопоставляются Пруссии и лютеровскому разрыву. Геккер требует прекратить разговоры о “втором” и “третьем” рейхах: *Imperium Romanum*, согласно его историософии, продолжается, но *Sacrum Imperium* прекратилось и не может быть произвольно восстановлено волей нации. В заключительном разделе *Betrachtungen* эта полемика переходит в прямое осуждение национал-социалистической символики: свастика названа “последним немецким позором”, “знаком зверя” и “карикатурой креста”. В сентябре 1932 г. такая формулировка была прямым вмешательством в борьбу за понятие *Reich*. Она не устраняет присущей геккеровскому языку ретроспективной утопии, но проводит границу между католической идеей империи и национал-социалистическим присвоением её имени[102].

Следовательно, *Betrachtungen*, опубликованные в *Der Brenner*, позволяют увидеть развитие мысли Геккера. Вергилий не исчезает за рассуждениями о машине и государстве: созданные поэтом кате-

[101] Haecker 1932: 13-18.

[102] Haecker 1932: 18-31, особенно 27-31; Siefken 1989: 44-45.

гории *labor*, *fatum*, *pietas* и *imperium* становятся языком, посредством которого Геккер судит современность. Это и есть апроприация в наиболее цельном ее виде. Античный текст не просто иллюстрирует имеющуюся католическую доктрину, но предоставляет систему понятий, при помощи которой современный автор пытается отделить наследие Запада от его политических интерпретаций. Однако в католической публицистике того же времени язык *Romanitas* мог работать не только как средство внутреннего различения европейских традиций, но и как инструмент проведения внешней границы Запада. Это особенно заметно там, где речь заходила о России и славянстве.

Romanitas и русский вопрос

Универсализм католической *Romanitas* обнаруживал свои границы в отношении к России и славянству. Анри Массис в *Défense de l'Occident* ("Защита Запада", 1927) противопоставлял западную форму, латинскую дисциплину и римскую идею русско-славянскому религиозному и политическому соблазну: Достоевский становился у него одним из главных выразителей антизападного, антиримского сопротивления. Георг Мёниус, католический публицист и немецкий переводчик книги Массиса (*Verteidigung des Abendlandes*, 1930), ввёл язык *Romanitas* в немецкую католическую дискуссию. Как показывает Лехнерт, перевод книги Массиса был частью проводившейся Мёниусом программы *Romanitas*; в немецкой рецепции Массиса эта оборонительная логика могла формулироваться как необходимость установления "римского *limes*" против Достоевского и русского влияния[103]. Сам выбор Мёниуса, решившего перевести и откомментировать книгу Массиса, демонстрирует легкость, с которой призыв вернуться к Риму мог соединяться с повесткой культурной обороны от русского религиозного влияния. Собственная позиция Мёниуса была, однако, сложнее: предостерегая от "русской волны", он одновременно называл византийское христианство бесценной иконой вселенской Церкви и допускал, что русская религиозная глубина способна противостоять прусской бюрократизации немецкого католичества[104].

[103] Massis 1927: 55, 118-120; ср.: Massis 1930: 68; Lehnert 2012.
[104] Moenius 1929: 641-658, здесь 652-653.

На этом фоне особенно важна позиция Карла Фукса — немецкого католического автора и участника той же дискуссии о судьбе Запада, Вергилии и *Romanitas*. В отличие от Массиса, мыслившего отношение к России преимущественно в категориях обороны и пограничного размежевания, Фукс не сводил славянский мир к внешней угрозе, которую Западу надлежит сдерживать или духовно подчинить. Вместо такой модели культурной экспансии он говорил о *geistige Nachbarschaft*, «духовном соседстве», и видел Германию причастной благам как Запада, так и Востока. Различие между ним и Массисом не следует превращать в простую оппозицию, однако там, где Массис возводил против Достоевского *limes*, Фукс усматривал в открытости к славянскому миру одну из обязанностей Германии[105]. Схожим образом, Вячеслав Иванов — к тому времени русский католик и истолкователь Вергилия — самим своим положением тоже ставил под вопрос жёсткую границу между *Romanitas* и славянством.

Русская рецепция Вергилия вообще обнаруживает двойственность, которую западная католическая география нередко упрощала. Идея «Рима» входила в русскую культуру двумя путями: как язык западных империи, права и гражданского порядка и как память о Константинополе — восточном, христианском Риме, от которого Русь получила веру и письменность[106]. Поэтому присвоение «Энеиды» не означало для русских авторов безусловного вхождения в латинский Запад. Оно позволяло заново согласовывать первый, второй и третий Римы, светское *imperium* и религиозное призвание[107].

[105] Fuchs 1931: 75-80. Massis 1930: 68.

[106] Torlone 2017: 27-45, особенно 28-30.

[107] Ср. полемически заострённое завершение юбилейной статьи Г.П. Федотова о Вергилии, где вопрос о русской рецепции римского поэта сразу переводится в противопоставление «Трои-Рима» и греческого пути России: «Воскреснет ли когда-нибудь Виргилий для России? Боюсь, что нет. Наш путь иной — широкий, столбовой путь истории, с которого мы так непокорно свернули — еще в Московские времена. Наш путь ведет не через Трою-Рим, но через Грецию, которая дала нам слово, дала молитву и — в самый последний час нашей истории — открыла таинственную глубину своей вещей и вечно возрождающейся красоты. Пусть поэт, который воскресил для нас мистическую Грецию, сам изменил ей ныне для Рима. Он только показал нам, что отречение от Греции есть отречение

Иванов довёл эту логику до личного мифа. В «Римских сонетах» поэт-эмигрант отождествлял себя с Энеем, которому надлежало пережить превращение из троянца в римлянина; сожжённая Троя становилась образом России, сгоревшей в революции 1917 г., а Рим — местом возможного воскресения разрушенной культуры[108]. Здесь особенно ясно видно отличие позиции Иванова от оборонительной модели Массиса. Для последнего граница Запада должна была остановить русское влияние; для Иванова движение с Востока к Риму принадлежало самому основанию римской универсальности. Эней был не носителем замкнутой автохтонной идентичности, а изгнанником, который стал отцом-основателем новой нации именно потому, что соединил память о погибшей Трое с призванием будущего Рима.

Рассмотренное сопоставление уточняет границы понятия *Abendland*. Геккер и Иванов сходились в понимании Вергилия как языческого предшественника христианской вселенскости, но говорили из разных исторических положений. У Геккера возвращение к Риму должно было исцелить национальную культуру от прусского и фаустовского самообожествления; у русского эмигранта путь Энея позволял мыслить превращение исторического поражения в новое духовное отечество. Один и тот же античный герой оказывался носителем двух проектов преодоления национальной катастрофы.

Империя и её жертвы

Геккеровская схема становится глубже там, где перестаёт быть победной. Современные интерпретации «Энеиды» помогают яснее увидеть напряжение, присутствующее в самой поэме, но не всегда получающее у Геккера самостоятельное выражение. Публичная *pietas* Энея — долг перед богами, родом и будущим Рима — соседствует с состраданием к тем, кого это будущее приносит в жертву. Дидона гибнет вследствие его приверженности своей миссии; в финале Эней убивает молящего о пощаде Турна, хотя Анхис заповедал римлянам щадить покорённых. Мир, достигаемый войной,

от России: Виргилий не заменит нам Гомера…» (Федотов 1930: 182). Фраза о поэте, очевидно, относится к Вяч. Иванову; именно она выявляет ту напряжённую точку, в которой русская греческая память, католический Рим и апроприация Вергилия оказываются связаны между собой.

[108] Torlone 2017: 35-37. Ср.: Иванов 1979: 578.

поэтому не превращает «Энеиду» в однозначную августовскую апологию[109].

Противопоставление «оптимистического» и «пессимистического» Вергилия, однако, не является изобретением современной критики. Читатели «Энеиды» издавна обращали внимание на голоса Дидоны, Турна и других жертв римской миссии, читая поэму вразрез с её победной телеологией. Например, Томас Кук в комментарии 1741 г. считал притязание Энея, основанное на обещании богов, менее убедительным, чем наследственное право Турна на землю его отца, и утверждал, что читатель, руководствующийся вкусом и разумом, должен желать победы Турна. Таким образом, сочувствие побеждённым принадлежит не только нашему дню: оно образует давнюю альтернативную линию его рецепции, на фоне которой геккеровское прочтение выделяется своей особостью[110].

Эней может быть описан одновременно как беженец, переселенец, колонизатор и завоеватель; переносимые Энеем Пенаты сохраняют память о троянском доме и очаге, но в ходе странствия их значение изменяется: из домашних богов погибшей Трои они становятся святыней, вокруг которой может быть основан новый политико-религиозный порядок[111]. Их авторитет не выводится из исконной принадлежности Италии, а создаёт связь между утраченной родиной, траекторией странствия и будущим Римом[112]. Таким образом, вергилиевская генеалогия плохо соответствует позднейше-

[109] См. прежде всего: Panoussi 2009: 1-7, 195-199.

[110] Kallendorf 2007a: 1-16, 213-227. О комментарии Томаса Кука к Aen. XII.952 см. 213-214.

[111] Сквозной характер мотива Пенатов в «Энеиде» задаётся уже в начале поэмы: Юнона говорит об Энее как о том, кто несёт «Илион в Италию и побеждённых Пенатов» — *Ilium in Italiam portans victosque Penates* (Aen. I.68); сам герой называет себя тем, кто «везёт с собой Пенатов, вырванных у врага» — *raptos qui ex hoste Penates / classe veho mecum* (Aen. I.378-379). В ночь гибели города Гектор поручает ему троянские святыни — *sacra suosque tibi commendat Troia Penates* (Aen. II.293), а Анхис берёт их в руки при исходе из Трои — *tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates* (Aen. II.717). Наконец, на Крите Пенаты являются Энею во сне и направляют его к Италии (*effigies sacrae divum Phrygiique Penates*, Aen. III.148 сл.), благодаря чему они становятся не только памятью об утраченном доме, но и сакральными вестниками будущего основания Рима.

