

Российская Академия Наук
Институт философии

С.С.Неретина

ТРОПЫ И КОНЦЕПТЫ

Москва
1999

ББК 15.13
УДК 100.72
Н-54

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *В.А.Кругликов*
доктор филос. наук *В.Л.Рабинович*

Н-54

Неретина С.С.

Тропы и концепты. — М., 1999. — 277 с.

В монографии, построенной как анализ конкретных текстов, часть которых впервые предлагается читателю (Комментарий к трактату Боэция «Против Евхития и Нестория» Гильберта Порретанского или «Диалог между Иудеем и Христианином о католической вере» Гильома из Шампо), делается попытка представить средневековую мысль как одну из стратегий современной мысли. Все материалы монографии, несмотря на их тематическое разнообразие (философия, история, литература), связаны единым подходом, который называется концептологией, акцентирующей идею произведения, рассматриваемого через призму речевых смыслов, персоналистских установок и предполагающего особого рода тропологику, или систему иносказаний.

ISBN 5-201-02014-3

© С.С.Неретина, 1999

© ИФРАН, 1999

Предисловие

Стоит ли корпеть над средневековыми текстами?

Ирония

Случилось следующее. Студент написал курсовую работу по средневековой логике. Магистр, похвалив студента за внимательность и усердие, заметил, однако, что все написанное давно опровергнуто и превзойдено современной логикой, а потому оно имеет лишь исторический (читай — музейный) интерес, важный для общего образования и как упражнение для ума. Разумеется, мнение магистра было многократно умножено на многочисленные авторитеты. Да и что там какие-то средневековые логики! Вот недавно в переводе одной из лекций лорда Рассела можно прочесть такие слова: «Несомненно, Платон — гений, а Аристотель — человек энциклопедических познаний, но их современные ученики обнаружили бы у них только ошибки»¹. Поскольку никакого комментария к этому высказыванию нет, то мнение можно считать установленной истиной. И студент, имевший свою аргументацию, обиделся. Результатом обиды стали многочисленные переводы с латыни текстов средневековых философов, теологов и логиков, значительно изменивших взгляды на Средневековье, сделав его полнокровным и ни от кого не зависящим. Потому и мой труд — в очередной раз — является некоторым ответом не только упомянутому магистру, но всем, кто считает средневековую философию (вообще любую философию давних мыслителей) либо музейной редкостью, которую надо сохранять, как мамонта или уroda в банке, либо как предысторию христианской мысли, либо как временный мост между Античностью и Возрождением, который можно сразу разрушить, едва последнее упрочится.

То, что здесь предлагается, является опытом представления средневековых текстов в определенной перспективе — в философско-теологическом и рационально-мистическом двуединстве. Задача рассмотреть средневековый разум не просто как отличный от современного, обладающий собственными специфическими свойствами, усложняется необходимостью обнаружить его как важный фрагмент разума современного. Если упустить из виду это дополнение, то представленные материалы легко сойдут за музейную редкость, что тоже неплохо, но недостаточно для философски ориентированного ума, который всегда «здесь и теперь». Напомнить об этом стоит хотя бы потому, что после эпохи пренебрежительного отношения к Средневековью, свиде-

ния ее философской мысли то к чисто религиозной, то к античной, то к нововременной усиленно — и совершенно справедливо — зазвучали голоса о необходимости услышать живой голос ушедшего тысячелетия, «то, как оно было на самом деле», чтобы «правильнее» понять современность.

Последнее, однако, вряд ли возможно даже для нынешнего дня, поскольку смысл любого обращения к минувшему, будь то деятельность историка или философа, насущен и оформляется сейчас. Он имеет непосредственное отношение к факту существования этого конкретного историка или философа, его сознания и мышления и благодаря этому выступает для него в качестве проблемы, предполагая предельное осмысление логики предшествующей мысли для выявления новых точек преобразования, то есть творчества. Разум философа не только переосмысляет, но всегда сомыслит другому разуму.

Достаточно взглянуть, как, например, определяли такие важнейшие для связи вещей в некое единство термины «омоним», «синоним» и «пароним» Аристотель, Боэций и наши учебники, чтобы понять: между ними дистанция огромного размера. Знание того, как определяли в древности эти термины важно для осознания сдвигов мышления и их роли в образовании этих сдвигов, потому что в распадке между ними обнаруживаются возможности новых смыслов. Разумеется, речь идет не о дурной бесконечности смыслов, а об их выражении в контекстуально-авторской форме, в такой форме, при которой невысказанное мое растворение в самом лучшем, но чужом слове. Речь не идет также и об откровенной субъективности бесконечно возможного, но о сопряженности и соответственно дифференцированности мира как он есть сам по себе, всеобщего мира и мира как моего произведения, где всеобщее не поглощает особенное, но особенное представлено как всеобщее. Собственно, здесь-то и рождается сумма вопросов: каким образом и чем представлен (выражен) этот мир сам по себе? является ли он неличностным, анонимным и лишь актуализированным личностью философа? или его возможно представить субъектным, вступающим в неразрешимое противоречие с другим столь же субъектным миром? Многие философы посчитали бы верным второе предположение. Но Средневековье представило мир как он есть, бытие как оно есть через Троицу, через Персоны Бога, для которого все сотворенное есть не *как бы* произведение. Создается особый вид религиозной философии или философствующей религии,

предполагающей диалог в диалоге: между религией и философией, которая в силу признания откровенности мира в конце концов становится служанкой религии, и между субъектом-Творцом мира и субъектом, сотворенным по образу и подобию Творца, то есть в силу акта сотворения тоже обладающим способностью творить. Такая структура существования двух разнообоснованных векторов внутри фундаментального отношения двух творческих субъектов способствовала оформлению идеи двусмысленности, или эквивокации, каждой вещи, двусмысленности самого бытия, положившей в качестве основания понимания этой двусмысленности самое внутреннее и самое таинственное в человеке — любовь и нравственное чувство как единственно достоверное понимание такой странно удвоенной (квадрат удвоения) реальности бытия нетварного и бытия тварного. Обнаруженное сопоставление с очевидностью показывает, что прошлое существует в современности не в «снятом» виде, а как (опять же!) некое произведение, ждущее своего переоткрытия. Это, как правило, происходит в переходные эпохи мысли, когда исчерпывается одна познавательная парадигма и еще не оформлена (ждет своей выраженности) другая, которая не уточняет предыдущую, но возникает как бы из ничего.

Сейчас в сознании многих историков и философов бытует представление, будто без овладения опытом предшествующих эпох невозможно понять современную мысль и именно для этого надо публиковать источники.

Это мнение кажется не вполне точным. Мы знаем, что в течение долгого времени средневековая мысль, да и та или иная современная, изымалась из обращения как, в одном случае, бесприсветно темная, в другом — вредная или ненужная. Более того, принципом мышления была опора на будущее, рождающая всевозможные утопии. Известны к тому же неисторические общества, общества, описанные К.Леви-Строссом, где люди не нуждались в письменных памятниках, записывая свою жизнь в порядке, в танце, на поверхности тела, на поверхности земли, что Ж.Делез назвал географизмом, и в глубинах души: этот опыт вошел в бессознательное, в ментальность. Нововременной естественнонаучный разум предполагал в последнем синтезе познания снятие предыдущих форм знания. Поэтому фрагменты произведений тех или иных мыслителей, как правило, помещаемые в антологиях, разумеется, давали возможность составить хоть какое-то представление об их творчестве, но главная их задача

была другая: показать, какие интеллектуальные пути вели или будут вести в современность, показать генеалогию мысли. Как писал Фуко, «генеалогия — это форма истории, которая должна была бы давать отчет в том, что касается конституирования знаний, дискурсов, областей объектов и так далее, без того, чтобы апеллировать к некоему субъекту — трансцендентальному ли по отношению к полю событий или перемещающемуся в своей пустой самоотждественности вдоль истории»². Мысль поневоле или модернизировалась, обрывалась, если не могла быть объяснена, или утрачивалась, в лучшем случае превращаясь в музейную редкость, сохраняемую для образования. Ее фрагментация (по принадлежности или непринадлежности к современным теориям) способствовала ее утрате. Опытом не овладевали, потому что любое овладение предполагает, что приобретаемое в результате овладения тебе изначально не принадлежит и в чем-то принципиально с тобой не согласно, в противном случае нет смысла в приобретении. Оно самоценно и, подвергаясь фрагментированию, преследующему идеологические цели, представляло уже не себя, а маску, или, как теперь, да и прежде (см. «Записки о галльской войне» Цезаря), говорят — симулякр, в котором нуждался идеолог; себя оно оставляло за границей необходимости. Такого рода историческая цензура и цезура в некоторой степени была подготовлена самим Средневековьем. Когда Амвросий Медиоланский писал, что культуру, под которой он понимал языческую философию, обычаи и традиции *этого* мира, нужно отвергнуть во имя спасения в мире *том*, при вынесении смысла существования за пределы земного бытия³, он определенным образом способствовал и будущему фрагментированию, и идеологичности. Фигуры Платона и Аристотеля как авторитарные философские фигуры в значительной степени были созданы именно в Средневековье, которое рассматривало их философии как приуготовление христианства. Приписывать платонизм (равно — неоплатонизм) или аристотелизм средневековым мыслителям, несмотря на их восхищение ими, — задача неблагоприятная и ненужная. Августин в трактате «О граде Божием» довольно жестко и четко проанализировал дохристианское философствование, выявив все «pro et contra». Обозначив собственное, то есть христианское, место внутри философии, он показал особый характер философствования и самого разума. В этом трактате, равно как в «Исповеди» и других, подчеркивается особая роль веры в познании и шире — жизни и осо-

бая роль недостаточности слов в познании и жизни. Вслед за Хомяковым я назвала такой разум верующим, причащающим все вещи земного мира, все его речи и мысли Единственной Истине-Богу, но, по-видимому, сама идея веры нуждается в пояснении. Это, конечно же, не суеверие и даже не просто доверие, это вера, связанная с творчеством, с творческой неодолимой силой созидания, в начале своем требующей только веры в эту силу и любви, без которой невозможно созидание.

Вот выдержка из Августиновой «Исповеди», где он как раз говорит о такого рода вере. Выдержка эта касается разногласия мнений о начале творения. «Из всех истин один выбирает себе слова «в начале Бог создал небо и землю» и толкует их так: «Словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал мир умопостигаемый и мир чувственный, т.е. духовный и телесный». Другой, говоря «в начале Бог создал небо и землю», понимает это иначе: «Словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал всю громаду этого телесного мира со всем, что мы на нем видим и знаем»; третий, говоря «в начале Бог создал небо и землю», понимает это еще иначе: «Словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал бесформенную материю для мира духовного и телесного». Четвертый, говоря «в начале Бог создал небо и землю», понимает еще иначе: «Словом Своим... Бог создал бесформенную материю для мира телесного, где еще в смешении находились и небо и земля, которые теперь, как мы видим, получили в громаде этого мира свое место и свою форму». Пятый, говоря «в начале Бог создал небо и землю», понимает это так: «в самом начале Своего дела Бог создал бесформенную материю, содержащую небо и землю в смешении; получив форму, они выдвинулись из нее и появились со всем, что на них»⁴. При разности истолкований, что такое небо и земля, — что общего в этих пяти мнениях из того, что не подвергается никакому сомнению («что касается сомнений... то прочь от меня все, кто думает, что Моисей говорил ложь. Я хочу быть в Тебе, Господи, вместе с теми, кто питается истиной Твоей в полноте *любви*, и вместе с ними радоваться в Тебе»)⁵? Всеобщие несомненными являются слова «в начале Бог *создал*» — они есть очевидное *доказательство* веры, связанной с идеей творчества, еще неразвернутого, еще не имеющего образа, рационально не обоснованного, но — предчувствуемого, но свидетельствующего правоту. Сами бесконечные суждения Августина на недостаток слов также бесконечно свидетельствуют о сакральном мире творче-

ства. Ибо при полноте слов мир мог бы быть описан и понят как и только как *профанный* мир. Недостаток слов говорит о мире другом, обнаруживающем себя через этот недостаток как другой.

С этими двумя замечаниями Августина относительно веры и недостаточности языка связаны, собственно, все основания средневековой философии.

В книге «Верующий разум. К истории средневековой философии» я выделила основные принципы нового (сравнительно с античным) мышления, главными из которых считаю 1) идею *любви, воли, случая*, способствующих любому творению, 2) идею *креационизма* (перевод из небытия к бытию — в отличие от идеи порождения, предполагающего перевод от бытия к бытию или от бытия к небытию) и связанную с нею идею *эсхатологии*, поскольку мир, созданный как произведение, то есть как уникальный и особенный мир, должен быть конечным, 3) идею *эквивокации*, двусмысленности мира, 4) связанную с этим идею *концепта*, ориентированного на *субъектность* любой вещи и ее *интенцию*, 5) *модальность* знания, а в связи с этим 6) приоритетность знания *диалектического*, одним из способов выражения которого являются *тропы*.