[112] Barchiesi 2024: 161-172, особенно 161-164, 169-172.

му националистическому требованию чистоты происхождения, переносимые Энеем Пенаты не олицетворяют собой автохтонное ядро италийской идентичности. Их история включает в себя движение и перенос, а путь ведёт от Трои через более древние и разнородные истоки к Лавинию и Риму. Следовательно, то, что Геккер прочитывает как сохранение *ordo*, сама «Энеида» показывает также как преобразование наследия в миграции.

Именно поэтому необходимо различать геккеровское обращение к Риму и, например, присвоение вергилиевских формул итальянским фашизмом: когда Южный Тироль, до 1918 г. входивший в состав Австро-Венгрии, был передан Италии после Первой мировой войны, эта аннексированная территория стала объектом последовательной политики итальянизации при Муссолини. Площадь Победы в Больцано, созданная вокруг фашистского Монумента Победы, превращала античную *Romanitas* в язык государственного господства: на двух зданиях площади Победы были помещены две латинские римские надписи: *tu regere imperio populos, Romane, memento* («ты же, римлянин, помни: тебе властвовать над народами»; *Aen*. VI.851) и строфа из горациевского *Carmen saeculare*. Так античная цитата переставала быть предметом истолкования и становилась монументальным требованием: она утверждала власть итальянского государства над немецкоязычным населением Больцано и представляла насильственную итальянизацию как продолжение римской миссии[113]. Этот пример показывает, на службе каких политических процессов могла быть поставлена «Энеида» в эпоху, когда Геккер пытался подчинить *imperium* христианской *pietas* и надгосударственной мере.

Геккер отвергал обожествление государства и расовую замкнутость, однако пользовался тем же семантическим полем Рима, призвания и вождизма, которое позволяло современным ему режимам выдавать экспансию за исполнение античного завета. Между католическим *Imperium Romanum* Геккера и фашистской *romanità* нет тождества, но существует борьба за один символический словарь.

Упоминавшиеся выше альтернативные голоса слышны и внутри самой «Энеиды» — в частности, в эпизоде Ниса и Эвриала. Поэт обещает юношам вечную память, пока будут стоять дом

[113] Strobl 2012: 143-166, особенно 143-151, 158-164.

Энея, Капитолий и римская власть над миром (*Aen*. IX.446-449). Их гибель тем самым включается в будущую славу Рима и получает смысл как жертва, принесённая истории. Однако сам Вергилий нарушает эту героическую перспективу описанием плача матери Эвриала. Для неё смерть сына не является частью имперского предназначения: она остаётся телесной, семейной и непоправимой утратой. Чтобы не пошатнуть дух воинов, мать удаляют из лагеря, но она продолжает присутствовать в памяти читателя[114].

Таким образом, поэма работает на имперскую повестку и одновременно удерживает человеческое измерение, которое в итоге не поглощается. Эта двойственность обусловлена укорененностью «Энеиды» в трагедии. Ритуалы жертвоприношения, брака, безумия и плача не просто поддерживают августовскую идеологию; они одновременно выявляют то, что этот порядок вытесняет: тревогу, насилие, скорбь и возможность несогласия[115]. И здесь геккеровская тема слёз оказывается сильнее его эксплицитных суждений об империи: она позволяет увидеть в «Энеиде» не только поэму об основании Рима, но и поэму о страданиях, сопровождающих рождение всякого исторического порядка.

Sunt lacrimae rerum

Между человеком и судьбой, пишет Геккер, лежит «море слёз». Эней, несущий не только Анхиса и пенатов, но также будущее деяний и преступлений Рима, обладает *donum lacrimarum*, «даром слёз»[116]. В карфагенском храме он узнаёт на изображениях

[114] Walter 2016: 275-312, здесь 292-297. Характерно, что тот же эпизод выделяет Вяч. Иванов в «Историософии Вергилия», но читает его иначе — не через материнский плач и телесный опыт утраты, а через христианизированную эротику дружбы. Самопожертвование Ниса и Эвриала он относит к античному миру, однако формулу *nimium dilexit* («слишком возлюбил») сближает с евангельским *quoniam dilexit multum* («потому что много возлюбила»; Лк 7:47), а обращение Вергилия к павшим — *fortunati ambo* («счастливы вы оба») — слышит почти как предвосхищение христианского языка мученичества. В этом чтении имперская память о погибших юношах снова смещается: их смерть оказывается значимой не только для будущего Рима, но и как образ любви, превышающей античную меру (Iwanow 1931: 764; Iwanow 1966: 223; Иванов 2008: 155).

[115] Panoussi 2009: 1-7; Panoussi 2022: 3-7.

[116] Haecker 1935: 115–121; Haecker 1931a: 22.

Троянскую войну и видит собственные страдания превращёнными в чужое искусство. Его реакция выражена в полустихе: *sunt lacrimae rerum* (*Aen.* I.462).

Непереводимость этой формулы для Геккера обусловлена многозначностью *rerum*. Формула может подразумевать, что человеческие деяния вызывают слёзы, что слёзы присущи самим вещам или, ещё сильнее, что существуют реальности, на которые невозможно ответить иначе, чем плачем[117]. Русский перевод В. Брюсова «слёзы есть о делах» передаёт одну сторону смысла, но ослабляет другую — онтологическую. Возможный вариант: «реальность плачевна» выразителен, но чрезмерно сближает строку с отвлечённым суждением. Вергилиевское полустишие удерживает неопределённость положения между слезами людей, состоянием вещей и состраданием, которое связывает человека с миром.

Немецкий текст «Вергилия, отца Запада» ясно показывает ход мысли Геккера. Сначала он называет стих не переводимым на немецкий, английский и романские языки; затем определяет его как *kein sentimentaler Satz, sondern ein ontologischer* — «не сентиментальное, но онтологическое высказывание»[118]. Слёзы принадлежат устройству мира, поскольку государство, управление и война неосуществимы без страдания. Вергилий способен быть певцом империи именно потому, что не скрывает порождаемого ею плача.

Такое понимание Геккер связывает с особенностями семантики *res*. Подобно греческому *logos*, французскому *raison*, английскому *sense* и немецкому *Wesen*, латинское *res* объявляется им «сердечным словом» латинского языка, в котором раскрывается практическое отношение римлян к существующему. От него происходят обозначения реальности, государства — *res publica*, истории и положения дел. Геккеру важно показать, что в словах *sunt lacrimae rerum* плач относится не к частному настроению Энея, а к самой реальности римского мира[119].

Здесь католическая типология вновь подчиняет себе античный текст. *Sunt lacrimae rerum* сближается Геккером со средневековой *vallis lacrimarum*, «долиной слёз», а вергилиевский плач — с Гефсиманией и слезами Сына Человеческого. Языческая интуиция, со-

[117] Haecker 1935: 116-121.
[118] Haecker 1935: 116-117, 121-122; Haecker 1931A: 22-23.
[119] Haecker 1935: 117-122; Haecker 1931A: 22-23.

гласно Геккеру, узнаёт болезнь творения, хотя ещё не знает искупления[120]. Это сближение принадлежит историософии Геккера и раскрывает смысл его определения «адвентистского язычества»: Античность истинна там, где испытывает недостаточность собственного мира и ожидает ответа извне.

Вместе с тем христианское истолкование не уничтожает политического содержания формулы. Напротив, оно препятствует сакрализации исторического успеха. Если слёзы являются частью самой *res*, то ни победа при Акции, ни основание Рима, ни обещанное *imperium sine fine* не могут служить окончательным оправданием жертв.

От umbrae к stellae

Онтология слёз приводит Геккера к трагическому финалу поэмы. Последний стих «Энеиды» — *vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras*, «и со стоном жизнь негодующая отлетает к теням» (*Aen.* XII.952), — сопоставляется им с завершением первой эклоги: *maioresque cadunt altis de montibus umbrae*, «и всё длиннее с высоких гор опускаются тени» (*Ecl.* I.83)[121]. В обоих случаях использовано слово *umbrae*, но его смысл совершенно меняется. В юношеской буколике вечерняя тень приносит покой; в последней строке эпоса она обозначает насильственно оборванную жизнь Турна.

В исходном тексте Геккер разворачивает это противопоставление в длинное риторическое рассуждение. Творческий путь Вергилия движется не от света к простой тьме, а от природного примирения к историческому трагизму. Последнее слово остаётся за побеждённым противником Энея. Прилагательное *indignata* означает, что душа Турна не принимает случившегося как должное: смерть воспринимается как преждевременная, незаслуженная, оскорбляющая достоинство побеждённого. Это не позволяет финалу «Энеиды» стать безоговорочным утверждением торжества будущего Рима[122].

---

[120] Haecker 1935: 124-126. Ср. Пс 83:7: ...in valle lacrimarum.

[121] Haecker 1935: 122-126. Этот развёрнутый финальный пассаж отсутствует в журнальной версии Hochland.

[122] Indignatus может означать «негодующий», «считающий что-либо недостойным»; применительно к vita Турна причастие сохраняет намеренную смысловую неоднозначность.

Таким образом, убийство Турна является проверкой всей конструкции Геккера. Эней исполняет судьбу, но не может сдержать ярость при виде перевязи Палланта. В финале поэмы основатель имперского порядка не щадит поверженного врага. Можно вслед за Геккером видеть в отлетающей душе гордую тварь, не способную принять смирение перед высшим порядком; однако такая христианская аллегореза слишком однозначно переносит вину на Турна.