Тропы — это то, что является непосредственной реакцией сотворения мира по Слову. Укорененные в самой структуре слова (речи и языка), они, собственно, изначально и задают тот план двусмысленности, или эквивокации, с которым тесно связан выраженный и означенный план бытия, что всегда есть тварное бытие (в силу его выраженности и означенности). Поскольку Средневековье тварность мира полагало одним из своих незыблемых — догматических — оснований, то оно полагало тропы — обороты речи, основанные на употреблении переносных значений слов (метафора, метонимия, синекдоха, ирония, оксюморон, гипербола, эпитет и пр.) — не просто в качестве понятий поэтики и стилистики, не просто как обогащение значений (все это было в античной теории тропов и, минуя Средневековье, в Новое время вплоть до середины XX в.), а в качестве способа мышления, в основании которого лежит идея творчества. Поэтому определения тропа носили не операционный, а сущностно-смысловой характер, свидетельствующий о многообразии явления истинного. Причем любой троп не относителен, он самостоятелен и единствен в том принятом ракурсе своего употребления, внутри себя содержит возможность и готовность изменения. Когда Ж.Лакан говорит, что «значение всегда отсылает к самому себе,

то есть к другому значению» и что «значение слова задается всей суммой его использований»⁶, речь идет вовсе не о релятивности и плавучести значений, а о том безотносительном смысле, что связан с этим ракурсом рассмотрения. *Этот* ракурс рассмотрения есть в данном случае свидетельство вечности, взятое в ее конкретном срезе. Потому идея интенции должна была появиться именно в Средневековье, основанном на «тропическом» мышлении. Средневековый троп описывает не внешние формы явления, как полагает, например, В.Н.Топоров, а ориентирует существенные внутренние возможности, где уже предположены семантические транспозиции, на определенную форму выражения⁷. «Тропизированная» речь относится к непрямой речи — именно это и имел в виду Августин, говоря о недостаточности языка для выражения и о вере, связанной с творением. Я же, обращая внимание на исключительную идею тропов для средневекового и современного мышления, хочу через эту идею представить саму идею концептов, и прежде всего через *тропы иронии, оксюморона* (сочетания противоположных значений, соединение несоединимого, в логике приведшего к идее равносильности высказываний), *метонимии* (переименования, состоящего в переносах слов с одних объектов — видов знаний, предметов — на другие, связанные друг с другом по смежности, сопредельности или вовлеченности в некоторую ситуацию; вид метонимии представляет *синекдоха* — акцентирование части вместо целого и наоборот), *метафоры*, то есть механизма речи, который, как любой троп, состоит в употреблении слова, обозначающего некий класс предметов или явлений для именованного объекта, входящего в другой класс, в каком-либо отношении аналогичного первому).

Ирония, метонимия и синекдоха — это виды метафоры. Они различаются между собой по способам редукции или интеграции.

Метафора же связывает разные категории вещей, она в основном выполняет функцию уподобления и аналогии. В расширительном смысле, как о том пишут современные словари (например, «Лингвистический словарь») и древние учебники, она может быть применена к любым видам слов в непрямом значении. Выражение «Сократ — животное» может быть прочитано и как логическое и как метафорическое, где под «животным» можно понимать не род «Сократа», а диффузный комплекс признаков (грубость, нечистоту), создающих образ индивида. Логическое определение может быть прочитано как образное выражение, при котором собственно логические

признаки устраняются. Метафора, таким образом, изначально эквивокативна, причем разные смыслы не устраняются, а исподволь воздействуют друг на друга.

Метонимия осуществляет функцию сосредоточения целого в части, причем в этом качестве (в средневековье во всяком случае) она выполняет в одном случае редукционистскую функцию, а в другом — интегративную (тогда она называется синекдохой)⁸. Но в любом случае она осуществляет эту функцию через жесткую дифференцию одной вещи (одного качества вещи, одного способа бытия этой вещи) от другой.

Ирония же, по существу, негативна; в иронии нечто, облекаемое в форму согласия, то есть тождественное по форме, оказывается противоположным по смыслу. В известном смысле можно сказать, что ирония выражает метатропологический смысл, поскольку она разворачивается в поле осознания ошибки (или неправильности) суждения, мышления, анализа. Ирония диалектична по существу, она употребляется сознательно, с одной стороны, ради самоотрицания, с другой — ради выражения апорий, возникших при размышлении. Отметим это очень важно, поскольку различие между тропами позволяет обнаружить многообразие аспектов, благодаря которым по-разному выглядят универсалии: то как особенные формы самой философии, то как иллюзии.

Когда мы через часть представляем целое, это явный случай тропа, который колеблется между метафорой и метонимией (синекдохой), поскольку единичное, которое вместе является частью универсального и представляет через себя универсальное (сращено с ним), с одной стороны, связывает разные категории вещей, показывая *реальность* предиката (что Сократ-таки — животное, и именно эта животность реальна в нем, с какого бока ни посмотри, с логического или «тропического», только бы реальность была проведена через сознание, он идентифицирован с ним), с другой — способствует образованию и пониманию *концепта*, с третьей, если подходить к ней как к количественному собранию признаков, она может быть понята *номинально*. «Сократ» метафорически выражает человека как мудреца, сына каменщика, здесь он идентифицирован с мудрецом и сыном каменщика. Метонимически же он может быть сведен к животному или интегрирован в класс животного.

Поскольку все вещи, находящиеся вне ума, рассматриваются внутренним зрением, то благодаря этому они и становятся реальными сущностями, являющимися миру через собственные

или отличительные признаки, множественность которых обнаруживает *неопределимость* любой вещи. Вещь можно было только описать, что не означало утраты необходимости определений ради понимания ее с *определенной точки зрения*, однако это определение оказывалось тропом при смене, или **повороте**, точек зрения, обнаруживая не только уровни познания, но и необходимость поля поэтики для строжайшего логического преобразования смыслов. Момент, когда определение становится тропом, есть момент префигурации и переноса смыслов. Об этом более подробно будет сказано в главе о Гильберте Порретанском, но, тем не менее, я с самого начала хочу подчеркнуть, что сама идея переноса, имеющего столь большое значение в современных теориях психоанализа, предполагает вместе загадочность, иронию и обладает способностью быть понятой. В случае непонятости, то есть в случае чрезмерности, интенсивности, вызывающей критическое состояние, перенос или объявляется чудом, или становится, как полагал З.Фрейд, препятствием для понимания, вызывающим молчание. В такой, критической точке обнаруживается возможность нового понимания, вещь обнаруживает себя как другая. О таком значении переноса писал Лакан, полагавший, что в подобные критические моменты, если они случаются своевременно, «молчание приобретает всю свою ценность — оно соответствует тому, что лежит по ту сторону речи. Определенные моменты молчания в переносе служат выражением обостренного присутствия другого как такового»⁹. Тропы-повороты внимания (логического, поэтического, исторического), образующие переносы, в течение всего Средневековья обуславливали собою способ мышления, который все средневековые философы и богословы, русские в том числе (Стефан Яворский), называли «тропическим разумом» (*sensus tropicus*)¹⁰. Оно, Средневековье, упорно твердило про перенос, трансляцию, а мы, дай Бог, что узрели под трансляцией (того же корня, что *le transfert*) перенос царств *в истории* (Ассиро-Вавилонское, Мидийско-Персидское, Греко-Македонское и Римское (теория этих царств разработана на основе ветхозаветных пророчеств Даниила еще Иеронимом) , но, конечно, не заметили никаких переносов *в философии* и ведем их генезис с начала XX столетия. И не заметив истинных переносов, переносили обозначения античных школ на весьма своеобразные средневековые учения.

Между тем снова напомним Августина. В 12 книге «Града Божиего» он долго и *иронически* говорит о философах, которые под новшеством понимают давно забытое старое, а часто что-то объявляют новым вследствие глубокого незнания. «Философы этого мира полагали, что не иначе можно решить этот спор, как допустив кругообращение времен, в которые одно и то же постоянно возобновляется и повторяется в природе вещей, и утверждали, что и впоследствии беспрерывно будут совершаться кругообращения поступающих и проходящих веков, будут ли это кругообращения в мире постоянно пребывающем, или он, возрождаясь и погибая чрез известные промежутки, будет всегда представлять в виде нового то, что уже прежде было и что будет опять. *Это насмешка над бессмертною душою...* Ибо как можно назвать истинным то блаженство, на вечность которого никогда нельзя надеяться... Платон учил учеников в городе Афинах и в школе, называвшейся академией, так и за несметное число веков прежде, чрез весьма обширные, но определенные периоды, повторялись тот же Платон, тот же город, та же школа и те же ученики, и впоследствии чрез бесчисленные века, должны повторяться. *Чуждо, говорю, это нашей вере*»¹¹. Ответ здесь дается, как это видно, и тем, кто средневековую философию считает продолжением идей Платона и Аристотеля. Чуждо, говорю, это средневековой мысли. Новое, повторно за Августином, это то, что «всегда», то есть то, что неповторимо, одно. Поэтому, когда мы обнаруживаем нечто имеющее успех сейчас в далеком времени, то здесь нет никакого начетничества, но есть та всепобеждающая ирония, позволяющая это нечто (троп или перенос) понять не как рождение нового, а как возрождение, предполагающее иные основания для его функционирования. Троп иронии лежит в основании познания как под- или предсознание. Но он же задает в действительности те формализации поэтического понимания, которое аналитически предшествует им и чью санкцию используют при организации *выбора*, с одной стороны, угла зрения, который способствует объяснению смысла вещи в определенном познавательном контексте, с другой — перспективы, в которой вещь может быть проявлена в том или ином аспекте, с третьей — предпочтений для концептуализации вещи¹².

Разделяют или не разделяют мою точку зрения философы или историки-медиевисты, дело все же в постоянстве самого обращения, вынужденного (скажем, ради сдачи экзаменов) или

насущенного, к средневековой философии, с точки зрения или необходимости знания того, как оно было, ради познания современности, или того, как оно было «снято». Обе эти формы выражения предполагают единые причинно-следственные связи, но в таком случае любой старый опыт будет лишь подтверждением идеи предопределенности, а само время будет работать на идею исключения времени из мышления. Такой подход к логике — с точки зрения сущностного тождества бытия и мышления, когда все, что есть (сейчас), понимается как то, что есть извечно, — создает иллюзию возможности понять «то, как оно было на самом деле» в разных культурных эпохах с их особенностями, полностью отвечая логике Нового времени, венчающей христианскую идею эсхатологии истории, где логика не становится, а обнаруживается. Эта логическая надменность и вызвала страстное раздражение философов самых разных направлений — Ницше, русских религиозных мыслителей, философов-диалогиков, философов круга Фуко-Делеза и пр. Ибо самое малое, к чему ведет такой подход, это к уничтожению истории мысли как мысли, к сведению всех ее возможностей, скажем, к «линиям Платона и Аристотеля», то есть к музееведению — предмету, который не случайно появился в наших вузах, (каким бы увлекательным и интересным он ни был), и не случайно истории философии на философских факультетах уделяется немного часов.

В случае со средневековым мышлением это усугублено и другими обстоятельствами: после того как латынь перестала быть языком науки, после того как прекратилось преподавание древних языков в гимназиях, после того как приобретало вес негативное отношение к Средневековью и немногие решались переводить работы «мракобесов», поскольку не было культурного запроса на иное по сравнению с Новым временем мышление, а потом исчезло и представление о культурном своеобразии Средневековья, мало кто был в состоянии переводить «вульгарную» латынь. Начавшееся в начале XX в. в нашей стране (одновременно с Западом!) усиленное освоение этого периода было придушено после революции 1917 г. Даже еще в конце 50-х — начале 60-х гг. в Московском государственном университете, когда стараниями незабвенного Виктора Сергеевича Соколова на историческом факультете уже существовала кафедра древних языков, где со студентами-медиевистами читались средневековые тексты, слышались пренебрежительно-усталые голоса о не-

преходящей неточности, вязкости языка средневековых писателей — скрипторов, как они себя называли. Потому даже простое восстановление попорченного в правах имело огромное значение, ибо необходимо было не только дать место средневековой мысли, но вновь осознать ее оригинальность. Потому, хотя выражение «без овладения опытом предшествующих эпох невозможно понять современную... систему»¹³, оно неявно предполагало феноменологическое представление «опыта времени», который, с одной стороны, образует современность, а, с другой — обнаруживает ее полную невыводимость из всего пережитого (см. выше выдержки из Августина).

Положение, однако, начало выправляться, и не столько по причинам социальным, сколько от интеллектуального голода, от потребности мыслить философски, то есть универсально, пусть и в рамках «единственно правильной идеологии». В конце Пятидесятых начали издавать в серии «Памятники исторической мысли» отдельные труды избранных мыслителей. Так, вышла «История моих бедствий» Петра Абеляра. Серия набирала темп и, с трудом, но за последующие 20 лет вышло много томов, как правило, по истории и литературе Средневековья. Философия отставала, но уже в 1969 г. появилась «Антология мировой философии» с переводами фрагментов текстов средневековых мыслителей, а статьи двух последних томов Философской энциклопедии о христианской философии по замыслу и исполнению резко отличались (в лучшую сторону) от первых томов, написанных с позиций марксистско-ленинской диалектики. В серии «Мыслители прошлого» появлялись книги о Фоме Аквинском, Сигере Брабантском, Уильяме Оккаме, Ибн Сине, написанные, хотя и с точки зрения материалистической диалектики, но с применением обильного цитирования, что позволяло заглянуть внутрь иного мышления. В этом смысле, конечно, парадоксальным был выход книги польского *марксиста* Ю.Боргоша «Фома Аквинский», сопровождаемой приложением перевода отрывка из «Суммы теологии», сделанного *религиозным* мыслителем С.С.Аверинцевым. Исключительную ценность представили вышедшие в 70-е годы «Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв.», «Памятники средневековой латинской литературы X—XII вв.», двухтомная «Зарубежная литература средних веков».