Заключительное сопоставление с Данте придаёт геккеровскому чтению завершённость: последнее слово «Энеиды» — *umbrae*, последнее слово каждой из трёх кантик «Божественной комедии» — *stelle*, «звёзды»[123]. Ученик Вергилия выводит трагический мир учителя к христианской надежде. Но и здесь отношение не сводится к замене языческой тени христианским светом. Данте способен прийти к звёздам, пройдя вместе с Вергилием через область слёз и смерти. Поэтому античный поэт остаётся «отцом Запада» не только как певец Рима и предвестник имперского единства, но и как свидетель того, что ни одна историческая телеология не может заглушить стонов побеждённого.

Vates и телеология Запада

Геккеровская интерпретация достигает своей конечной точки там, где Вергилий перестаёт быть только поэтом Рима и становится *vates* — вещим поэтом, стоящим на границе языческого и христианского времени. Всё рассмотренное ранее — *amor*, *labor* и *fatum*, призвание Энея, римская *pietas*, империя и слёзы вещей — получает здесь эсхатологическую перспективу. Геккер не утверждает, что Вергилий обладал знанием библейского пророка; он говорит о языческом поэте, чьё слово оказалось способно предчувствовать истину, ещё не воплотившуюся в истории.

Вергилий
как вещий поэт

Главным основанием для такого прочтения служит Четвёртая эклога. Возвращение золотого века, рождение чудесного младенца и обновление мира, возвещённые в этом стихотворении, Геккер не сводит к придворному прославлению августовского мира. Он полагает, что в эклоге отозвалось восточное мессианское ожидание, которое могло дойти до Вергилия в Неаполе, об-

[123] Inferno XXXIV, 139; Purgatorio XXXIII, 145; Paradiso XXXIII, 145.

ретя в нём поэта, особенно восприимчивого к обещанию всеобщего примирения[124].

Геккер, однако, сразу ограничивает смысл этой аналогии. Вергилий не был пророком в библейском смысле и не предсказывал рождение Христа с уверенностью ветхозаветных пророков. Он придал совершенную поэтическую форму ожиданию, которое, по Геккеру, восходит к той же вечной истине, что открывалась ангелам, праотцам и пророкам. Это различие Геккер формулировал уже в *Wahrheit und Leben* («Истина и жизнь»[125]); в книге «Вергилий, отец Запада» эта идея закладывает основу его учения об «адвентистском язычестве».

Посылка *anima naturaliter christiana* («*душа, христианская по своей природе*») здесь проявляется наиболее ярко. По Геккеру, Вергилий в большей степени, чем Платон или Аристотель, был «избранником, устремлённым ко Христу». Лишь благодаря мессианским надеждам «вергилиевский человек» становится «целым и полным» и остаётся открытым будущему: его смысл не завершён в пределах античного мира, а направлен к грядущему христианскому исполнению[126]. Перед нами опять не реконструкция исторических представлений Вергилия, а христианская типология. Её исходная точка находится в будущем по отношению к поэту, а достоинство античного текста измеряется его способностью принять смысл, раскрывшийся позднее.

Эссе Геккера «Вергилий» в журнале *Hochland* позволяет уточнить границы этой конструкции. В нём Геккер уже говорит о заре Пришествия и связывает её с Четвёртой эклогой, однако ещё не выстраивает всей той христианской экзегезы Вергилия, которая определит книгу. В журнальном очерке Вергилий уже намечен как *vates*, но его роль языческого свидетеля грядущего христианского исполнения раскрывается в полном объёме только в книжной версии. Это различие подтверждает, что книжная версия не была простой перепечаткой доклада. По мере расширения текста тема поэта как отца Запада становилась всё более теологически завершённой.

Подобная трактовка имела многовековую предысторию. Четвёртую эклогу понимали как пророчество о Христе Лактанций, Ав-

[124] Haecker 1935: 136-140.
[125] Haecker 1930: 59-60.
[126] Haecker 1935: 136-140.

густин и средневековые авторы; образ Вергилия-пророка вошёл в литургическое и литературное сознание Запада. Но сама христианская традиция не была в этом вопросе единодушна. Свою монографию о тайне Четвёртой эклоги Жером Каркопино открыл предостережением Иеронима: *Ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, qui scripserit: Iam redit et Virgo. Puerilia sunt haec; et circulatorum ludo similia docere quod ignores* — «И мы не можем называть Вергилия христианином без Христа на том основании, что он написал: “Уже возвращается Дева”. <…> Это ребячество и схоже с трюками шарлатанов — учить тому, чего не знаешь»[127].

В контексте настоящего исследования иеронимовский эпиграф Каркопино приобретает почти полемическую иронию. За полторы тысячи лет до Геккера христианский автор уже сформулировал возражение против превращения слов *iam redit et Virgo* в доказательство скрытого христианства Вергилия. Таким образом, критика подобной апроприации возникла не только из секулярной филологии или политической настороженности XX в.; она являлась частью дискуссии внутри самой латинской христианской культуры. Спор шёл о границе между провиденциальным смыслом текста и историческим знанием его автора: вправе ли христианский интерпретатор видеть в языческом стихе истину, раскрывшуюся лишь позднее, или, приписывая Вергилию знание этой истины, он заставляет поэта «учить тому, чего тот не знал».

Более тонкий подход демонстрируют ренессансный комментарий Кристофоро Ландино и пометы его читателя Андреа Торди. Поскольку в начале IV эклоги Вергилий ссылается на «Кумскую

[127] Hieronymus. Epistula 53, 7. Цит. по: Carcopino 1943: 17. Первое издание монографии вышло в 1930 г. О месте этой книги в наследии Каркопино см.: Marrou 1972: 204-220, здесь 217-220. Марру выделял *Virgile et le mystère de la IVe Églogue* среди исследований Каркопино по религиозной истории римского мира как книгу, в которой тесно переплетены политика и религия; в целом он одобрял тонкость наблюдения Каркопино, его интуицию, позволявшую анализировать существенные проблемы, и смелость предлагаемых решений. Он говорил, что широта источниковедческих компетенций сочеталась у Каркопино со способностью подчинить эпиграфию, археологию и филологию задаче целостного исторического познания и придать его результатам законченную литературную форму.

песнь», то есть на пророческий голос Сивиллы, Ландино мог признать в стихах христианский смысл, не превращая самого Вергилия в сознательного пророка Христа. Возле этих стихов Торди написал: Nota de Christo, de quo omnes Sibyllae locutae fuerunt («Заметь о Христе, о котором говорили все Сивиллы»), — однако вслед за Ландино относил это пророчество к Сивилле, а не к историческому знанию Вергилия. Таким образом, христианин получал право ретроспективно узнавать Христа в *nova progenies* («новом потомстве»), тогда как исторический Вергилий, *Maro istius theologiae ignarus* («Марон, не ведавший этой теологии»), имел в виду лишь возвращение Справедливости и благоденствие при Октавиане. Такая модель допускает, что последующая христианская история раскрывает в тексте новый смысл, но не приписывает его историческому сознанию поэта. Геккер формально признаёт это различие, однако часто сокращает дистанцию между предзнаменованием и исполнением: Вергилий у него оказывается не только языческим поэтом, позднее прочитанным христианами, но и почти непосредственным свидетелем приближающегося христианского смысла. Позднее Т.С. Элиот, также подчёркивая особую близость Вергилия христианскому миру, проводил эту границу осторожнее: христианская традиция могла узнать в Вергилии своего предшественника, но это не означало, что сам Вергилий обладал христианским знанием[128].

Геккер, впрочем, не безусловно подпадает под иеронимовскую критику. Он не называет Вергилия сознательным христианином и вводит более осторожную категорию «адвентистского язычества»: поэт не владеет содержанием будущего Откровения, но оказывается способным придать литературную форму ожиданию эпохи. Именно это различение между знанием и предзнаменованием должно защитить его конструкцию от обвинения в прямом анахронизме. Тем не менее, напряжение остаётся. Чем увереннее Геккер говорит о Вергилии как о «сосуде», приготовленном Провидением, тем ближе его типология подходит к границе, которую Иероним обозначил словами *puerilia sunt haec*.

Общая юбилейная рецепция Вергилия 1930–1931 гг. показывает, что выбор не исчерпывался двумя крайностями. Эме Пюэш,

[128] Kallendorf 2007в: 345-358, здесь 348-349. Eliot 2019: 628-629.

рецензируя книгу Каркопино в 1930 г., соглашался, что Вергилий не был пророком Христа и что младенца эклоги следует связывать с сыном Поллиона. Однако он полагал, что в законной реакции против фантазий предшественников Каркопино чрезмерно ослабил религиозное вдохновение стихотворения. Пюэш называл Четвёртую эклогу своего рода «языческим апокалипсисом»: её младенец не является Мессией, но сопровождающие его рождение космические знамения не позволяют свести поэму лишь к политической аллегории[129]. Между историко-критической реконструкцией Каркопино и провиденциальной типологией Геккера тем самым обнаруживается промежуточная позиция, сохраняющая религиозную напряжённость текста без его прямой христианизации.

В 1930–1931 гг. вокруг Четвертой эклоги вновь развернулась филологическая дискуссия. Жером Каркопино и Анри Жанмэр говорили о ее младенце в контексте политических, религиозных и династических ожиданий эпохи. Фридрих Фукс, обозревая юбилейную литературу в «Vergiliana», признавал законность христианской рецепции, но оставлял открытым вопрос о первоначальном смысле текста[130]. На этом фоне Геккер сознательно выбирает не историческое разрешение загадки, а действенность пророческого смысла, который был раскрыт в христианской истории её чтения.

Для настоящего исследования важен не вопрос о том, «предсказал» ли Вергилий христианство, а анализ механизма осуществляемой апроприации. Средневековый и новейший католический читатель обнаруживает в античном стихотворении ожидание собственного Откровения; благодаря этому Вергилий входит в христианскую историю, не переставая быть язычником. Геккер доводит такой жест до предельной ясности: истинный смысл поэмы не исчерпывается обстоятельствами его эпохи, поскольку великое произведение содержит больше, чем мог сознавать его создатель[131].