Большую роль играли в выработке нового — культурологического — взгляда на Средневековье и в создании философии культуры труды социально-психологической школы «Анналов»,

которая была представлена главным образом работами А.Я.Гуревича (например, «Категории средневековой культуры»). Результатом влияния этого направления стало переиздание книг выдающихся медиевистов первой половины XX в. О.А.Добиаш-Рожественской («Культура западноевропейского Средневековья». М., 1989), П.П.Бицилли («Элементы средневековой культуры». СПб, 1995), историка и философа-медиевиста Л.П.Карсавина. Эти труды вместе с огромным массивом критических изданий сочинений средневековых мыслителей на Западе способствовали смене взглядов на то, как надо представлять их нашим современникам. Если прежде фрагменты, предназначенные для публикации, чаще всего избирались или по воле составителя, или из имеющихся в наличии переводов, независимо от того, отражены ли в переводе фундаментальные авторские принципы или нет, то в связи с возвращением оригиналов выяснилось огромное количество неточностей, а то и просто ошибок в их даже не толкованиях — пересказах. Отныне акцент ставится или на полноту представленности определенной тематики (см. недавно изданную двухтомную «Антологию педагогической мысли христианского Средневековья». М., 1994), или на публикацию избранных трудов того или иного философа, где трактаты представлены полностью либо во фрагментах, представляющих законченную мысль (так, в последнее время вышли сочинения Григория Нисского, Тертуллиана, Аврелия Августина, Боэция, Петра Абеляра, Ансельма Кентерберийского и др. — трактаты изданы как отдельными книгами, так и в ежегодниках и журналах).

В этой книге я попытаюсь показать соучастие средневековых идей в современном мышлении. На этот раз я сосредоточусь не на описании идей концепта, эквивокции, тропов, а на их конкретной реализации в действительности, на их *культурной* определенности и зависимости от них способов формализаций и процедур познания. На примере средневековых и современных сюжетов, охватывающих некоторое поле гуманитарности, я хочу показать разные способы «схватывания», или конципирования, обеспечивающие статус произведения.

КОНЦЕПТ И КОНЦЕПТОЛОГИЯ МЕТАФОРА

Глава 1 Средневековое мышление как стратегема мышления современного

Время

Конечно, издания средневековых текстов удовлетворяют не только интересы медиевистов, отвечают запросам религиозного ренессанса, утоляя школьный голод и требования грамотного ума. Гораздо серьезнее, что определенные срезы средневекового мышления, в которых сосредоточился весь его тысячелетний потенциал, востребованы современным философствованием. Можно наметить некоторые узловые пункты, где средневековая логика как исторически наличная форма соотносима с современной философской логикой, развивающейся, повторим, как критика нововременной логики, логики классического разума. Это прежде всего связано с ориентацией на текст в его качестве произведения и на смыслы текста, с пониманием логики, как тео-логики, что ставит акцент не на логическое определение или вывод, а опору на идею концепта и введение в собственно логическое тропологическое, двусмысленного (эквивокативного), введение идеи «говорящей вещи». Разумеется, в появившихся в последнее время философских работах все эти понятия иначе нагружены, чем в Средневековье, но существенно само обращение к ним.

Это обращение, связанное с кризисом однозначного (полностью согласованного) бытия, свидетельствует, что с тем, чем мы *были* живы, можно найти точки общности, что обеспечивает миру глубину через словесно выраженную мысль. Прошлая мысль поневоле, в силу всепожирающего времени, уходит в бессознательное и питает актуальное настоящее. Это — один угол зрения.

Другой — окончательность ухода свидетельствует о творческой силе смерти, ибо актуальное настоящее возможно только вследствие бесповоротного ухода прошедшего. Никогда не смо-

гут повториться некогда свершившиеся жизненные события и деятельный субъект, и уже поэтому настоящее не производно от прошлого. Настоящее и прошлое (мысль, воспоминание, познание) составляют два взаимодействующих друг с другом ряда, оба — корреляты вечности: настоящее как момент, «схватывающий» все времена, а прошлое как вместилще всех времен. Будущее же — еще не время, а возможность времени, единственное предполагаемое время не(до)осуществленности, не(до)мыслимости и не(до)-бытийности. Оно и обеспечивает философствующему субъекту, помещенному между прошлым и настоящим, вместе быть и во времени и вне времени, возможность движения от себя к началу вещей, к их предположенности, и от начала к себе. Это делает мысль универсальной, включающей все начала (античные, нововременные или средневековые с идеей сотворенности мира по Слову), и предполагающей добытийное состояние мысли.

Парадоксальность совместного существования этих состояний сродни августиновым представлениям о времени, текущем из будущего, из до-бытийного начала и путающим все начала и концы.

Ибо время у Августина двувекторно.

Обычно говорят о средневековом времени как о времени линейном. Оно течет от сотворения мира к Страшному суду или, что то же, из прошлого в будущее. Свершившись, времена должны сомкнуться, образуя фигуру круга, потому возможно говорить о циклическом времени и о времени-мгновении. Но, если следовать Августину, эта схема не вполне точна. Время, как он предполагает, действительно началось с сотворения мира. Но это было странное, словно бы невременящееся время, это *мысль* о времени, мыслевременье. Очевидно, что мир был сотворен не во времени, а вместе с временем и произошло это *в начале*, что позволяет говорить именно о предположенности времени. Это было время от мысли о творении мира до мысли о возможности первородного греха вследствие свободы воли, то есть до момента, когда собственно и начинается жизнь. Все, что происходило до человеческого волеизъявления, Августин называет «духом жизни», но не самой жизнью. Виновнику греха, Адаму, было сразу дано все нераздельное знание и соответственно (поскольку дано *все* знание) *способность* различения. Эту способность он и волен был актуализировать/не актуализировать, когда стоял перед выбором между должествованием (остаться в нераздельном знании, то есть в правильности и праведности) или возможностью утраты воли ради жизни (Евы), что связано с

нарушением запрета различать знание по критерию добра и зла. Собственно время, в отличие от мыслевремени, началось с грехопадения Адама, что разделило прежде единое бытие на собственно (просто, одно, вечно) бытие и не собственное бытие, то есть жизнь, в которой хранится память о причастии к собственному бытию, обеспечивающая тем самым возможность к нему вернуться. Анализируя слово за словом текст Писания, Августин говорит, что в нем никогда не употребляется слово «ночь» по отношению к сотворенному. «Знание твари само по себе гораздо тусклее, чем когда оно приобретается при свете Премудрости Божией, — при помощи как бы самого искусства, которым сотворена она»¹⁴, но отсвет все же в нем остается «по причастию неизменяемому свету и дню, который есть Слово Божие»¹⁵.

По силе последствий акт грехопадения равен Страшному суду, а собственно, это и был Страшный суд. Размышляя о свойствах первых дней творения, Августин выражает сомнение, что они «доступны нашему разумению», чем подчеркивается не слабость разума (как часто считают), а его способность поставить мысль в домысленную и до-бытийственную позицию, предполагая по ту сторону жизни иной, всеобщий, разум. О его устройстве ничего не известно, можно лишь *догадываться* о способах претворения его мысли в дело. «С первых же пор словом Божиим сотворен свет... но какого свойства был этот свет... это недоступно нашему разумению и не может быть понято нами соответственно тому, как оно есть, хотя мы должны этому верить без колебания». И тут же, словно забыв о недоступности понимания иного разума, Августин высказывает множество *догадок* (как бы ответов, испытывая этот иной разум в попытках именно его понять). «*Может быть*, — пишет он, — это некоторый телесный свет, находящийся в высших частях мира вдали от взоров наших, или тот самый, которым впоследствии возжено солнце, а *может быть*, именем света обозначается святой Град... *Можем*, пожалуй, до известной степени (сколькими словами выражена возможность. — С.Н.) правильно понимать под этим утро и вечер *последнего дня*». Последний день и есть Судный день, когда знание «является как сознание себя самого»¹⁶, то есть самосознание.

Из сказанного проистекает, по крайней мере, несколько выводов.

I. Самосознание выражается через ряд повторяемых актов, обеспечивающих возможность перемен. Единый акт выражен через имя «день». По Августину, он назван не «днем первым», а

«днем единым, и не иной день второй, или третий, или прочие, но повторяется *тот же самый*, един для пополнения шестеричного и седьмеричного числа». Совершенно очевидно, что число здесь двусмысленно: одно значение предполагает порядок (первый, второй...), количество, оно связано с множеством, другое значение, то, которое имеет в виду Августин, субстанциальное число, это не перечень, а многосмысленность одного и того же, обеспечивающая повтор как тождество и повтор как выражение различных смыслов познания. «Повторяется, — пишет Августин, — тот же самый день... ради шестеричного и седьмеричного *познания*, шестеричного по отношению к творениям, созданным Богом (то, что можно назвать естествознанием. — С.Н.), седьмеричного относительно покоя Божия (иллюминация, «просвещенность светом». — С.Н.). Смыслы познания равны между собой по сущности смыслов, различаясь содержанием, или обладанием. Равенство смыслов, независимо от их появления на свет, свидетельствует об их независимости от порядка времени и зависит от направленности познания. Потому осознанность, осмысленность чего-то, обращенная «к прославлению и *любви* Творца»¹⁷ помещенная между временами, то есть обнаруживая себя и во времени и вне времени, существенна для любого времени, в том числе и для наших дней, как возможность некоего решения проблемы. Эти смыслы Августин называет «нечто новым во времени, не имеющем временного предела»¹⁸.

II. Время фактически одновременно — парадоксально — течет в двух направлениях: 1) от начала мира к Страшному суду, к концу и 2) от Страшного суда, то есть от момента, который принято считать концом мира и будущим, к началу мира. Августин в «Исповеди» так и говорит: время течет из будущего в прошлое, в те бездны души, углубившись в которые можно встретиться не с образом предмета, а лицом к лицу с самим предметом, не с образом Бога, а с самим Богом. Именно так двунаправлены ритмы «Исповеди»: один круг — от прошлого к будущему, второй — из будущего в прошлое, к началу творения, которое таким образом вплетается в твою, единственную, временную жизнь, а твоя жизнь погружается в недра вечного начала. Мысль о времени введена в состав вечного мышления-бытия в качестве условия творения. Каждый круг образует свою одновременно разворачивающуюся историю. «Будущий», преобразованный Августин даже не удивляется «прошлому» Августину, а устает от него, иронией пытаясь найти некоторые общие

точки соприкосновения. Прошлое рассматривается как зло, недостаток света, а будущее как свет. Точки соприкосновения обнаруживают не схожесть, а расхожесть: здесь, в этом пункте я был таков-то и таков-то, в детстве и юности, чем не являюсь сейчас, тогда моя история устраивала меня, и я радовался уворованной груше, но этот же самый поступок сейчас вызывает омерзение. Сдвиг коснулся всего существа, не поправил, а перевернул все существо, малейший толчок (случай с книгой в саду) перетворил его так, что делает невозможным повторение первой истории. И тем не менее, обе существуют синхронно.

Ж.Делез, очень похоже, со ссылками на томистские учебники и И.Дунса Скота, а не на Августина, что делает его историком готической философии, описывает эти ряды. «По правде говоря, в одном субъекте эти два ряда не подразделяются на детский и взрослый. Не событие детства создает один из двух реальных рядов, но, скорее, темный предшественник, устанавливающий контакт между обоими основными рядами: рядом взрослых, которых мы знали детьми, и рядом взрослых, которыми мы являемся вместе с другими взрослыми и другими детьми»¹⁹. «Темный предшественник» для Августина — Бог, который, изначально существуя в бессознательном, является в то же время интенциональной силой, заставляющей бессознательное переводиться в сознание. Делез этого предшественника называет фантазмом как высшей реальностью (в этом-то и ирония), превосходящей все ряды. Но в обоих случаях два ряда истории, в которых действует один и тот же субъект, есть результат эквивокации, или двусмысленности. Во время этого движения обнаруживается «мир впервые», по(до)казывая реальность и правильность и идеи рождения (как выведения из простого бытия равно простого, тождественного бытия), и идеи творения (как фабрикации изменяемых вещей)²⁰, обоснованных диалектикой вечного и временного. Это Творчество, составляющее историю, которая совершается не только во времени, но в разрывах времени, есть наглядное свидетельство того, что с пути, по которому идет человек, можно свернуть и развернуть снова и снова веер возможностей, который он имеет по природе, выбрав путь правильный, праведный и потому красивый. В этом состоит подвиг сотворения и пересотворения, где замысел связан с личным мастерством (Августин не устает повторять, что Бог как великий художник создает красоту, даже благосостояние вещей телесных²¹). Потому здесь важен именно личный, то есть уни-

кальный, опыт, на котором настаивает Августин. Его «Исповедь», конечно, образец, но образец не того, как надо поступать, а как поступать *не надо*, ибо этот путь уже занят и пройден. «Мир впервые» — не белый лист. Скорее это лист начерно записанный (подобно «Черному квадрату» Малевича), сквозь который волевым усилием надо увидеть свет. Знание ведет к незнанию первооткрывателя. Это то ученое незнание, которое чревато творчеством.