---

[129] Puech 1930: 459-460.

[130] Fuchs 1931: 75-80; о работах Ж. Каркопино и А. Жанмэра см.: Fuchs 1931: 78-79.

[131] О том, что автор не обладает исключительной властью над смыслом своего произведения, и опубликованный текст вступает в новые контексты чтения, в которых может раскрывать значения, не совпадающие с первоначальным авторским самоистолкованием, см. Петров 2015а: 57-59; Petroff 2017: 253-256.

Философия Вергилия и философия Геккера

В завершение книги Геккер сводит воедино философские интуиции Вергилия, суммируя её движение от эпикурейского космоса, оживлённого эросом, — к стоическому достоинству труда и далее к судьбе, отождествляемой с волей Юпитера; от возделывания земли — к семье, традиции, государству и империи; от исторического призвания — к трагическому знанию, выраженному в формуле *sunt lacrimae rerum*. Эсхатология завершает эту последовательность, поскольку ни государство, ни слава, ни даже римская справедливость не могут окончательно удовлетворить человеческую душу[132].

Здесь важно отделить предполагаемую «философию Вергилия» от метафизики самого интерпретатора. Геккер оперирует платонически и христиански понимаемой триадой истины, блага и красоты. Когда поэт касается «края одежды» божественной красоты, в его произведение входит нечто абсолютное и непреходящее, ибо красота, истина и благо едины в Боге[133]. Это положение объясняет уверенность Геккера в праве читать Вергилия поверх исторических границ. Поэтическая истина для него не ограничивается намерением автора: она имеет экстраментальную реальность и способна свидетельствовать о том, чего сам поэт ещё не мог назвать.

Блессинг позднее описал этот метод посредством схоластической категории *res mixtae* — природных и исторически данных предметов, в которых естественный и сверхъестественный порядки различаются, но соединены в конкретном опыте. Вергилий остаётся предметом истории, филологии и философии, доступным естественному разуму; Откровение не диктует вывод, а служит «приглашением» увидеть в предмете измерение, которое без веры не получает полного истолкования. В этой связи Блессинг приводит слова самого Геккера: о Вергилии и «вергилиевском человеке» невозможно говорить «беспредпосылочно»; исключить веру, близкое наступление христианства и будущее, уже заключённое в прошлом и настоящем, значило бы дать «чисто филологически-эстетическое

[132] Haecker 1935: 141-148.

[133] Haecker 1935: 127-128. Ср. Мф 9:20; Мк 5:27-30; Лк 8:44 — кровоточивая женщина прикоснулась к краю одежды Христа и исцелилась.

объяснение», которое разлагает целое. Перед нами, следовательно, не внешняя догматическая накладка на античный текст, но намеренно предпосылочное чтение — опыт христианской философии, применяющей категории полноты времен, Адвента и падения к историческому материалу[134].

Отсюда же вытекает двойственность книги. С одной стороны, Геккер предлагает целостное чтение, связывающее поэтику, этику и философию истории. С другой — движение от латинского материала к христианскому догмату нередко совершается столь резко, что голос интерпретатора выдаётся за внутренний смысл самого текста. Именно эта особенность стала главным предметом полемики.

Вместе с тем Блессинг показывает, что внутри этой конструкции возникает богословское напряжение. Геккер различает природу и благодать, но временами описывает благодать так, будто она необходимо достраивает человеческую природу. В этом случае свободный дар Бога начинает выглядеть не как дар, а как требуемое завершение человеческой сущности. Блессинг противопоставляет этому томистское понятие *potentia oboedientialis* («способность послушания»): природа может быть открыта благодати и способна принять её, но не обладает правом требовать её как своего необходимого завершения. Поэтому он предостерегает от такой «христианизации духа», при которой сверхъестественное незаметно встраивается во внутреннюю динамику космоса и перестаёт мыслиться как свободный дар Бога. Эта критика точно обозначает риск формулы «адвентистский язычник»: открытость Вергилия будущему легко превращается у Геккера в телеологическую необходимость христианского исполнения[135].

Вергилий в юбилейном споре

Место Геккера среди апроприаций Вергилия яснее всего проступает не в позднейшей полемике вокруг его книги, а в сопоставлении с другими юбилейными публикациями 1930 г. Ближайшее поле сравнения образуют тексты Эрнста Роберта Курциуса, Вячеслава Иванова и Георгия Федотова. Все они возвращали античного

[134] Blessing 1959: 82-83, 94-103, особенно 101-103. Цитируемое Блессингом высказывание Геккера о невозможности «беспредпосылочного» чтения Вергилия восходит к Haecker 1935: 16-19.

[135] Blessing 1959: 131-151, особенно 131-134, 148-151.

поэта современности, но по-разному определяли пространство, которому он принадлежит.

Курциус в статье «Две тысячи лет Вергилия» восстанавливал непрерывность латинской европейской традиции и возражал против немецкой привычки измерять римского поэта гомеровским образцом. Его Вергилий — носитель европейской памяти, поэт Рима, государства и культурной преемственности[136]. Геккер радикализирует сходную установку: там, где Курциус говорит о литературной памяти и культурной преемственности, он видит провиденциальную линию, связывающую Вергилия, Рим и христианский Запад. Из общности задач не следует прямая зависимость, но оба автора противостоят неогуманистической монополии Греции и возвращают Рим в основание Европы.

Особенно близка геккеровской концепции «Историософия Вергилия» Вячеслава Иванова. Русский символист также видит в Энее не героя автономного подвига, а предтечу будущего блага и орудие превышающей его воли. История Энея помещается у Иванова между библейским повествованием и августиновским «Градом Божиим»; Вергилий выступает как *vates*, а римская вселенскость получает христианское продолжение[137]. Однако сходство не уничтожает различий. Иванов говорит языком символизма и русской религиозной философии, тогда как Геккер строит католическую антропологию призвания и полемизирует с немецкой модерностью. Самостоятельное сопоставление этих двух историософий достойно отдельного исследования; здесь достаточно отметить их принадлежность к одному типу ретроспективного христианского прочитывания.

Федотов в статье «О Виргилии» представляет ещё одну русскую апроприацию. Его занимают религиозная душа поэта, судьба европейского гуманизма и возможность по-новому услышать Вергилия после крушения старого мира[138]. Тем самым спор выходит за пределы немецкой католической среды. Для русских мыслителей в эмиграции Рим и Вергилий становятся средствами заново переопределить отношения христианства, гуманизма и Европы после революции и войны.

[136] Curtius 1930: 730-741. Рус. пер.: Курциус 2024: 15-26.
[137] Iwanow 1931; рус. пер.: Иванов 2008: 152-167.
[138] Федотов 1930: 177-182.

Так возникает не ряд изолированных юбилейных выступлений, а общее проблемное поле. Курциус присваивает Вергилия европейской традиции, Иванов — христианской историософии, Федотов — религиозному гуманизму эмиграции, Геккер — католическому Западу. Их перспективы пересекаются, но не совпадают; каждый выбирает в поэте то, что способно подтвердить его собственное понимание современности.

Фукс: первая католическая корректировка

Ещё до или одновременно с выходом книги «Вергилий, отец Запада» её журнальная версия стала предметом критического обсуждения: в том же выпуске *Hochland*, который открывался геккеровским эссе «Vergil», Фридрих Фукс напечатал обзор, озаглавленный «Vergiliana». Он признавал заслугой Геккера то, что тот отвёл Вергилию место в христианской философии истории и обосновал право немецкого читателя не только изучать, но любить римского поэта. Вместе с тем Фукс не принимал слишком тесного отождествления Запада с католико-романским миром. Античное наследие не являлось для него конфессиональной собственностью, а немецкое обращение к Греции — простым отпадением от латинского основания Европы. Он поддерживал геккеровский «поворот к Вергилию», но корректировал предложенную им культурную географию. Выразительная формула Фукса, назвавшего IV эклогу «ключом ко всему вергилиевскому творчеству», показывает, что при всей методологической сдержанности он разделял с Геккером представление об исключительном месте этого текста в судьбе поэта[139].

На протяжении столетий европейские элиты использовали «Энеиду» не только как зеркало уже существующего порядка, но и как средство представить идеальную, желательную культуру, воспроизводимую через школу. Из поэмы извлекались цитаты, поощрявшие труд для Бога и отечества, справедливость, сыновнюю pietas, послушание и принятие существующего положения как проявления божественного суда. Такая педагогика не превращает Геккера в прямого наследника государственной индоктринации, но помогает понять, почему превращение Вергилия в источник нормативной антропологии и религиозно оправданного порядка могло

[139] Fuchs 1931: 75-80. Ср.: Ziolkowski 1993: 86-88, здесь 87.

вызвать отторжение[140].

Беньямин: критика привилегированного мышления

Рецензия Вальтера Беньямина «Привилегированное мышление» (Privilegiertes Denken) появилась в газете Die literarische Welt («Литературный мир») 5 февраля 1932 г.[141]. Её хронология существенна: текст был задуман как контрвклад в вергилиевские юбилейные публикации на исходе Веймарской республики. В письме Гершому Шолему от 28 октября 1931 г. Беньямин называл подготовленную рецензию «сокрушительной»; 2 февраля 1932 г. сообщал Карлу Линферту, что первоначально благоприятное впечатление от книги Геккера сменилось у него усилившейся неприязнью[142].

Сохранившийся в рукописи, но не вошедший в печатный текст эпиграф из Карла Кристиана Бри призывал к «сознательному непразднованию» явлений, недостойных торжества[143]. Возражение Беньямина направлено не против обращения к Вергилию вообще, а против формы юбилейного присвоения, превращающей культурное наследие в подтверждение заранее принятой истины.

Беньямин выделяет у Геккера две задачи: вывести Вергилия из тени Гомера и разрушить всякую нетеологическую — точнее, некатолическую — интерпретацию поэта[144]. Первая задача объединяла Геккера с другими участниками юбилея; вторая, по мнению рецензента, делала его метод авторитарным. Отдельные стихи и даже слова Вергилия извлекаются из римского контекста и разворачиваются *ad maiorem Dei gloriam* («к вящей славе Божией»). Формула *sunt lacrimae rerum* получает значение искупительной скорби, а последняя строка «Энеиды» прочитывается в духе Паскаля — как свидетельство человеческой обречённости перед лицом

[140] Kallendorf 2007c: 574-587, здесь 577-578.

[141] Benjamin 1932: 1-2; Benjamin 1972: 315-322. Название рецензии раскрывает главный нерв беньяминовской критики. Речь идёт о привилегии Геккера как интерпретатора, который судит о Вергилии из перспективы заранее открытой ему католической истины: такое мышление, по Беньямину, подменяет историко-филологический вопрос авторитетным знанием «правильного» смысла.

[142] Tomko 2018: 23-47, здесь 24-25, 35-36.

[143] Ibidem: 26-27.

[144] Benjamin 1932: 1; Benjamin 1972: 315-316.

смерти и потребности в благодати. Беньямин видит здесь не филологию, а теологумены и клише позднеромантической эстетики[145].

Первая из упомянутых Беньямином задач Геккера имеет предысторию. Уже в эссе 1925 г. Геккер резко защищал Вергилия от «некоторых немецких филологов и литераторов — и только немецких!», лишавших поэта славы за отсутствие оригинальности и «плагиат» у Гомера и Феокрита. Адресаты не названы; Эдуард Норден прямо исключён из их числа, а упоминание газетных фельетонов указывает скорее на дух эпохи, чем на конкретную работу. Беньямин верно распознал наличие у Геккера полемической программы; более того, эта программа возникла по меньшей мере за шесть лет до юбилейной книги[146].

Однако критика Беньямина сама не свободна от предубеждений. За его методологическими претензиями к Геккеру стояла иная философия языка и истории[147]. Геккер защищал возможность мыслить событие и текст внутри истории спасения; Беньямин же считал, что такая позиция заранее присваивает себе право знать истинный смысл языческого прошлого и потому подменяет историческое исследование догматическим суждением.

Политическое обвинение Беньямина ещё радикальнее. Геккеровское утверждение о способности западного христианина понимать другие народы он истолковывает как синтез миссионерства и эксплуатации, как «снобистское» сознание культурной привилегии.[148] В категориях вождя, народа, империи и западного превосходства рецензенту слышится язык господства. В начале 1930-х гг. подобная настороженность была исторически оправданна, хотя Беньямин ещё не мог знать, насколько решительно сам Геккер вскоре выступит против национал-социалистического идолопоклонства государству.

Рассмотренная выше переводческая и журнальная история работы Геккера над Вергилием показывает, что его проект сформировался задолго до юбилея 1930–1931 гг. Его книга была направлена не только против современной филологии, но и против биологических и националистических редукций человека. Католический

[145] Benjamin 1972: 316-319.
[146] Thompson 1925: 85-86.
[147] Tomko 2018: 29-37.
[148] Benjamin 1972: 318-320.

образ *Reich* должен был перенаправить немецкую имперскую риторику в русло размышлений об общеевропейском христианском порядке. Беньямин, сосредоточившись на «привилегиях» и авторитарной тональности, недооценил это полемическое назначение текста[149].

Позднейшая антинацистская позиция Геккера не отменяет двусмысленности его книги. Его неприятие расизма соседствовало с иерархической антропологией, а универсалистская католическая перспектива — с проблемными суждениями о еврействе; критика Шпенглера сочеталась с консервативной ностальгией по германской миссии[150]. Эти противоречия не позволяют ни объявить «Вергилия» предтечей фашизма, ни полностью вывести его из политического языка эпохи. В этом смысле критика Беньямина не должна заслонять самого Геккера.

«Битва за тело героя» (заключение)

В юбилейном споре 1930–1931 гг. Вергилий сделался объектом борьбы за право определить его историческую принадлежность. В трактовках интерпретаторов античный поэт оказывается то европейцем, то христианским пророком, то певцом империи, то свидетелем её жертв. В духовной биографии Геккера Вергилий возникает на пересечении личного обращения, католической критики модерности и поиска исторической формы после Первой мировой войны. Предложенная Геккером формула «отец Запада» означает не просто христианизацию языческого поэта: она связывает антропологию призвания с историософией Рима, Рим — с каролингским и католическим *Abendland*, а трагическое сознание античности — с ожиданием искупления.

Сила его конструкции заключается в ее цельности и в способности вернуть филологическому тексту экзистенциальную значимость. Её ограниченность — в систематическом превращении поэтического многоголосия в свидетельство телеологии, заранее известной интерпретатору. Неудивительно, что Курциус, Иванов, Федотов и другие прочерчивают вокруг книги поле иных интерпретаций.

[149] Tomko 2018: 27-30.
[150] Ibidem: 30-31.

19 мая 1940 г. Геккер записывает, что артикулируемый Вергилием ужас перед войной в современных условиях обрёк бы поэта на молчание в концентрационном лагере[151]. В свете этого высказывания «Отец Запада» оказывается здесь уже не поэтом имперской мобилизации, а обвинителем режима, уничтожающего язык, память и саму способность вещей иметь слёзы.

Послевоенная библиография показывает, что геккеровский опыт не был тупиковой ветвью католической публицистики. В сравнительной истории рецепции Геккер включён в число авторов, подготовивших зрелое понимание Вергилия у Т.С. Элиота; так что здесь можно говорить не только об их случайном типологическом совпадении[152]. В радиовыступлении 1951 г. *Virgil and the Christian World* («Вергилий и христианский мир») Т.С. Элиот также исходил из особенной близости Вергилия христианскому сознанию, обсуждал IV эклогу, *imperium sine fine* и статус Вергилия у Данте как проводника до границы, которую языческий поэт перейти не может[153]. При этом Элиот формулировал отношение пророчества и авторского сознания осторожнее: поэт способен высказать больше, чем понимает сам; последующая история раскрывает возможности его слова, не превращая Вергилия в сознательного христианина до Христа.

Показательно и различие имперских формул Элиота и Геккера. Элиот утверждал, что европейцы в культурном отношении попрежнему остаются гражданами Римской империи, но отличал созданный Вергилием идеал от реальной державы легионеров, наместников, дельцов и демагогов[154]. Эта мысль близка геккеровскому тезису о продолжающемся *Imperium Romanum*, однако устраняет часть его германской и конфессиональной конкретики. Между 1931 и 1951 гг. образ «отца Запада» превращается из программы католического возрождения Германии в более общую по-

[151] Haecker 1947A. Запись от 19 мая 1940 г.; цит. по: Vallortigara 2017: 30, n. 79. Ср. итал. пер.: Haecker 1955: 75.

[152] Ziolkowski 1993: 119–134, особенно 124, 128, 133. О месте Геккера в предыстории «Смерти Вергилия» Германа Броха см.: Ibidem: 195-222, особенно 199, 203, 222.

[153] Eliot 2019: 627-636. Первоначально текст прозвучал по радио 9 сентября 1951 г.

[154] Ibidem. 635-636.

слевоенную попытку сохранить нормативное единство европейской культуры. Значение конкретной зависимости не следует преувеличивать; для настоящего рассуждения важнее типологически близкий акт повторной апроприации того же комплекса вергилиевских мотивов.

Рассмотренная полемика показывает, что обращение к Античности никогда не бывает простым возвращением к неизменному прошлому. Геккер не только прочёл Вергилия — он построил посредством Вергилия генеалогию католического Запада и противопоставил её фаустовской модерности, национальному самообожествлению и распаду исторической памяти. Его современники оспаривали границы этой генеалогии, но тем самым подтверждали главный факт: вопрос о Вергилии был для них вопросом о настоящем. В этом смысле книга Геккера представляет собой одну из наиболее цельных попыток ответить на давнюю и неизменно современную проблему, которую Ф.Ф. Зелинский замечательно определил в заглавии своей книги как «Древний мир и мы».

Г.Г. Слюсарева // Декарт Р. Соч.: в 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова; прим. М.А. Гарнцева, В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989–1994. Т. 1 (1989): 250-296.

Декарт (Шейнман-Топштейн, Сретенский [пер.]) 1989 — Декарт Р. Первоначала философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн, с франц. Н.Н. Сретенского. // Декарт Р. Соч.: В 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова; прим. М.А. Гарнцева, В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989–1994. Т. 1: 297-422.

Донн (Томашевский [пер.]) 1973 — Донн Дж. Стихотворения / Пер. с англ. Б.В. Томашевского. Л.: Худож. литер., 1973.

Койре (Кочинян [пер.]) 2022 — Койре А. Этюды о Галилее / Пер. с франц. Н. Кочинян. М.: Новое литературное обозрение, 2022.

Коперник (Веселовский [пер.]) 1964 — Коперник Н. О вращениях небесных сфер / Пер. И.Н. Веселовского // Коперник Н. О вращениях небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Упсальская запись / Пер. И.Н. Веселовского. Статья и общая ред. А.А. Михайлова. М.: Наука, 1964: 8-416 (Серия «Классики науки»).

Лега 2025 — Лега В.П. Философия нового времени. Галилео Галилей. — https://www.sedmitza.ru/lib/text/431769/ (сентябрь, 2026).

Норт (Иванов [пер.]) 2021—— Норт Дж. Космос. Иллюстрированная история астрономии и космологии / Пер. с англ. К. Иванова. М.: НЛО, 2021.