III. Средневековая философия ориентирована в будущее, и не только в силу того, что с будущим связана надежда на спасение за порогом земной жизни, но потому, что будущее возвращает возможности и ориентировано на новое. Амвросий Медиоланский довольно жестко поправляет пишущих (в наше время — часто), что Средневековье ориентировано на традицию, напротив, для христианина важна направленность на *будущее* спасение, будущее несет *обновление*, *сброс* традиций, которые есть повтор фундаментальных структур, обеспечивающих жизнь человека в обществе, тогда как истинный, с позиции Амвросия, повтор заключается в том, чтобы повторить жизнь Христа, то есть выявить уникальность, а она проявляется через различие. В данном случае выражение «вернуться к началам» двусмысленно. Оно значит не только очищение памятью и рассудком, суждением всех наслоений прошлого, чтобы обнаружить пути, ведущие или ведущие к созерцанию истинного, но само это очищение происходит в будущем (ибо прошлое прошло), это своего рода возвращение в будущее, представленное как мир возможностей, вполне доступный разумному осмыслению через идею *догадки*.

Когда Библер²² пишет о современной философии как о логике возможности бытия и мысли в их феноменологии и онтологике, в их взаимоопределении, о начале как домене философии, о догадничестве как одном из способов общения с философскими системами, которые представлены в виде энигмы, или попросту — *загадки*, иносказания, тропов, он имеет в виду и средневековую философию, в которой по-своему обнаруживаются все эти моменты. Общее всех философий состоит в наличии такого общения.

Когда Делез пишет о чистой форме времени, которое «определяется порядком, распределяющим до, во время и после во включающем их целом — посредством синхронного априорного синтеза, придающего каждому из них свой тип повторения ряда»²³, он также говорит об идее предположения и возможнос-

ти, заложенном в сущности третьего времени, будущего, которое обеспечивает возвращение. Будущее (Делез ссылается на его воплощение в идее Нового Завета Иоахима Флорского), вычленившая чистую форму, срывает время «с петель» и тем самым осуществляет все возможные сдвиги²⁴.

Но это касается действия средневекового философствования в/внутри современной.

Эквивокация: введение идеи концепта

Однако и в собственно средневековой философской логике предположена современная философско-логическая ситуация, проигрывающая ее понятия (вплоть до, как мы видели, идеи культуры), сфокусированная, однако, не в идее общения, а в идее причащения Одному. В этом смысле философия есть лишь один из способов причащения, потому, чтобы не быть всеобщим, но представлять всеобщее, она должна предполагать религию, в которой растворен всеобщий разум. Потому столь остро и стояла в Средневековье проблема универсалий, показывающих многообразные пути его схождения в разнообразно устроенные головы. Когда, кстати, Ж.Делез и Ф.Гваттари описывают концепт как способ преодоления образов (ассоциативных идей) и абстракций (упорядоченных идей), чтобы «добраться до ментальных объектов, характеризуемых как реальные существа»²⁵, они описывают предложенный Августином метод исповедального очищения, связанный с особенностями времени (см. выше), обнаруживая, что один и тот же способ, примененный в разных контекстных средах, приводит к совершенно иным философским построениям, свидетельствуя повтор как полное и тотальное различие (в этом смысле, как их ни гони, универсалии оказываются очень живучими).

Разумеется, начало идеи «говорящей вещи» также обнаруживается в Средневековье, согласно догматам которого мир сотворен по Слову, когда в обычном словоупотреблении «нечто существует» подразумевалось «сказано, что нечто существует». Слово и дело полагались тождеством в Божественном уме, но ум человеческий обладал способностью различить слово и дело хотя бы потому, что мир представлял ему данностью, которую надо было соединить со словом, то есть определить. Когда Августин рассказывает в «Исповеди», как он «схватывал памятью, когда взрослые называли какую-нибудь вещь и по этому слову оборачивались к ней», как он «видел это и запоминал: прозвучавшим словом называется эта вещь»²⁶, то речь идет не о «прими

тивном представлении о способе функционирования языка», не «о более примитивном языке, чем наш», и не об «упрощенном понимании письменности», как полагал Витгенштейн²⁷, а о способе, каким формируется любое искусство: это — определение, деление и приведение в сознание. По Августину, как он это выразил в трактате «О порядке», определение — не итог познания, а первая рациональная процедура, свидетельствующая о врожденности разума. Приведение в сознание обнаруживает не формальную его роль и, таким образом, не номинальность определений-делений. И состояние веры нимало не противоречит этому утверждению, поскольку вера относится к той самой области предположений, ориентированных в будущее, которые предвосхищают вещь, существование которой задается обоюдным сотворчеством Бога и человека. Без этой обоюдности «говорящей вещи» нет, она задается субъект-субъектными отношениями и только как ими порожденная может быть объектом, аккумулирующим в себе их энергию. И именно потому эта вещь не только внешне манифестирует и обозначает себя, не только через значения связывает себя с универсалиями, но и содержит смыслы, существование которых выявляется не в тексте, а в контексте, на границах высказываний, которые в отличие от предложений всегда предельны, обращены к другому и осуществляют временной синтез. Смысл более, чем что-либо другое, свидетельствует о «ничто», поскольку он не «виден» ни в теле вещи, ни в высказывании вещи, но оставляет следы и в теле и в высказывании, что и позволяет его выявлять в общении с вещью и относительно вещи. Он — «то, не знаю что», сам по себе парадокс: ни слово, ни плоть, ни чувственное представление, но он может быть рационально выражен при вопрос-ответной речевой ситуации как нечто, *aliquid*. Не школа Оккама в XIV в., не логик Мейнонг в XIX в., как полагает Делез²⁸ (к этому перечню можно добавить М.М.Бахтина, В.С.Библера), «открыли» смысл вслед за стоиками — он предположен всеми основаниями Средневековья, но не как нечто нейтральное, безразличное, как толкует смысл Делез, а напротив: он может быть смыслом только как со-умысел, то есть при личностном схватывании, без которого он не нечто, *aliquid*, а ничто. Именно с личностным пониманием смысла связана идея двусмысленности, эквивокации, ибо само понятие смысла связано с удвоением.

Термин «двусмысленность», или «эквивокация», ввел в обиход Боэций. В «Комментариях к «Категориям Аристотеля» он выделил 4 различия, проистекающие из связи вещей с именем или определением. Вещи, связанные друг с другом и име-

нем и определением, назывались однозначными (моновокальными, единосмысленными — так передан в латыни аристотелев термин «синонимия»). Таковыми являлись, к примеру, человек и животное, оба имеющие одно и то же определение в качестве чувствующей одушевленной субстанции. Вещи, связанные только определением (меч и клинок) назывались многозначными или многомысленными. Те вещи, что имеют разные имена и разные определения, называются разнозвучными или разносмысленными, а вот те, у которых одно и то же имя, но разные определения — равнозвучными, или двусмысленными (так передан аристотелев термин «омонимия»), как, например, человек живой и нарисованный. Обоих можно назвать людьми или животными, но определения у живого человека и у его изображения будут разными.

Идея двусмысленного у Боэция, однако, принципиально отличалась от Аристотелевой омонимии. У Аристотеля речь шла о разных вещах, имеющих одно и то же имя (как в случае с живым человеком и нарисованным), Боэций же, не исключая этого значения, заостряет проблему эквивокации: эквивокативной может быть одна и та же вещь. Анализируя родовидовые отношения, он заметил, что именем «род» может называться вещь, которая в одном смысле является родом, в другом смысле — видом. Так, имя «животное» есть род для человека и вид для вышестоящего рода (одушевленное тело). Потому, на мой взгляд, некорректно переводить термин «aequivocatio» как «одноименность» или как «омонимия»: Боэций специально подыскивает новое латинское слово для передачи смысла того самого «эквивока», который укрепился не только во французском, но и в русском языке. Прекрасно зная, что в латыни употребляется термин «*homonymus*», он хотел выразить не только то, что есть слова, разные по смыслу, но одинаково звучащие, но что разные смыслы одного и того же слова не исчезают при определении (как ни желай избавиться от двусмысленности), а исподволь воздействуют друг на друга, позволяя логическое прочесть как метафорическое. Именно на такого рода двусмысленность обратил внимание в «Эссе об имени» Ж.Деррида. Потому у двусмысленного не может быть единого определения, оно по природе парадоксально. Его смыслы, если скаламбурить, — несущие сущности, они несут и то, что есть, и то, чем может стать это есть. Эта идея двусмысленности в дальнейшем была поддержана крупнейшими логиками XII в. Петр Абеляр и Гильберт

Порретанский (подробнее о нем ниже) представили ее в следующих аспектах: 1. находящийся по разные стороны противоречия один и тот же термин выражает разные референции; 2. разные смыслы одного и того же термина есть следствие фигуративности языка; 3. сама речь представлена как тропы, где один из ее видов — определение — само есть троп; 4. она была поставлена в связь с разными основаниями вещи, которые в ней присутствуют одновременно, и с разными видами знания, которые присутствуют в ней метонимически, по смежности... Например, высказывания «нет видов, которые могут сказываться о своем роде» и «каждый вид может сказываться о своем роде» истинны. Первое — на основании определения родов и видов, второе — на основании деления. Идея эквивокации, естественно, привела и Абелияра, и Гильберта к развитию идеи трансумпции и трансляции, в то время входивших в науку о тропах, что давало возможность анализа всех имеющих быть отклонений от устойчивых речевых выражений, обнаруживая — через смежность значений — процедуры изменения смыслов. Эта избыточность смысла и подготавливает язык для чего-то иного. Потому проблемы языка и речи стояли на первом плане, потесненные лишь в XIII в., когда те же проблемы востребовали преимущественного анализа физики и метафизики. Появившаяся наука и философия науки к тому же раздробила и словесность на ряд дисциплин, включив их в свою сферу.

Попытки противопоставить философии науки какую-то другую были до XX в. довольно слабы, и лишь начиная с XX в. наметился ее кризис, прежде всего связанный с абсолютным, классическим разумом. Ибо очевидно было, что не «Бог умер», а именно этот разум. Со второй половины XX в. философия текста сильно потеснила привычное наукоучение. Стало почти правилом считать, что если полагаются в основание мыслительности некие стохастические машинки, разрушающие диктат устойчивости и порядка, то уже тем самым совершается контртеологическая революция. Но все дело в том, что в собственно теологический период, то есть в период христианского Средневековья, Божественная голова была озабочена и идеей порядка, и идеей творения, а уж «из какого сора растут стихи», известно. Поэтому если и совершилась революция, а это так, то не контртеологическая, а контрtotalитарная, вновь пригласившая свободу, но уже не в помещении дискредитировавшей себя, как показалось, мысли, а в помещении желания. Атеологические

выпады Фуко и Делеза являются, по сути, выпадами против нововременного, полностью трансцендентного Бога Абсолютного разума, которому противопоставлен план имманентности. Сложилась парадоксальная ситуация сродни началу христианской эры, когда христиане выступали против философии, имея в виду не философию вообще, а языческую философию. Так и теперь — выпады производятся вроде бы против Бога вообще, но не против творчества (речь о его понимании в постмодернизме ниже), с каковым и связан средневековый Творец, который, будучи трансцендентным, не покидал и плана имманентности, в силу акта творения полностью присутствующий в произведении — земном мире — обеспечивающий возможность человеческому разумению вечно менять его конфигурацию, перекраивать его границы, позволять речи выступать в виде языка, то есть быть бессубъектной.

Я в данном случае не хотела бы, чтобы меня поняли в том смысле, что, вот, знай Фуко или Делез живого Бога Средневековья, то и мысль их повернулась бы в его сторону, тем более, что, говоря об антитеологической направленности постмодернистской философии, как правило, упоминают и о том, что у философов этого направления возникали продуктивные, «трогательные» контакты с католическими священниками, которые к тому же содержат их библиотеки. Я думаю, что мысль вообще гораздо более жесткая, чем представляется. И дело не только в том, что прошлого не воротить. Но обнаружившиеся, обнажившиеся, вынырнувшие из-под складок умершего Рационально познающего Бога интеллектуальные залежи исподволь, машинной, казалось бы, бессубъектного языка вернули мысли (мозгу) речь, которая сразу же обнаружила себя как косноязычная, то есть склоняющаяся на сторону — то ли авторская, то ли функциональная. Когда во Французском философском обществе в 1969 г. Фуко делает доклад «Что такое автор?», он выступает вовсе не в русле Р.Барта, заявлявшего о смерти автора, а кардинально меняет позицию, заявляя, вытаскивая на свет почти угасшую со времен Дунса Скота, двусмысленную, эквивокативную идею автора²⁹. Речь и взгляд, сказанное и увиденное — это ли не протянутая рука помощи из дальнего августиновско-боэциева далека в современность, где нет, не сплавляются в одно целое противоположные интеллектуальные направления, а где *каждое* скольжение мысли есть *вся* (универсальная) мысль, где проис-

ходит проба на (игра в) универсальность. «Я не держусь за мысль» Фуко и означает готовность мысли к эвристике, неожиданности, ломающей комбинаторные установки Барта.