Ньютон (Крылов [пер.]) 1989 — Ньютон И. Математические начала натуральной философии / Пер. с лат. А.Н. Крылова / Под ред. Л.С. Полака. М.: Наука, 1989.

Стёпин; Кузнецова 1994 — Стёпин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: ИФ РАН, 1994.

К РАЗДЕЛУ 2. «БИТВА ЗА ТЕЛО ГЕРОЯ»: АПРОПРИАЦИЯ ВЕРГИЛИЯ В ТЕКСТАХ ТЕОДОРА ГЕККЕРА И ЕГО СОВРЕМЕННИКОВ

Сокращения

Aen.	— Vergilius. Aeneis
CSEL	— Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Ecl.	— Vergilius. Eclogae
Georg.	— Vergilius. Georgica
PG	— Patrologiae cursus completus. Series Graeca

Barchiesi 2024 — Barchiesi A. Aeneas, the Penates, and Italian Nationalism // Classical Enrichment: Greek and Latin Literature and Its Reception / Ed. A. Augoustakis, S. Frangoulidis, T.S. Thorsen. Berlin – Boston: De Gruyter, 2024: 161-172.

Benjamin 1932 — Benjamin W. Privilegiertes Denken: Zu Theodor Haeckers “Vergil” // Die literarische Welt. 5. Februar 1932. Jg. 8. Nr. 6: 1-2.

Benjamin 1972 — Benjamin W. Privilegiertes Denken: Zu Theodor Haeckers “Vergil” // Benjamin W. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. Bd. III: 315-322.

Biemer 2000 — Biemer G. Theodor Haecker: In the Footsteps of John Henry Newman // New Blackfriars. 2000. Vol. 81. No. 957: 412-431.

Blessing 1957 — Blessing E. Theodor Haecker — Philosopher // Philosophy Today. 1957. Vol. 1. No. 3: 186-194.

Blessing 1959 — Blessing E. Theodor Haecker: Gestalt und Werk. Nürnberg: Glock und Lutz, 1959.

Brasillach 1931 — Brasillach R. Présence de Virgile. P.: Plon, 1931.

Broch 1945 — Broch H. Der Tod des Vergil. NY: Pantheon Books, 1945.

Carcopino 1930 — Carcopino J. Virgile et le mystère de la IVe Églogue. P.: L’Artisan du Livre, 1930.

Carcopino 1931 — Carcopino J. Le bi-millénaire de Virgile // Revue des Études Latines. 1931. T. 9: 45-61.

Carcopino 1943 — Carcopino J. Virgile et le mystère de la IVe Églogue. 10e éd., revue et augmentée. Paris: L’Artisan du Livre, 1943.

Cloeren 1988 — Cloeren H.J. Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 1988.

Curtius 1930 — Curtius E.R. Zweitausend Jahre Vergil // Neue Schweizer Rundschau. 1930. 23. Jg. Nr. 10, 1. Oktober. S. 730-741.

Dallago 1922 — Dallago C. Eine Auseinandersetzung // Der Brenner. Siebte Folge. Erster Band. Frühling 1922: 176–217.

Diehl E. (ed.). Die Vitae Vergilianae und ihre antiken Quellen. Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1911. P. 8, 18.

Eliot 2019 — Eliot T.S. Virgil and the Christian World // The Complete Prose of T.S. Eliot: The Critical Edition. Vol. 7: A European Society, 1947–1953 / Ed. by Iman Javadi and Ronald Schuchard. Baltimore: Johns Hopkins UP – L.: Faber and Faber, 2019: 627-640.

Fuchs 1931 — Fuchs F. Vergiliana // Hochland. 1930 / 1931. Jg. 28. Bd. 2. H. 7 (April 1931): 75-80.

Grimal 1985 — Grimal P. Virgile ou la seconde naissance de Rome. P.: Arthaud, 1985.

Haecker 1913 — Haecker Th. Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit. München: J.F. Schreiber, 1913.

Haecker 1914 — Haecker Th. Die müde Nazarenerseele // Der Brenner. 1914. Jg. 4. H. 13: 611-614.

Haecker 1915 — Haecker Th. Der Krieg und die Führer des Geistes: Auszüge aus einem demnächst erscheinenden Buch // Brenner-Jahrbuch 1915: 129-187.

Haecker 1919 — Haecker Th. Ausblick in die Zeit // Der Brenner. Sechste Folge. H. 2. Ende Dezember 1919: 72-79.

Haecker 1920A — Haecker Th. Einfälle und Ausfälle // Der Brenner. Sechste Folge. H. 3. Februar 1920: 230-237.

Haecker 1920B — Haecker Th. Wandel der Tragik // Der Brenner. Sechste Folge. H. 4. April 1920: 272-284.

Haecker 1920C — Vergil. Die vierte Ecloge des Vergil / Übertragen von Th. Haecker // Der Brenner. VI. Folge. H. 6. Ende August 1920: 401-403.

Haecker 1923A — Vergil. Zwei Hirtengedichte des Vergil (Ecloge VI u. X): Silenus; Gallus / Übertragen von Th. Haecker; mit Zeichnungen von R. Seewald // Der Brenner. Achte Folge. Herbst 1923: 43-47.

Haecker 1923B — Haecker Th. Notizen: Die Bestie; Die Objektivität des Schmerzes; Lyrik und Metaphysik // Der Brenner. Achte Folge. Herbst 1923: 9-19.

Haecker 1923C — P. Vergilius Maro. Bucolica: Hirtengedichte / Deutsch von Th. Haecker; mit zwanzig Holzschnitten von R. Seewald. Berlin: Euphorion-Verlag, 1923.

Haecker 1930 — Haecker Th. Wahrheit und Leben: Ein Vortrag. Hellerau: Jakob Hegner, 1930.

Haecker 1931A — Haecker Th. Vergil // Hochland. 1930 / 1931. Jg. 28. H. 7 (April 1931): 1-28.

Haecker 1931B — Haecker Th. Vergil: Vater des Abendlandes. Leipzig: Jakob Hegner, 1931.

Haecker 1932 — Haecker Th. Betrachtungen über Vergil, Vater des Abendlandes // Der Brenner. Dreizehnte Folge. Herbst 1932: 3-31.

Haecker 1935 — Haecker Th. Vergil: Vater des Abendlandes. 3., unveränderte Aufl. Leipzig: Jakob Hegner, 1935.

Haecker 1947A — Haecker Th. Tag- und Nachtbücher. München: Kösel, 1947.

Haecker 1947B — Haecker Th. Der Buckel Kierkegaards / Geleitwort von R. Seewald. Zürich: Thomas-Verlag, 1947.

Haecker 1953 — Vergil. Hirtengedichte: lateinisch und deutsch / Von Th. Haecker; Zeichnungen von R. Seewald. München: Kösel, 1953.

Haecker 1955 — Haecker T. Il libro dei giorni e delle notti. Torino: Borla, 1955.

Iwanow 1931 — Iwanow W. Vergils Historiosophie // Corona. 1931. Jg. 1. H. 6 (Mai): 761-774.

Iwanow 1966 — Iwanow W. Vergils Historiosophie // Wege zu Vergil / Hrsg. von Hans Oppermann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966. S. 220-232.

Kallendorf 2007A — Kallendorf C. The Other Virgil: 'Pessimistic' Readings of the Aeneid in Early Modern Culture. Oxford: Oxford UP, 2007.

Kallendorf 2007B — Kallendorf C. Cristoforo Landino, Andrea Tordi, and the Reading Practices of Renaissance Humanism // Kallendorf C. The Virgilian Tradition: Book History and the History of Reading in Early Modern Europe. Aldershot: Ashgate, 2007. Art. X: 345-358.

Kallendorf 2007C — Kallendorf C. Virgil's Post-classical Legacy // Kallendorf C. The Virgilian Tradition: Book History and the History of Reading in Early Modern Europe. Aldershot: Ashgate, 2007. Art. IV: 574-587.

Kallendorf 2015 — Kallendorf C. The Protean Virgil: Material Form and the Reception of the Classics. Oxford: Oxford UP, 2015.

Kierkegaard 1914 — Kierkegaard S. Kritik der Gegenwart / Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Th. Haecker. Innsbruck: Brenner-Verlag, 1914.

Kierkegaard 1922 — Kierkegaard S. Religiöse Reden / Ins Deutsche übertragen von Th. Haecker. München: Hermann A. Wiechmann, 1922.

Kleinert 2013 — Kleinert M. Theodor Haecker: The Mobilization of a Total Author // Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art. T. I: The Germanophone World / Ed. J. Stewart. Farnham: Ashgate, 2013: 91-114.

Lehnert 2012 — Lehnert J. Rome ou la solution à tous les problèmes européens : Georg Moenius et le concept de romanité durant l'entre-deux-guerres // Amnis. 2012. No. 11. DOI: 10.4000/amnis.1844.

Marrou 1972 — Marrou H.-I. Notice sur la vie et les travaux de M. Jérôme Carcopino, membre de l'Académie // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1972. 116e année. No. 1: 204-220.

Massis 1927 — Massis H. Défense de l'Occident. P.: Plon, 1927.

Massis 1930 — Massis H. Verteidigung des Abendlandes / Übers. von G. Moenius. Hellerau: Jakob Hegner, 1930.

Moenius 1929 — Moenius G. Le Germanisme contre la Romanité. Le témoignage d'un catholique allemand // La Revue universelle. 1929. T. 37. No. 6 (15 juin): 641-658.

Munro 1993 — Munro G. The Holy Roman Empire in German Roman Catholic Thought, 1929–33: Georg Moenius' Revival of Reichsideologie // Journal of Religious History. 1993. Vol. 17. No. 4: 439-464.

Newman 1921 — Newman J. H. Philosophie des Glaubens (Grammar of Assent) / Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Th. Haecker. München: Hermann A. Wiechmann, 1921.

Newman 1922 — Newman J. H. Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung / Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Th. Haecker. München: Hermann A. Wiechmann, 1922.

Panoussi 2009 — Panoussi V. Greek Tragedy in Vergil's Aeneid: Ritual, Empire, and Intertext. Cambridge: Cambridge UP, 2009.

Panoussi 2022 — Panoussi V. Epic Gods, Imperial City: Religion and Ritual in Latin Epic from Beginnings to Late Antiquity // Vergilius. 2022. Vol. 68: 3-7.

Petroff 2017 — Petroff V. Corpus Areopagiticum as a Project of Intertextuality // DIRE DIEU. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique. Actes du colloque de Tours, 17–18 avril 2015 / Eds. Bernard Pouderon et Anna Usacheva. P.: Beauchesne, 2017: 253-275.

Puech 1930 — Puech A. Jérôme Carcopino. Virgile et le mystère de la IVe Églogue [рец.] // Revue des Études Grecques. 1930. T. 43. Fasc. 203: 459-460.

Rowland 2023 — Rowland T. Beyond Kant and Nietzsche: The Munich Defence of Christian Humanism. L. – NY: T&T Clark, 2023.

Schmidt 2008 — Schmidt E. A. The German Rediscovery of Vergil in the Early 20th Century (1900–1938) // Vergilius. 2008. Vol. 54: 124-149.

Siefken 1989 — Siefken H. (Bearb.). Theodor Haecker 1879–1945 / Hrsg. von U. Ott; mit einer Haecker-Bibliographie von E. Dambacher. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989 (Marbacher Magazin; 49).

Spengler 1918–1922 — Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit. Wien: Braumüller, 1918; Bd. 2: Welthistorische Perspektiven. München: C.H. Beck, 1922.

Spengler 1931 — Spengler O. Der Mensch und die Technik. München: C.H. Beck, 1931.

Strobl 2012 — Strobl W. «Tu regere imperio populos, Romane, memento …»: Zur Rezeption von Vergil und Horaz im italienischen Faschismus am Beispiel des Siegesplatzes in Bozen // Antike und Abendland. 2012. Bd. 58: 143-166.

Thompson 1925 — Thompson F. Shelley: Ein Korymbos für den Herbst. Der Jagdhund des Himmels / Übertragen und mit einem Essay «Über Francis Thompson und Sprachkunst» von Th. Haecker. Innsbruck: Brenner-Verlag, 1925.

Tomko 2018 — Tomko H.M. Word Creatures: Theodor Haecker and Walter Benjamin between Geschwätz and Pure Language in the Late Weimar Republic // New German Critique. 2018. Vol. 45. No. 1 (133): 23-47.

Torlone 2017 — Torlone Z. M. Happy Vergil Goes North: The Aeneid in Russian Letters // The Classical World. 2017. Vol. 111. No. 1: 27-45.

Vallortigara 2017 — Vallortigara L. «L'epos impossibile»: Percorsi nella ricezione dell'Eneide nel Novecento: Tesi di dottorato in cotutela. Università Ca' Foscari Venezia; Université de Lausanne, 2017.

Walter 2016 — Walter A. What It Felt Like: Memory and the Sensations of War in Vergil's Aeneid and Kevin Powers' The Yellow Birds // Thersites. 2016. No. 4: 275-312.

Wege zu Vergil 1966 — Wege zu Vergil: Drei Jahrzehnte Begegnungen in Dichtung und Wissenschaft / Hrsg. von H. Oppermann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 (Wege der Forschung; Bd. 19).

Ziolkowski 1993 — Ziolkowski T. Virgil and the Moderns. Princeton, NJ: Princeton UP, 1993.

Братухин 2006 — Климент Александрийский. Увещевание к язычникам / Пер. А.Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.

Бердяев 1922 — Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. М.: Берег, 1922: 55-72.

Бердяев 1935 — Бердяев Н. Что такое человек? (Theodor Haecker. Was ist der Mensch? Bei Jacob Hegner in Leipzig) // Путь. 1935. № 47: 86-89.

Букшпан 1922 — Букшпан Я.М. Непреодолённый рационализм // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. М.: Берег, 1922: 73-95.

Вергилий 1888 — Энеида Вергилия / Пер. А. Фета; со введ., объясн. и проверкою текста Д.И. Нагуевского. Ч. 1: I–VI. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1888 [VI книга переводилась Фетом и В.С. Соловьёвым совместно; VII, IX и X книги, по свидетельству Фета, были переведены Соловьёвым. — *Примеч. авт.*].

Вергилий 1933 — Вергилий. Энеида / Пер. В.Я. Брюсова и С.М. Соловьёва / Ред., вступ. ст. и коммент. Н.Ф. Дератани / Оформ. Л.С. Хижинского. М. – Л.: Academia, 1933 (Памятники мировой литературы) [I–VII книги переведены В.Я. Брюсовым, VIII–XII — С.М. Соловьёвым. — *Примеч. авт.*]:

Вергилий 1979 — Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида / «Буколики», «Георгики» — пер. С.В. Шервинского; «Энеида» — пер. С.А. Ошерова под ред. Ф.А. Петровского. М.: Худож. литер., 1979 (Библиотека античной литературы. Рим).

Вестбрёк 2008 — Вестбрёк Ф. Историософия Вергилия в концепции Вячеслава Иванова // Символ. 2008. № 53–54: 135-152.

Иванов 1919 — Иванов Вяч. Кручи // Записки мечтателей. 1919. № 1: 101-116.

Иванов 1979 — Иванов Вяч. Собрание сочинений / Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт; с введением и примечаниями О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. Т. 3.

Иванов 2008 — Иванов Вяч. Историософия Вергилия / Пер. с нем. и коммент. Г. Киршбаума и М. Каменкович // Символ. 2008. № 53–54: 152-167.

Курциус 2024 — Курциус Э.Р. Вергилий // Курциус Э.Р. Критические эссе по европейской литературе / Пер. Д.С. Колчигина. М.: Языки славянской культуры, 2024: 15-26.

Петров 2015а — Петров В.В. Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2: 56-75.

Петров 2015в — Петров В.В. Фридрих Ницше и вечное возвращение // Мера вещей: Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015: 773-879.

Петров 2018 — Петров В.В. Присвоение чужеземной учёности в античной и средневековой латинской традиции // ΣΧΟΛΗ. 2018. Т. 12. № 2: 569-581.

Петров 2021 — Петров В.В. Карл Кереньи об архетипе учёного и жреца // Цивилизация и варварство. 2021. Вып. 10: 9-38.

Петров 2022 — Петров В.В. Антиковедение как философия культуры: Фаддей Зелинский и Карл Кереньи // ΣΧΟΛΗ. 2022. Т. 16. № 2: 814-840.

Топоров 1993 — Топоров В.Н. Эней — человек судьбы: К «средиземноморской» персонологии. Ч. 1. М.: Радикс, 1993.

Трубецкой 1903 — Трубецкой С. Н. Предисловие // Творения Платона / Пер. с греч. Вл. Соловьёва, М.С. Соловьёва и С.Н. Трубецкого. М.: Изд. К.Т. Солдатенкова; Типо-лит. В. Рихтер, 1903. Т. 2: i-vi.

Федотов 1930 — Федотов Г.П. О Виргилии (к двухтысячелетию со дня его рождения) // Числа (Париж). 1930. Кн. 2–3: 177-182 (перепеч. в: Федотов Г.П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 4: Статьи 30-х годов. М.: Sam & Sam, 2012: 103-109).

Франк 1922 — Франк С.Л. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. М.: Берег, 1922: 34-54.

К РАЗДЕЛУ 3. ИОСИФ ОСВАЛЬДОВИЧ ГОБЗА: ВЕХИ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ

Приложение. И.О. ГОБЗА. О КЛАССНОМ ЧТЕНИИ ГОРАЦИЯ

Цитируемые переводы на русский язык см. также по имени переводчика в любых доступных изданиях, а также в открытом доступе сети Интернет.

Иллюстрации

Илл. 1. И.О. Гобза, директор 1-й Московской гимназии. Автор: Ю.С. Степанова. Доступ по лицензии: Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International. Публикуется с изменениями. — https://ru.wikipedia.org/wiki/Гобза,_Иосиф_Освальдович#/media/Файл:Гобза_Иосиф_Освальдович.jpg (август, 2026).

Илл. 2. Смоленск. Классическая гимназия (до 1917 г.). Серия открыток «Смоленск». Издание магазина И.А. Верзилова (№ 99). Мужская классическая гимназия. Автор не известен. Изображение находится в открытом доступе. Публикуется с изменениями. — https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Smolensk_by_Verzilov_Store_Publication_-_099._Gymnasium.jpg?utm_medium=organic&utm_source=yandexsmartcamera (август, 2026).

АВТОРЫ / CONTRIBUTORS

Дмитриев Игорь Сергеевич, доктор химических наук, старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН (Санкт-Петербург), Российская Федерация; isdmitriev@gmail.com (*Глава вторая, раздел 1*).

Igor Dmitriev, DrSc (in Chemistry), Senior Fellow, S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, St. Petersburg Branch, Russian Federation; isdmitriev@gmail.com (*Chapter Two, Section 1*).

Коновалова Ирина Геннадиевна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, зав. Отделом специальных исторических дисциплин, Институт всеобщей истории РАН (Москва), Российская Федерация; irina_konovalova@mail.ru (*Глава первая, раздел 2*).

Irina Konovalova, DrSc (in History), Chief Researcher, Head of the Department for Auxiliary Historical Disciplines, RAS Institute of World History (Moscow), Russian Federation; irina_konovalova@mail.ru (*Chapter One, Section 2*).