Воззвание к эквивокативности, к двусмысленности мира, в котором один и тот же предмет обладает способностью глядеть в разные стороны, выражать, по меньшей мере, две равные возможности для бытия тем и этим, сразу повлекло за собой сбой привычного философски-логического аппарата. Любопытно отметить некоторые словоупотребления атеологических философов. Высказывание «мы *верим* в мир, в котором индивидуации» (понятия-вещи) «лишены персонификации...», сталкивается на той же странице с высказыванием «я составляю, переделаю и разрушаю свои понятия, исходя из подвижного горизонта, из всегда децентрированного центра и всегда смещенной периферии...» (о, этот «центр везде, окружность нигде» Алана Лилльского) и с — в другом месте — «нужно мыслить повторение *лично*тно, найти *самость* повторения, *особенность* повторяющегося. Ведь нет повторения без повторяющего, нет повторяемого без повторяющей души»³⁰, с определением эмпиризма как «*мистицизма* понятий и их математизма», каковой «эмпиризм может сказать: понятия есть сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии, по ту сторону «антропологических предикатов»³¹, когда вещь не вещает, когда она нечто безымянное, и имя ей даю — я. Ну разумеется, такая двусмысленная философия, философия мистики и математики, веры и разума не вечна (был период, когда ее не было), она вневременная, она «против этого времени, в пользу времени, которое, я надеюсь, придет», или, добавим, которое уже было. Она по природе разрывна, то есть сотворена, а не порождена и не скомбинирована. Но вот в какой мере ее можно назвать атеологичной и асубъективной?

Идея эквивокации — одна из главных в книге Делеза «Различие и повтор», где он подробно анализирует двойной смысл повтора (как меры и как ритма), двойной смысл номинальных понятий, обнаруживая чудодейственное свойство даже однозначных слов исполнять функцию эквивокации, то есть придавать соседям «гравитацию, пока одно из слов не приходит на смену, становясь, в свою очередь, центром повторения»³². Она — одна из главных и в книге «Логика смысла» (переданная в переводе термином «равноголосие», что несколько снижает и усилие общаемости *разных смыслов*, поскольку смысл бесплотен, а го-

лос плотен, и усилие по обнаружению в разном одного смысла), благодаря которой возможны нонсенс, парадокс (одновременное утверждение двух смыслов, «нет трех последовательных измерений [времени. — С.Н.], есть лишь два одновременных прочтения времени»³³) и — серийность (ряд неповторяющихся элементов, представленный как единое целое, тесно связанный с идеей сингулярности, которой когда-то посвятил свой комментарий к Боэцию Гильберт Порретанский). «Но именно потому, что нонсенс обладает внутренней и изначальной связью со смыслом, он наделяет смыслом термины каждой серии. Взаимоотносительные положения этих терминов зависят от их «абсолютного» положения в отношении нонсенса. Смысл — это всегда эффект, производимый в сериях пробегающей по ним данной инстанцией. Вот почему смысл... имеет две стороны, соответствующие двум несимметричным сторонам парадоксального элемента: одна тяготеет к серии, заданной как означающая, другая — к серии, заданной как означаемое. Смысл упорно держится одной из серий (серии предложений): он — то, что выражается в предложениях, но не сливается с предложениями, которые выражают его... Вот почему смысл как таковой — это объект фундаментальных парадоксов, повторяющих фигуры нонсенса»³⁴. И вот почему понятие обнаружило свою недостаточность, требуя возвращения фигуры концепта.

Концепт

Но здесь-то и возникает вопрос, что подразумевали под концептом и соответственно концепцией его родители, средневековые философы (Петр Абеляр, Гильберт Порретанский) и что современные французские философы?

Идея понимания, на которую была ориентирована средневековая мысль, не могла быть развернута в линейной последовательности рассуждения, единицей которого было предложение, она требовала полноты смыслового выражения в целостном процессе произнесения. Высказывание становится единицей речевого общения. Речь была охарактеризована как сущность, обладающая субъектностью, смыслоразделительной функцией и смысловым единством. Она стояла в тесной связи с идеей творения и интенции, присущей субъекту как его активное начало и полагавшей акт обозначения и его результат — значение внутри обозначаемого. Это — не диахронический процесс зву-

ковой последовательности, а синхронический процесс выявления смыслов, требующий, по меньшей мере, двух участников речевого акта — говорящего и слушающего, вопрошающего и отвечающего, чтобы быть вместе и понятым и услышанным. Обращенность к «другому» в имманентном плане бытия предполагала одновременную обращенность к трансцендентному источнику слова — Богу, потому речь, произносимая при «Боге свидетеле» всегда предполагалась как жертвенная речь. Ныне концепция, хотя и определяется как руководящая идея, замысел и конструктивный принцип деятельности, все же понимается в русле теории; не случайно и к концепции и к теории применяется термин «система» — соединение элементов, образующих определенное единство, связанное с закономерностями действительности. Концепция, таким образом, связана с объективным положением вещей, а идея замысла высказана без какого-либо объяснения. В Средневековье же под концепцией понимались акты «схватывания» вещи в уме субъекта, предполагающего единство замысла и его осуществления в творении. Эти акты «схватывания» выражаются в высказанной речи, которая, по Абеяру, воспринимается как «концепт в душе слушателя»³⁵. Концепты связаны не формами рассудка, они есть производное возвышенного духа, или ума, который способен творчески воспроизводить, или собирать (*conspicere*), смыслы и помыслы как универсальное, представляющее собой связь вещей и речей, и который включает в себя рассудок как свою часть. Концепт как высказывающая речь, таким образом, не тождествен понятию, а концепция не тождественна теории, поскольку не является объективным единством понятий. Многие (в том числе современные) исследователи не заметили введения нового термина для обозначения смысла высказывания, потому в большинстве философских словарей и энциклопедий концепт отождествляется с понятием или выражает его содержание, что и требует их жесткого отличия друг от друга³⁶. Понятие есть *объективное* идеальное единство различных моментов предмета и связано со знаковыми и значимыми структурами *языка*, выполняющего функции становления мысли, *независимо от общения*. Это итог, ступени или моменты познания. Концепт же формируется речью (введением этого термина прежде единое Слово жестко разделилось на язык и речь). Речь осуществляется не в сфере грамматики (грамматика включена в нее как часть), а в пространстве души с ее ритмами, энергией, жестикуляцией, интонацией, беско-

нечными уточнениями, составляющими смысл комментаторства, превращающими язык в косноязычие. Концепт предельно *субъектен*. Изменяя душу индивида, обдумывающего вещь, он при своем оформлении в концепцию предполагает другого субъекта (слушателя, читателя), актуализируя смыслы в ответах на его вопросы, что рождает диспут. Обращенность к слушателю всегда предполагала одновременную обращенность к трансцендентному источнику речи — Богу. Память и воображение — неотторжимые свойства концепта, направленного на понимание здесь и теперь, с одной стороны, а с другой — он есть синтез трех способностей души и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения — в будущее, как акт суждения — в настоящее.

Но вот что думают о концепте современные мыслители, Делез и Гваттари. Они попросту снимают проблему различия понятия и концепта, ибо для них все — *le concept*. Все философы — от Платона до Бергсона, в том числе Гегель и Фейербах, по их мнению, создавали концепты. Термин «концепт» предложил использовать переводчик книги Делеза и Гваттари «Что такое философия?», уловив, что термин «понятие» не вполне уместен в представленной этими авторами философии. Ясно, что концепт здесь не объективное единство различных моментов предмета понятия, поскольку он связан с субъектом и речью, направлен на другое, отсылает к проблемам, без которых он не имеет смысла, отсылает к миру возможного, принадлежит философии, где движение мысли к истине предполагает взаимобратимость: движение истины к мысли. Вернуться к концепту французу легче, чем немцу: термину *le concept*, уже давно переводившемуся как «понятие», не пришлось менять ни буквы, ибо в себе самом французское понятие столь же издавна заточило в себе концепт, связанный не столько с идеальностью, сколько с персонажностью, каким, например, является «друг», «нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта»³⁷.

Существенно, однако, само соскальзывание с понятия на концепт. Хотя этот концепт, разумеется, возник уже в совсем иной философии, которая вовсе не стремится расчистить пути к чему-то одному-единственному, но является «срезом хаоса». Поскольку в основание философствования положен физический мир со вполне синергетической идеей хаоса и математический мир фрактальной геометрии (о чем, как правило, не размышляют поклонники постмодернизма), то естественно, что не

только собственной, но и *собственно* реальностью для представителей такой позиции является возможностный мир. Ясно также, что это — принципиально иной мир возможностей, чем тот, который представлен средневековой философией и философией «диалога культур» В.С.Библера, где возможность связана с возможностью мысли поставить себя в домысленное и добытийное состояние, требующее взаимообоснования бытия и мышления и предполагающее в одном случае тождество бытия и мышления, а в другом, — что само бытие оказывается мыслью в голове другого субъекта. Хаос обнаруживается в зазоре между мыслями как предельное состояние мышления, выраженное в идее произведения, требующего в виде ответа нового произведения. По Делезу же и Гваттари, хаос преобладает над космосом, собственно хаос нейтрален, он ни субъект, ни объект. Реальный мир рассматривается как поле опыта не относительно субъекта, а относительно «наличествования». Внутри этого наличествования есть творческие субъекты, но это творчество понимается не как творение мира впервые, а как способность устройства некоторого порядка внутри хаоса, превращающего его в хаосмос. Философия в таком случае действительно не созерцание, не коммуникация, творящая консенсус, то есть снятие проблем, не рефлексия, она — способ мгновенного схватывания чего-то, сравнимого с глотком воздуха. «Все, что нам нужно, — *немного порядка*, чтобы защититься от хаоса»³⁸. Философия становится своего рода терапией, избавляющей на время от раздвоенности, растроянности или расстроенности сознания от бесконечной текучести среды (которая и есть хаос), являющейся результатом проблемы бесконечной скорости, решаемой со времен Спинозы. Субъект образуется лишь в результате решения этой проблемы, то есть он сформирован хаосом и концептом, который как схватывание некоторого порядка есть событие, целостность, и таких концептов может быть множество — множество прорывов из хаоса, множество глотков воздуха.

Можно ли в данном случае *le concept* переводить как концепт, или он все же соответствует понятию как объективному единству моментов предмета понятия? Как и в Средневековье, идея концепта здесь связана с идеей речи (движение у Делеза в «Логике смысла» происходит «от шума к голосу», «от голоса к речи», от речи к слову, к глагольному слову, изнутри интенционально содержащему возможность изменения). Но дело в том, что в силу изначальности хаоса снимается и оппозиция речь —

язык. «Реальный язык, то есть речь»³⁹. Все оказывается погруженным в речевую стихию, и слабые выбросы из нее есть не грамматика языка, непременно связанная с предложениями. Это то, что Делез и Гваттари назвали философской грамматикой, которая «говорит фразами, но из фраз... не всегда извлекаются пропозиции»⁴⁰. Так что абсолютно оправданно называть это речевое схватывание концептом, которому нет оппозиции в понятии, ибо в мире возможностей, связанном с текучестью, а потому и основанном на эквивокации, нет места понятию, останавливающему текучесть, связывающему разнообразие субъектов в некое объективное единство. Концепт — это событие, а «события — это не понятие. Приписываемая им противоречивость (манифестируемая в понятии) есть как раз результат их несовместимости, а не наоборот»⁴¹.

Фактически, Делез и Гваттари своей идеей Другого и концепта дали логическое объяснение известным сказочным (фольклорным) сюжетам, связанных с походами туда, не знаю, куда, и приносами (переносами) из одного места в другое того, не знаю что. Они обнаружили то, что Ницше назвал «скрытой точкой, где житейский анекдот и афоризм мысли сливаются воедино»⁴². Концепт, берущий свое рождение в нейтральном возможном Другом и выраженный через субъект, есть не субъект-субстанция, как то было в Средневековье, а объект, поглощающий субъекта и предполагающий его. Концепт, ведущий к схватыванию однозначного, непременно сталкивается, а затем и поглощается эквивокацией, двусмысленностью, которое представляет мир возможностей. Как писал Делез в книге «Логика смысла», «молния однозначности» (или — согласия, единомыслия, то, что у Боэция было передано термином *univocatio*) — «краткий миг для поэмы без героя» переоткрывает эквивокацию, как и наоборот: эквивокация подготавливает язык для откровения единомыслия-однозначности, что есть «тотальное выражающее уникального выражения — события»⁴³, которое есть концепт. Потому логика концепта требует становления, а не сущностного решения, его введение направлено на прекрасную, очень тонкую, остроумную фиксацию имманентного плана бытия (исключающего трансцендентное), его «бесконечных переменностей», с чем, по мнению авторов «Что такое философия?», связана фрагментарность концептов. «В качестве фрагментарных целых концепты, — полагают они, — не являются даже деталями мозаики, так как их неправильные очертания не соответствуют друг

другу. Даже мосты между концептами — тоже перекрестки или же окольные пути, не описывающие никаких дискурсивных комплексов. Это подвижные мосты. В таком случае не будет ошибкой считать, что философия постоянно находится в состоянии отклонения или дигрессивности»⁴⁴.

Что касается последнего, то с этим трудно не согласиться, поскольку, сомневаясь, философия всегда отклонялась. Весь вопрос: ради чего? Ради того, чтобы обнаружить некое правильное одно, или ради того, чтобы стать одной из множества правильностей. Средневековая философия отклонялась ради *одной* правильности, здесь — ради оформления (хоть на миг) «хаоса психической (а можно добавить — физической, математической... — С.Н.) жизни»⁴⁵. В этом смысле «так называемые универсалии» действительно есть последняя стадия концепта, хотя универсалии, как их понимали Боэций и Петр Абеляр, включают в себя понятия и являются скорее первой стадией концепта, требующего раскрепощения понятия... Делез и Гваттари так же, как средневековые мыслители, связывают идею концепта с Другим. Но для них — в полном соответствии с возможностной философией — Другой есть, конечно, субъект, но по отношению к «я» он предстает как объект, и наоборот: если представить его как субъект, то объектом по отношению к нему, Другим, предстоящим (стоящим перед ним) оказываюсь я. Смена позиций Другого (то субъект, то объект) переворачивает саму идею Другого, который отныне становится безличностным. «Другой — это никто, ни субъект, ни объект»⁴⁶. Идея речи, направленная на понимание и соответственно на правильность/праведность исчезает, речь начинает быть направленной исключительно на связность. Цель философии, искусства и науки направлены на выявление «приближения к связности, не более присущей нам, людям, чем богу или миру»⁴⁷, то есть вырисовывается идея связности, действительно независимая от «антропологических предикатов». Но от чего зависимая? Какой силой она вообще возможна, если за непрерывным скольжением смыслов и игрой незакрепленных сигнификаций исчезает субъект и сама идея другого оказывается властью не поддержки Я собеседующим словом, а уничтожению Я, превращению его в набор мнений, помогающих удержать хоть какой-то порядок внутри хаоса? Речь, о которой столь пронизательно пишет Делез в «Логике смысла», оказывается всего лишь игрой ассоциаций и интерпретаций, уничтожающей любой текст — речь прежде всего

идет о священных текстах, — превращая его в объект властных претензий, уничтожающих его как цельное произведение. Власть философии закончилась. «Она не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация... Философия не созерцание, так как созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философия — не рефлексия, так как никому не нужна философия, чтобы о чем-то размышлять... ибо чистые математики вовсе не дожидались философии, чтобы размышлять о математике, как и художники — о живописи или музыке; говорить же, будто при этом они становятся философами, — скверная шутка, настолько неотъемлемо их рефлексия принадлежит их собственному творчеству. Философия не обретает окончательного прибежища и в коммуникации, которая потенциально работает только с мнениями, дабы сотворить в итоге «консенсус», а не концепт. Идея дружеской беседы в духе западной демократии никогда не производила ни малейшего концепта»⁴⁸. «Универсалии созерцания, а затем Универсалии рефлексии — таковы две иллюзии, через которые уже прошла философия в своих мечтах о господстве над другими дисциплинами... и ей доставит ничуть не больше чести, если она начнет представлять себя в роли новых Афин и отыгрываться Универсалиями коммуникации, долженствующими-де доставить нам правила для воображаемого господства над рынком и медиа... Творчество всегда единично, и концепт как собственно философское творение всегда есть нечто единичное. Первейший принцип философии состоит в том, что Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению»⁴⁹. Все это совершенно ясно при условии полной незакрепленности значения плывущего текста-речи. Вопрос лишь в основаниях, на которых математик (художник...) не нуждается в философии, а дружеская беседа в духе западной демократии ведет к консенсусу, и только познание чистых концептов можно считать окончательным определением философии.

Странной кажется сама идея окончательности определения при концептуальном творении, снимающим любые определения, и при хаосе-возможности, снимающей любые окончательности.

Здесь вообще много вопросов. Например, тождественно ли «творить» изобретательству, предполагающему обретение того, что уже есть, в то время как творение предполагает полную и абсолютную новизну? Не тождественно ли здесь «творить» комбинированию?

Средневековая мысль не изобретала концепт, а творила его в порядке собеседования, где другой был — неважно — другом или врагом, но поборником истины, всегда готовым во имя ее отказаться от собственных претензий на властное слово. И эта позиция не зависела от чисто физических оснований: ясно, что я конечен, и конец произойдет независимо ни от каких физико-математических оснований. Но важнее было понять основания, если они есть, моего бессмертия. «Я ошибаюсь, следовательно, существую» — эта великая формула Августина обнаруживала возможность существования, причастного Божественной (но можно и без этого определения) Истине, независимой от человека, первичной по отношению к нему, но востребующей его, иначе никакая Божественная (но можно и без этого определения) Истина, нуждающаяся в опознании себя истиной, не нужна⁵⁰. Признание ошибки есть готовность к самопожертвованию, составляющая самость субъекта, она также входит в его тело, способствуя не укрощению, не уничтожению субъекта в завалах его субъективностей, а возрождению. Концепт в его новофранцузском понимании, утратив силу понятия, отождествив творение с изобретением, подчинившись физическому хаосу, действительно стал полем распространенных в пространстве суггестивных знаков. Когда концепт определяется как энциклопедия, педагогика и профессионально-коммерческая подготовка, то ясно, что он со своими оптимистическими родственниками из средневековья, жившими упованиями на веру, надежду, любовь, позволявшими им превозмогать себя, а не выживать, утратил связь, ибо личная, уникальная форма собеседующего слова позволяла ему стать над рынком в трансцендентную позицию. Эта в некотором роде пессимистическая философия («все, что нам нужно, — это немного порядка, чтобы защититься от хаоса») является своего рода пределом и изживанием прежнего натурфилософского взгляда на мир, усложненного современными открытиями в физике и математике. И в этом ее сила — сила концептуального видения, предполагающего возможность множества философий, что лишний раз показывает и доказывает (через эту точку зрения) универсальность современной идеи философской полифонии, ибо о такого рода полифонии (используя разные системы показательств-доказательств) говорили Х.Ортега и Гассет (утверждавший, что философ — специалист по универсумам), М.М.Бахтин, В.С.Библер (через идею произведения).

Ирония по поводу идеи общения есть следствие изменения взгляда не только на мир, но и связанную с этим идею авторства и дискурса. Склонность к мгновенному изменению взглядов, продиктованная хаотичностью возможностей, уничтожает самого автора вместе с его творением, но она тут же (поскольку концепт обращен на проблему) рождает серьезнейшее обсуждение их понимания, то есть как раз тогда, когда и возникает эквивокация: одни и те же слова начинают иначе осмысливаться. То, что Фуко или Делез иначе относятся к тексту, чем, скажем, Бахтин, это очевидно, но хотелось бы прояснить место этих разногласий. Ибо проблема эта возникала всякий раз на границах культур, планов имманенции, горнего и земного миров, а потому наиболее остро она возникла в преддверии Средневековья.

Стратегия 1: повтор — различие

При чтении трактатов Тертуллиана, Августина (особенно «Града Божьего») неизбежны такие предположения: 1. их авторы борются с язычеством, как Дон Кихот с ветряными мельницами, поскольку такое язычество, каким они его представляют (безнравственный, по христианским меркам, политеизм), к тому времени, по крайней мере, в интеллектуальных кругах, изжило себя, а того язычества, которым сильны были германские или скандинавские племена, они не знали; 2. они усматривают логическую небрежность в философских основаниях возникновения мира, основанную на отсутствии мерила, которое позволило бы, с их точки зрения, обнаружить истину; 3. они вообще против разногласия мнений, приведшей к крушению греко-римского мира, направляя собственную мысль к поискам согласия, корнящегося в разных центрах — не в земных градах Ассирии-Вавилонского царства, Афинах, Риме, а в некоем едином центре, вынесенном за земные пределы.

Вот, к примеру, несколько фрагментов, имеющих прямое отношение к проблеме истины, а вместе с нею и блага из кн. 18 «Града Божьего» Августина. «...в толпе философов, даже оставивших в своих литературных работах памятники своих учений, нелегко встретить таких, которые бы во всех своих мнениях были между собою согласны... Однако же кто из авторов какой-либо секты пользуется в этом демоночтущем граде в такой степени авторитетом, чтобы остальные, иначе и несогласно с ним мыслящие, не одобрялись? Разве в Афинах не пользовались славою

и эпикурейцы, утверждавшие, что боги не заботятся о делах человеческих, и стоики, думавшие, напротив, что дела эти управляются и охраняются богами-помощниками и покровителями? Поэтому я удивляюсь, почему Анаксагор, который говорил, что солнце есть горящий камень, и отрицал, что оно — бог, был обвинен, когда в том же самом городе пользовался славой и жил в полной безопасности Эпикур, не только не веривший тому, что солнце или какая-либо из звезд были богами, но утверждавший даже, что в мире вообще не существует ни Юпитера, ни кого-либо из богов, до которого доходили бы молитвы и моления людей. А Аристипп, полагавший высшее благо в чувственном удовольствии, а Антисфен, утверждавший, напротив, что блаженным человек бывает доблестью духа, оба славные философы и оба принадлежавшие к школе Сократа, полагавшие, однако, благо жизни в таких различных и противоположных целях, причем первый говорил даже, что мудрый должен избегать дел государственных, а последний — что должен управлять государством. Разве каждый из них не привлекал там к себе учеников для обращения в последователей своей секты? У всех на глазах, в видном и самом бойком портике, в гимназиях, в садах, в публичных и частных местах спорили толпами каждый за свое мнение: одни утверждали, что мир один, другие — что миров бесчисленное множество; одни — что этот единственный мир имеет начало, другие — что не имеет; одни — что он будет иметь конец, другие — что будет существовать вечно; одни — что он управляется умом божественным, другие — случаем; одни говорили, что души бессмертны, другие — смертны; и из тех, которые признавали души бессмертными, одни доказывали, что они переходят в животных, другие — что этого ни в каком случае не может быть; из тех же, которые называли души смертными, одни говорили, что они погибают вслед за телами, другие — что живут еще и после тел, мало или много, но не вечно; одни конечное благо полагали в теле, другие — в душе, третьи в том и в другом, а некоторые прибавляли к душе и телу и вне существующее благо; одни полагали, что телесным чувствам следует верить, другие — что не всегда, третьи — что никогда»⁵¹.

Как видим, Августин, не поленившись, перечислил проблемы, стоявшие не только перед античным миром, но во многом и перед современным. Более того, он не только фиксирует дискурсивное разноречие и разобщение, но и дает ему объяснение — опять же, весьма существенное для нашей современнос-

ти: ни народ, ни сенат, ни общественная или правительственная власть не старались войти в разбор этих философских разногласий, чтобы одобрить или принять одни или осудить и отвергнуть другие⁵². То есть свойство *демократической* власти, какой полагал себя, скажем, афинский полис (шире — то, что Делез и Гваттари назвали «западной демократией» вообще), заключается в том, чтобы быть *имманентным* этим, для Августина — «нечестивым», а для Делеза и Гваттари только и возможным дискурсам, что обеспечивает не познание одной-единственной истины, а возможность выбора позиции, которая наилучшим образом соответствует личным установкам человека.

Августин словно отвечает из шестнадцативекового далека на современные размышления. Таким именно образом, с позиций логических предпочтений, чего не отрицают и Делез с Гваттари, поскольку любой дискурс-концепт возможен, но что для Августина равно «логической несообразности»⁵³, осуществляет свой выбор между свободой воли и предопределением в пользу первого Цицерон, которому Августин отвечает силлогизмом, имеющем всеобщезначательный смысл, исключаяющий ситуацию предпочтения. «Нельзя утверждать, будто в нашей воле нет ничего на том основании, что Бог предугадал, что имеет быть в нашей воле; *ибо нельзя сказать, что предугававший это, предугадал ничто*. Затем если предугававший, что имеет быть в нашей воле, предугадал не ничто, а нечто, то несомненно, что и при его предведении нечто в нашей воле есть»⁵⁴.

У демократии, таким образом, по Августину, нет *трансцендентного* источника (с чем, безусловно, соглашаются Делез и Гваттари), чтобы судить об истине и благе, потому его надо искать вне земного государства. Однако только такой источник может предложить согласованный и огласованный дискурс, не отчужденный ни от власти, ни от голоса. Только он всерьез может исполнять функции всеобщего закона через ряд иерархически выстроенных уподоблений. Собственно, это и есть Единый Бог, крепко держащий в руке мир, фундаментом которого является монотеизм и монархия. Соответственно обнаруживаются иные принципы мироустройства и его способы фиксации и понимания.

Хаос, на основании этой позиции, не может определять не только мира, но и философии этого мира. Сам хаос оказывался сотворенным.

Что так раздражало этого, без сомнения, выдающегося мыслителя в обозримом для него язычестве, если он обращался к нам, *сегодняшним*, даже не заботясь о том, что кто-то *сейчас* может

назвать иные из его описаний атавизмом или ветряными мельницами? и что прельщало во вновь открывшемся дискурсе, что он восемь лет провел над созданием «Града», признавая свидетелем только «живого», а не сконструированного Бога и потому нимало не заботясь об оценках современников (среди которых было немало апологетов языка) или потомков, способных поиронизировать, а то и поиздеваться над траченным молью авторитетом?

Раздражающим началом, на его взгляд, были не «трудные рассуждения», с помощью которых убеждали людей в чем-то истинном «некоторые философы» среди лжи, которую они высказывали, а словопрения, учащие презирать человеческий разум⁵⁵, «светские сочинения», противоречащие божественному авторитету⁵⁶, невежество и суеверие, составлявшие поэтическую и баснословную ложь⁵⁷, сказки, вымыслы и мифы-басни, которыми пользуются и те, кто не желает сказать о богах ничего плохого: Варрон, например, с удивлением отмечает Августин, считая сказание об Аресе, в честь которого якобы был назван ареопаг, ложным, однако тут же приводит баснословное объяснение происхождения имени Афин⁵⁸.