Петров Валерий Валентинович, доктор философских наук, главный научный сотрудник, директор Центра античной и средневековой философии и науки, Институт философии РАН (Москва), Российская Федерация, vpetroff@gmail.com (*Глава вторая, раздел 2*).

Valery Petroff, DrSc (in Philosophy), Chief Research Fellow, Director of the Centre for Ancient and Mediaeval Philosophy and Science at the Institute of Philosophy, RAS, Russian Federation, vpetroff@gmail.com (*Chapter Two, Section 2*).

Петрова Майя Станиславовона, доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник, зав. Отделом историко-теоретических исследований, Институт всеобщей истории РАН (Москва), Российская Федерация; beionyt@mail.ru (*Предисловие, глава вторая, раздел 3, приложение к разделу 3*).

Maya Petrova, DrSc (in History), Associate Professor, Chief Researcher, RAS Institute of World History (Moscow); Director, Autonomous Non-Profit Organization “Institute for Interdisciplinary Research of Science and Education” (Moscow), Russian Federation; beionyt@mail.ru (*Foreword, Chapter Two, Section 3, Appendix to this Section*).

Серёгин Андрей Владимирович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва), Российская Федерация, avis12@yandex.ru (*Глава первая, раздел 1, приложение к разделу 1*).

Andrei Seregin, Candidate of Sciences (in Letters), Senior Research Fellow, RAS Institute of Philosophy (Moscow), Russian Federation; avis12@yandex.ru (*Chapter One, Section 1, Appendix to this Section*).

Ключевые слова: научная революция, история науки, Западная Европа, XVI–XVII вв.

TO SECTION 1. THE GIFT OF THE DOOMED: ARISTOTELIANISM IN THE INTELLECTUAL FIELD OF THE SCIENTIFIC REVOLUTION OF THE 16TH – 17TH CENTURIES (*Igor DMITRIEV*)

The section notes that for centuries the literature on the history of science has been dominated by the view that the scientific revolution of the early modern period was an anti-Aristotelian upheaval. This interpretation can be traced back to the works of its main protagonists, particularly Francis Bacon and Galileo Galilei. However, a more detailed examination of the intellectual landscape of 16th and 17th century Western Europe reveals that Aristotelianism was not only a subject of criticism and overcoming, but also an important resource for innovative approaches to the study of nature. This section explores the role of Aristotelianism in the formation of the new science through the lens of two of its pioneers: Nicolaus Copernicus and Galileo Galilei. Their ideas serve as a testament to the way scientists build their research on the intellectual resources available in their era. They began within the Aristotelian tradition, which they had been educated in, and significantly modified certain aspects of it without completely abandoning it or rejecting Aristotelian natural philosophy outright. Those who followed in their footsteps were able to further refine and modify their theoretical constructs, representing the next iteration in the process of shaping classical science. The iterative nature of scientific development created the illusion of cumulative and continuous progress, but if we disregard the chain of conceptual iterations and focus solely on the "input" and "output" situations, the picture may appear as a revolutionary upheaval.

Key words: scientific revolution, history of science, Western Europe, 16th – 17th centuries.

К РАЗДЕЛУ 2. «БИТВА ЗА ТЕЛО ГЕРОЯ»: АПРОПРИАЦИЯ ВЕРГИЛИЯ В ТЕКСТАХ ТЕОДОРА ГЕККЕРА И ЕГО СОВРЕМЕННИКОВ (*В.В. ПЕТРОВ*)

Предметом раздела служит книга Теодора Геккера «Вергилий, отец Запада» (1931), рассматриваемая в контексте европейского празднования двухтысячелетия со дня рождения Вергилия и межвоенной борьбы за историческую принадлежность античного поэта. Реконструируются интеллектуальная биография Геккера, его обращение к Кьеркегору и Джону Генри Ньюману, католическая критика модерности и понимание апроприации как включения чужого наследия в новую духовно-историческую целостность. Показано, как истолкование "amor", "labor", "fatum" и "pietas", сопоставление Энея с Авраамом, идея продолжающегося "Imperium Romanum" и формула "adventistischer Heide" позволяют Геккеру представить Вергилия «отцом» христианского Запада. Особое внимание уделяется границам этой конструкции: различию между католической "Romanitas" Геккера и фашистской "romanità", альтернативным голосам самой «Энеиды», католической корректировке Фридриха Фукса и критике Вальтера Беньямина. Сопоставление

с прочтениями Эрнста Роберта Курциуса, Вячеслава Иванова и Георгия Федотова показывает, что юбилейный спор был борьбой не только за смысл античного текста, но и за историческую принадлежность Вергилия и нормативный образ европейского настоящего.

Ключевые слова: Теодор Геккер, Вергилий, апроприация античности, католический гуманизм, Romanitas, Imperium Romanum, Вячеслав Иванов, Вальтер Беньямин.

To Section 2. "The Battle for the Hero's Body": the Appropriation of Virgil in the Writings of Theodor Haecker and his Contemporaries (*Valery Petroff*)

The section examines Theodor Haecker's "Vergil: Vater des Abendlandes" (1931) in the context of the European celebrations of the bimillennium of Virgil's birth and the interwar struggle over the poet's historical legacy. It reconstructs Haecker's intellectual biography, his engagement with Søren Kierkegaard and John Henry Newman, his Catholic critique of modernity, and his understanding of appropriation as the incorporation of another's legacy into a new spiritual and historical whole. The section shows how Haecker's interpretations of "amor", "labor", "fatum", and "pietas", his comparison of Aeneas with Abraham, his idea of a continuing "Imperium Romanum", and his formula "adventistischer Heide" enable him to present Virgil as the "father" of the Christian West. Particular attention is paid to the limits of this construction: the distinction between Haecker's Catholic "Romanitas" and fascist "romanità", the alternative voices within the "Aeneid" itself, Friedrich Fuchs's Catholic correction, and Walter Benjamin's critique. Comparison with the readings of Ernst Robert Curtius, Vyacheslav Ivanov, and Georgy Fedotov shows that the anniversary debate was a struggle not only over the meaning of an ancient text, but also over the cultural and historical community to which Virgil was made to belong and over the normative image of contemporary Europe.

Key words: Theodor Haecker, Virgil, appropriation of Antiquity, Catholic humanism, Romanitas, Imperium Romanum, Vyacheslav Ivanov, Walter Benjamin.

К разделу 3. Иосиф Освальдович Гобза: вехи жизненного пути и педагогические стратегии (*М.С. Петрова*)

Приложение. И.О. Гобза. О классном чтении Горация (*Подготовка публикации и примечания М.С. Петровой*)

В разделе главы публикуется работа «О классном чтении Горация» филолога-классика, преподавателя древних языков, директора смоленской и московских гимназий И.О. Гобзы (1848–1927), которая, несмотря на свою педагогическую направленность, «прочитана» в контекстах интеллектуальной истории, литературной традиции, истории преподавания латинского языка и развития образовательного процесса конца XIX – начала XX веков. Публикация сопровождается вступительным исследованием, в котором реконструи-

руются вехи жизненного пути И.О. Гобзы, обсуждаются его педагогические стратегии и инструментарий.

Ключевые слова: Гораций, текст, чтение, И.О. Гобза.

To Section 3. Joseph Osvaldovich Gobza: Milestones of Life and Pedagogical Strategies

Appendix. I.O. Gobza. On the Classical Reading of Horace (*Text and Notes by Maya Petrova*)

This section of the chapter publishes the work “On the Classroom Reading of Horace” by I.O. Gobza (1848–1927), as a classical philologist, teacher of ancient languages, the director of the Smolensk and Moscow gymnasiums. Despite its pedagogical focus, this work is read within the context of intellectual history, literary tradition, the history of Latin language teaching, and the development of educational processes in the late 19th and early 20th centuries. The publication is accompanied by an introductory study that reconstructs the milestones of I.O. Gobza’s life and discusses his pedagogical strategies and tools.

Key words: Horace, text, reading, I.O. Gobza.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ ● Выпуск 8 (2026)
МИР ТЕКСТА ● Том 2

Поиск DIGITAL OBJECT IDENTIFIERS (DOI)
http://search.rads-doi.org/index.php/
http://www.doi.org/

М.С. Петрова

А.В. Серёгин
А.В. Серёгин (пер., примеч.)

И.Г. Коновалова

И.С. Дмитриев

В.В. Петров

М.С. Петрова
М.С. Петрова (подг. публ., примеч.)

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ ● Выпуск 8 (2026)

МИР ТЕКСТА ● Том 2
(Коллективная монография)

Под общей редакцией
Майи Станиславовны Петровой

Утверждено к печати
Институтом всеобщей истории РАН 21 сентября 2026 года

Рецензенты
Марина Цолаковна Арзаканян
доктор историческитх наук, профессор, главный научный сотрудник
Института всеобщей истории РАН (Москва)

Ирина Викторовна Пролыгина
доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой латинского языка
и основ терминологии Российского университета медицины

Дизайн обложки И.Н. Граве
Бригадир М.М. Горелов
Корректор Е.А. Буздалина

Подписано к печати 01.10.2026. Формат 60 x 90 / 16. Бумага офсетная № 1
Гарнитура Таймс. Печать цифровая. Уч.-изд. л. 25. Усл. печ. л. 25. Тираж 300 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

ISSN 2307–8189
Эл. № ФС77–54409



АКВИЛОН

AQUILO PRESS

Полные электронные версии выпусков представлены на сайтах
https://www.aquilopress.ru
http://roii.ru/publications/intellectual-tradition
Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
за соблюдением законодательства в сфере массовых
коммуникаций и охране культурного наследия
(Свидетельство ПИ № ФС 77-54409 от 10 июня 2013 г.)
Электронная версия — Эл. № ФС77–54409

ISBN 978-5-6030289-0-3