Что является основанием для подобного ложного баснословия, которое Августин совершенно точно называет воображением, «образами человеческой фантазии», которые принимают «вид бесчисленного множества различных вещей»⁵⁹? Эти образы человеческой фантазии занимают не только Августина, но все Средневековье. Для средневекового разума, ориентированного на чудо, в свою очередь рационально организованного, естественно обращение к этому феномену, раздражающему и привлекающему одновременно, требующему заняться его разгадкой, поскольку воображение, принимающее форму мифа, было мышлением смыслами, которые были даны не как теоретические предпосылки, а как самоочевидность. Именно этот, как говорил Я.Э.Голосовкер, блистательный исследователь логики мифа, «воображаемый, имажинативный мир мифа обладает часто большей жизненностью, чем мир физически данный»⁶⁰, и именно его долгожительство отметил Августин, то долгожительство («фундаментальные структуры многовекового порядка», как их назвал М.Фуко), которое дожило и до наших дней, делая бессмысленными применительно к нему метки типа «атавизм» или «ветряные мельницы».

Августин увидел в таком мифе, переданном неважно кем — Гераклитом, Платоном или вообще неведь кем, — то, что было для него как для христианина, верящего в *сотворение* мира из

ничего, очень важно — абсолютную свободу желаний, что он постоянно подчеркивает в «Граде». В *этом* он обнаружил привкус *творчества из ничего*, но творчества, отпавшего от разума, потому демонического. Ибо, чтобы творчество приобрело, на его взгляд, согласие образов (ту самую однозначность смысла, о котором впоследствии скажет Делез) вместо их стихийного соседствования («в имажинативном мире нет места ни гипотезе, ни вероятности, ни апории»⁶¹). Неосознанно предугаданное желание, для которого нет предела и нет невозможного, должно превратиться в контролируемую разумом волю. Эстетическая игра должна была включиться в работу мастерского делания, в искусство рукотворного волевого воплощения. Мало того: она должна включиться в этику во избежание морального хаоса, то есть свободы произвола, ибо «для логики чудесного моральная тенденция не имеет обязательной силы»⁶². Свобода как произвол (и в этом качестве грубо ограничивающаяся судьбой, в аспекте формальной логики принятой как априорность) должна была превратиться в свободу через волю, приняв форму свободного решения. Мало того: творчество из ничего («ничем» были метафора, метонимия, синекдоха и гипербола, оксюморон, катахреза, эллипсис, то есть тропы и фигуры, представлявшие в мифе конкретные существа, предметы, качества, акты, позволявшие «ничто» разглядывать через призму «что») всерьез должно было стать творчеством из ничего, где «ничто» предполагает смену точки зрения, результатом которой те же тропы и фигуры, схваченные средневековым умом в узел, подобный крыше мироздания, то есть игравшие не меньшую роль, чем в мифе, двусмысливались, прочитываясь и как сотворенная реальность, и как сравнение и уподобление.

Трудность понимания античного мира для Августина, на мой взгляд, заключается в следующем. Он, рожденный в этом мире, уже смотрел на него иначе организованным взглядом — взглядом, организованным *историей*, событийно представленной *хрониками*, в которых запечатлевались точные время и место особо значимых *случаев*. Разумеется, так ориентированный взгляд фиксировал отсутствие достоверных оснований, невозможность к чему-то обратиться как к достоверному, поскольку такового и не было в *мифологии*. Идея судьбы, главенствующая для язычников, оборачивается для него самой недостоверностью: ее нить обрывается произвольно, она для него — колосс на глиняных ногах. В силу этого эпос, лирика и трагедия, александрийская наука и философия — все образовывали порядок внутри хаоса,

который им не было нужды преодолевать. Этот мир может быть и ткался, то есть писался, но пряжа постоянно распускалась, как у Пенелопы, что и привело к тому, что однажды хаос одолел порядок (крах Римской империи). Отсутствие *преемства* власти, требуемого историей, наличие разных законов, позволившее Августину сравнить Рим с Вавилоном («смешением»), признание людей богами, означавшее тотальную сакрализацию мира и столь же тотальное обмирщение сакрального, вело к табуированию миропредставления и вместе к полноте явленности тайного. А это *без каких бы то ни было условий*, что и рождало возможность всяких вымыслов и домыслов, то есть недостоверности. Он было основанием того, что изустное слово, мнение, слух предшествовали в языческих обществах письму, если и не по рождению, то по значению. Явным отличием письма от устной речи, по Августину, является его теснейшая связь с «сердцем», свидетельства которого для любого человека являются самыми достоверными. Нарративность цеплялась за поверхность, письменность за глубину. Потому для Августина наиболее достоверным, а соответственно и наиболее древним (последовательность здесь именно такая) является тот народ, у которого письменность и язык составляли тождество, то есть еврейский народ. «Через указанное преемство патриархов упомянутый язык сохранился вместе с своею письменностью. Затем Моисей поставил в народе Божиим людей, которые обязаны были заведовать обучением грамотности, когда еще не были знакомы ни с одною буквою Божественного закона. Писание называет их... вводителами письмен или в письменна, так как они, то есть, вводят некоторым образом письменна в сердца учащихся или лучше вводят в письменна тех, кого обучают». Даже Египет «по времени не превосходит никакою своею мудростью мудрость наших патриархов. Ведь никто не осмелится утверждать, что египтяне были весьма сведущи в заслуживающих удивления науках раньше, чем познакомились с грамотностью, то есть раньше, чем явилась к ним Изида и научила их письменам». Отличительной особенностью разрыва языка и письменности является то, что науки в таких обществах являются не мудростью, а «упражнением способностей», что у них неправомерно называется мудростью⁶³.

Августин предлагает новый сравнительно с античным метод верификации эквивокативно выраженных связей слов и вещей, основанный на поиске *повтора и тождества* смыслов и значений сказанного, свидетельствующих о воздействии *одного и того*

же духа. На этом основании для него перевод Септуагинты является более предпочтительным, чем перевод Библии одним Иеронимом, потому что сказанное квалифицированным множеством есть свидетельство того, что «как бы едиными устами проявился тот же самый единый Дух»⁶⁴. Единые уста множества были основаны только на достоверных (подвергающихся проверке с помощью хроник) свидетельствах («некоторые писания святых не внесены в церковный канон по причине их крайней древности», то есть невозможности верификации, «из опасения, чтобы по поводу их к истинному не примешалось ложное»⁶⁵).

Но во что в результате упираются эти свидетельства? Они упираются в непосредственные записи слов *живого* Бога, в записи слышавших и видевших их «ухом сердца», то есть единственной для субъекта достоверностью, прочитавших эти записи. Потому в основании знания лежит личный, непосредственный опыт, согласованный с тем общим, что его связывает с опытом других. Связь обеспечивается писанием — произведением универсально-личностным, несущем в себе возможности верификатора, связанного с живым субъектом и истребующего отклика. Такое писание обладает не только признаками достоверности, но и оригинальности. Оно требует авторское лицо, и вместе только оно и делает это лицо автором, субъектом, конципирующим мир в его тотальности, обращенным в расчете на ответ к другому автору, предлагающему ему другой концепт, *тем самым* образуя мир возможностей. Возможности формируются не «где-то там», а самим произведением-писанием, где буквенно-слоговая-словесная связь внутри себя, незримо и бестелесно хранит смыслы, выявляемые (то есть воплощаемые) со-мыслием (то есть комментарием). Удивительно то, что Августин, отказавшийся вслед за Амвросием от идеи культуры как от познания светского, традиционного в пользу истории, на деле формирует новый взгляд на мир, где мир — уникальное произведение, одно.

«Ответственный» концепт Августина противостоит «безответственному» постмодернистской философии. Результат же тот, что нацеленный на согласие, или однозначность, концепт Августина, предполагающий не нейтральность, а *личное* уважение и достоинство автора другого концепта, автора — не функцию, а творческого субъекта, открывающего в новом дискурсе «мир впервые», ведет не к тоталитарности, а к уверенному самосознанию (уверенному в поддержке, интеллектуальной подмоге, опоре на другого, где бы этот другой ни находился — на небе или

на земле, на что и направлены вера, надежда, любовь). В этом пункте позиции средневековой древности и современности расходятся: для Делеза и Гваттари «познавать самого себя — учиться мыслить — поступать так, как если бы ничто не было самоочевидно, — удивляться, «изумляться бытию сущего»... — во всех этих и многих других характеристиках философии формируются интересные, хотя в конечном счете и **надоодающие** человеческие позиции, однако в них не утверждается, даже с точки зрения педагогики, четко определенное занятие, точно ограниченный род деятельности. Напротив того, определение философии как познания посредством чистых концептов можно считать окончательным»⁶⁶.

Право же, здесь есть от чего смутиться. И смущает не только суждение об *окончателности* в заданном *возможностном* мире, но связь удивления с дисциплинарностью как своего рода смешение французского с нижегородским и знаменитой бузины с киевским дядькой. Разумеется, иначе как иронией по отношению к самопредставленной философии это не назовешь, ибо в «Логике смысла» Делез представил три образа философов (досократиков, Платона, киников-стоиков) через смыслы их философии, образующие вовсе не дисциплинарность, а целое философии, ибо в то время дисциплинарности не было, а удивление происходило от восторга открытия этих смыслов, вовсе не относясь к ограничению рода деятельности. Само это высказывание свидетельствует, что противники классического разума еще находятся в тисках этого разума, не изжив его в себе, чему свидетельство — назидательно-дидактическая позиция, естественная для познающего разума, но странная для концептуального, провозгласившего иронию и юмор философскими приемами веселого отношения к миру. Можно ли без иронии читать, что установление симметрии планов порядка и планов хаоса есть задача воспитания, потому концепт воспитания оказывается главным над энциклопедическим и рыночными концептами? Достаточно взвесить предлагаемую лексику: «вместо того, чтобы» заняться тем-то и тем-то, кантианцы сделали то-то и то-то, угодив в «провалы мысли», а вместе с ними и другие, которые тоже сделали что-то не то, «вместо того, чтобы...» Эта лексика — не случайна, она именно выражает позицию. «Мало сказать, что дело искусства — *воспитывать* нас (не-художников), пробуждать нашу душу, *учить* нас чувствовать, что дело философии — *учить* (выделено мной. — С.Н.) нас пониманию, а дело

науки — познанию... Подобные дисциплины возможны лишь при том условии, что каждая дисциплина сама по себе обладает существенным отношением с соответствующим ей «не-»... *Философии нужна понимающая ее не-философия, ей нужно не-философское понимание, подобно тому как искусству нужно не-искусство, а науке — не-наука*⁶⁷.

Выгнанная в окно аксиоматическо-дедуктивная логика влезла в дверь. Необыкновенно интересные анализы и практики мысли провалились между анализом и практикой.

В воображаемом диалоге Монологаиста с Диалогистом В.С.Библера Монологаист подмечает именно эту ситуацию. «Чем конкретнее отработана данная логика, тем «дальше» от нее другая. Лакуна все больше, «ноги» расползаются (а мы ведь, заметьте, хотим удержаться от провала в бездну, или в хаос. — С.Н.)... «Между» — логически — *пустота*, ничто. И это *ничто*, заключенное... в промежутке разных логик, разных Разумов, съедает все содержание и всю форму «моста», «перехода», «лакуны». Или — выход в металогика (что отрицает французский Философ. — С.Н.)... или — в *промежуточное* (отделяющее логику от логики) пустое место. В этом промежутке — эмпирия личного общения. Пусть самого трагичного и самого радостного («катарсис»). Но это уже — сфера *поэтики*, а логически пустота пустотой и остается. В поэтике дискретное действительно берет верх над континуальным (обоснованием), хотя в Логике...»⁶⁸. Последнее вроде бы никто никогда не исключал И все же — сила постмодернистской философии в низвержении логоцентризма, любых «культов личности», всего, что стремится стать «мета», в пользу повторов, серийности, естественно усиливающих «тропические» способы выражения. Попытки связать постмодерн с выработанными этой философией метафорами (например, складка, кройка и шитье и пр.), на мой взгляд, свидетельствуют о силе *тропологии*, где каждое самое строгое понятие — иносказание относительно другого не менее строгого понятия. Но перед лицом этой силы, в полной мере ее осознания, В.С.Библер, представивший философию диалога культур, как раз и имеет мужество сказать: в свете и в сфере возможностной логики отказаться от гегелевской логики значит поступить «поспешно и легкомысленно», это значит или вовсе от нее отказаться, чего философия сделать не может, или все же признать аксиоматическо-дедуктивный метод и познающий разум. Вот почему я и сказала: выгнанный в окно, он влез в дверь. Но если сила философии Фуко-Делеза-Гваттари в обнаружении фунда-

ментальных структур многовекового порядка, высвечивающих однозначное бытие, которое варьируется благодаря эквивокации хаоса, то сила диалогии в том, что она представила способ бытия культурой, постоянно организующего хаос в авторское произведение. Для идеи диалога культур насущна смысловая переключка с античным видением культуры как мифа, амвросиевым видением уникальности⁶⁹, наукоучением как способом теоретического освоения мира и пр. Текст культурного произведения нельзя размыть и разъять, поскольку он весь — высказывание, не только однажды задающее вопрос и требующее ответа, но и обладающее дерзостью вновь, изнутри себя, задать новый вопрос на глазах возникающему бытию, а значит вновь организуя его в произведении культуры. Разъять такой текст означает не понять и уничтожить и его вопросы и его ответы. А это свидетельствует не просто о смерти субъекта, а о его убийстве.

Стратегия II: идея возможности

Логическая концепция философии диалога культур, на мой взгляд, как раз начинается там, где останавливается постмодернизм, и иногда случавшиеся споры между российскими постмодернистами и диалогистами напоминали споры уже глухого с тем, кто не желает признавать, что его собеседник глух от грехота, от неразличимого гула бытия. Контрответ диалогии вкратце (написано много книг) состоит в том, что необходимо понять логику как диалог логик, как логику парадокса и как логику трансдукции исторически наличных логик. Такая логика озабочена не сущностью логики (вполне постмодернистски), а ее бытия, бытия-возможности («вспомним Кузанского»), под которой имеется в виду «возможность не в том смысле, что в сегодняшнем бытии заложена возможность будущего бытия и «снята», воплощена в действительность возможность некоего прошлого бытия. Нет, речь идет о том, что *это* — современное, наличное, в это мгновение существующее бытие одновременно — вот сейчас — только *возможностно*. Соответственно, логика — это и есть *возможностное* бытие мышления»⁷⁰. В сфере каждой из наличных логик есть своя всеобщая возможность бесконечного бытия, которая по-иному фокусирует и иную категориальную систему, не снимая ее, но обосновывая этот сдвиг смыслов. Именно поэтому все эти логики реализуются в бытии современного человека: если их нет в наличии, вообще нет смыс-

ла говорить о логических сдвигах. Именно при наличии узлов различных категориальных смыслов может идти речь о началах логики и их взаимообосновании как различных форм всеобщности, как полифонию голосов, где каждый — опять-же по-постмодернистски — уникален. Но его уникальность явлена через произведение (а это уже существенное отличие), в котором сосредоточены все наличные и возможные смыслы, поскольку любое произведение адресно, то есть оно востребует эти возможные смыслы, и персонально, потому что иначе и адреса бы не было. Направленная на причащение Божественному разуму, адресованная всепонимающему — невидимому, непознаваемому — Субъекту средневековая логика в интенции причащения обнаруживает как раз в этой адресности ее понимание не как самосущности, а ее бытия, или «понимания ее *возможности* там, где ее еще (уже) нет, где она интенциональна в качестве *субъекта* мышления (не равного самой мысли)»⁷¹.

Николай Кузанский, на которого ссылается В.С.Библер, — это фигура пограничная между Средневековьем и Возрождением. У истоков же Средневековья стоит фигура Боэция, который поставил ту же проблему в конце V в. в «Комментарии к Порфирию» Боэций определил стратегии средневековой мысли относительно проблемы универсалий, заняв позицию концептуализма: родовые сущности, или субстанции, являясь именами, существуют в конкретной вещи, которую Боэций определил как субъект-вещь, или субъект-субстанцию, но мыслятся помимо тел. 10 категорий Аристотеля (субстанция, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и страдание) Боэций традиционно назвал родами и фактически свел к двум: субстанции и акциденции, в которые входят, помимо категории сущего остальные 9 категорий, то есть в качестве родов все категории оказались тождественными. То, что является основанием для акциденций (субстанция), уравнивалось в логических правах с тем, что существовало благодаря основаниям. Анализируя 5 сказуемых Порфирия (род, вид, собственный, отличительный и привходящий признаки), Боэций заметил, что вид является видом по отношению к вышестоящему роду, но по отношению к единичностям также является родом, то есть род и вид в качестве рода тождественны друг другу. Парадокс как раз здесь в этом: вид, равный роду, отличается от рода и богаче рода потому, что имеет видообразующее отличие; получается,

1. что одно и то же в некотором отношении может быть не равно друг другу,

2. что в одном и том же могут быть две противоположности (неразумное животное, если его рассматривать как род человека, одновременно включает в себя характеристики разумности, что невозможно, если исходить из Аристотелевой логики),

3. что нечто происходит из ничего, что, по той же логике, невозможно. «Придется ли тогда признать, что род не имеет тех отличий, которые имеет вид: но в таком случае откуда же вид получит отличия, которых нет у рода? Ведь если отличиям неоткуда появиться, они не смогут появиться в виде; а если род этих отличий не имеет, но вид имеет, значит, они, по-видимому, появились из ничего, то есть нечто произошло из ничего, чего быть не может»⁷². «И нас интересует вопрос, — продолжает Боэций, — может ли сам по себе род обладать теми отличиями, которыми обладают виды и вместить их в *круговорот своей субстанции?*»⁷³, или еще точнее — «*между орбитами (или очертаниями) своей субстанции*», *intra suae substantiae ambitum*. Что означает этот круговорот, *ambitus*? Это внутренняя двусмысленность, предоставляющая роду обладать отличиями и не обладать: «не обладает в действительности, обладает — в возможности... Сам по себе род лишен отличительных признаков, но если рассматривать его (подчеркнем это. — С.Н.) *в соотношении* с видами, окажется, что он содержит в себе противоположное друг другу, распределенное по отдельным видам, как по частям рода»⁷⁴. Зачем нужна эта соотношенность, если не иметь в виду взаимообоснования *внутренних* возможностей субстанции, *вовне* разведенных как род и вид? Поскольку субстанция есть принадлежность мышлению, то логика здесь проявляет себя как самообоснование, поскольку субстанция концептуалистски замкнута на отдельное, особенное мыслящее существо, она выявляет субъекта логики независимо от того, проявлен этот субъект в речи (в предложении, высказывании) или нет. А что означает «*между*» — не выход ли в сферу эмпирии личного общения, в поэтику, или же сама поэтика оказывается включенной в сферу логики как тропологика? Эта идея взаимообоснования логических начал особенно явно очерчивает и необыкновенную важность для Средневековья идеи «ничто», творения из ничего, где ничто рассматривается не через бытийные характеристики иного, а через предположенность бытия и мышления и рождает продуктивные возможности для спора с постмодернистской идеей

«ничто» как порождающей пустоты. А парадокс, связанный с взаимодополнительностью идей описания-определения, которые лишь на первый взгляд кажутся синонимами⁷⁵, на деле обнаруживает, с одной стороны, логические подходы к проблеме неопредмеченного бытия, не понятийного, но концептуального видения мира, не сводимого к причинно-следственным связям, с другой же — возможности построения онтологии через основополагающую идею различия.

Достаточно сказать, что поскольку все акциденции присущи субстанции в качестве возможности (которая в этом смысле есть «ничто») или действительности, то важнейшей функцией ума называется логическое свойство деления, а фундаментальным принципом явленности бытия оказывается дифференциальный принцип, поскольку «признак есть форма», а «всякая форма есть качество, то всякое отличие называется качеством». Собственный признак сказывается об одном виде, отличительный признак — о многих видах, совокупность всех признаков — акциденции. При смене логических углов зрения они могут быть «взаимозамещаемы», обнаруживая способы переключения логического в тропологическое. Фундаментальным основанием сущего в таком случае является не род (субстанция), а признак, прежде всего — дифференция, что есть логическое обоснование, ибо входит в определение, данное Боэцием логике как искусство нахождения и деления.

В связи с этим у Боэция столь же важно диалектическое сопряжение и взаимозамещаемость не только категорий, но и их описания и определения. Отличия последних друг от друга: определение связано с родом, видом и отличительными признаками, то есть дифференциями, в результате становясь собственным признаком для каждого предмета; описание связано не с родом, видом и дифференциями, а только с собственными признаками вещи и само также становится ее собственным признаком. Сходство в том, что и описание и определение суть собственные признаки и в качестве таковых тождественны друг другу. Данное в описании входит в определение вещи, но поскольку сам род не может быть определен (он — предел, выше которого ничего нет), он может быть только описан. Потому описание не только не входит в определение, но включает в себя всю возможную сумму определений. Таким образом, описание и определение необходимы друг другу по принципу взаимодополнительности, что есть основание эквивокации.

Сказанного, по-видимому, достаточно, чтобы показать, что

1) искусство, математика, религия, конечно, размышляют о себе и о чем-то без всякой философии, будь это даже философия возможного бытия (мнение постмодернистов Делеза и Гваттари) — «определяет философии... (как возможного бытия. — С.Н.) «отрицает» искусство», есть форма его преодоления, поскольку в искусстве раскрывается всеобщность *особенного, этого «произведения», этой личности*; в философии — раскрывается особенность *всеобщего...* Здесь — в философии — раскрывается *всеобщность* (самостоятельное бытие) *моего* разума. Уже — *не* личностного, но — *извне* обращенного на личность, и в этом смысле — анонимного, хотя личностью философа (и только ею) актуализированного... То есть снова философия — это *искусство*, само *избывающее* себя, — в самих своих началах, в своем онтологическом пафосе»⁷⁶. Также философия — не наука, это теория, *избывающая* себя изнутри, равно философия — не религия, но религия, *избывающая* себя изнутри (мнение диалогика В.С.Библера);

2) мнения есть не консенсусы, а, если угодно, концепты (поправка В.С.Библера постмодернистов Делеза-Гваттари);

3) «идея дружеской беседы в духе западной демократии» предполагает не «парение над полем сражения и останками уничтоженных мнений»⁷⁷, ибо общение в таком случае воспринимается не-логически. В.С.Библер пишет: «Само собой разумеется, что философская мысль XX века далеко не сводится к представленной здесь «философской логике культуры». Конечно, — *и это насущно самой идее философствования* — для автора (этой статьи) предложенная философская система представляется всеобщей и ключевой. Но все же... Как один из участников духовной жизни в канун XXI века я прекрасно понимаю, что это *не* так, и моя претензия на всеобщность отступает перед здоровой мыслительной иронией»⁷⁸ (это — признание диалога как основы философствования, и оно противоречит утверждению, ничем не обоснованному, что «у философа очень мало вкуса к дискуссиям. Услышав фразу «давайте подискутируем», любой философ убегает со всех ног... Самое малое, что можно сказать о дискуссиях, это что они не продвигают дело вперед, так как собеседники никогда не говорят об одном и том же. Какое дело философии до того, что некто имеет такие-то взгляды, думает так, а не иначе, коль скоро остаются невысказанными замешанные в этом споре проблемы»⁷⁹. Но из высказываний В.С.Библера ясно, что речь может идти именно на проблемном уровне;

4) сопоставление идей Августина и Боэция с современной философией свидетельствует, что это — не «надоедающие человеческие позиции», а вполне реальное, синхронное, востребованное, диалогическое существование разумов разных эпох, использующих разные творческие концепты (в том числе сам термин), показывающих смену даже не концептов эпох (это очевидно) и не самих концептов, а представлений о концептах: одно только это различие меняет всю конфигурацию мира.

Нынешнюю философию действительно можно представить как эксперименты с разными концептами, она представляет потому не концептуализм, а *концептологию*, где каждый концепт показывает полное изменение конфигурации мира. Рациональный концепт Средневековья охватывает собою всю множественность современных концептов как необходимую связь всевозможных вещей и речей через точку ничто-возможности, но современная концептуальность обнаруживает средневековый концепт как одну из возможных трасс сквозь хаос. Общение концептов востребует сам человек, уникальность которого обнаруживается в полной мере. На то указывает, к примеру, практика трансплантации органов: оказалось, любой трансплантируемый орган не адаптируется к организму, в который он пересажен, а отторгается от него. Так что наука продления жизни здесь вновь преобразается в искусство — вполне в духе определения Аристотеля: не будучи жизнью, оно подражает жизни.

Глава 2

Гильберт Порретанский: искусство именования

Особенно ярко тропологический образ мышления проявился в XII в., когда была создана теория тропов. Я писала об этом в книге «Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра», но не менее глубоко эта теория была разработана у Гильберта Порретанского.

Гильберт Порретанский⁸⁰ (1085/90—1154) — одна из самых влиятельных фигур на теолого-философском поприще XII в. — в нашей стране даже философам-медиевистам известен лишь по историко-философской или учебной литературе. На русском языке не было даже фрагмента его трактатов. Между тем это — знаменитый современник Петра Абеляра, Гильома из Шампо, Бернарда Клервоского, ученик Бернарда Шартрского и Ральфа и Ансельма Ланских⁸¹. В Шартре он не только учился в знаменитой школе, но и долгое время (1126—1137) был канцлером. С 1141 по 1147 г. Гильберт — магистр в Париже, с 1142 г. до кончины — епископ Пуатье. Он был участником собора в Сансе (1140) в качестве оппонента Абеляра в диалектических диспутах, однако весьма уважавший его Абеляр, проходя мимо, предостерег его стихами Горация: «Дело дошло до тебя, если дом загорелся соседний». И действительно, обличитель Абеляра Бернард Клервоский на Парижском соборе 1147 г. выдвинул обвинения в ереси уже против Гильберта за различие идей Бога (Deus) и Божественности (Deitas), которое вело, по его мнению, к четырехипостасности Бога, задевая один из основных христианских догматов — о Троице. Однако диспут проходил иначе, чем во время слушания «дела» Абеляра, то есть гораздо корректнее: не были затронуты ни церковное положение Гильберта, ни его самолюбие.

Поскольку при различении Лиц в Троице речь шла о нерожденном Отце и рожденном Сыне, то идея рождения занимала умы не менее идеи творения, и, естественно, вопрос мог стоять казуистически точно — не только о единосушности Бога, но и о женском начале, с которым связана идея рождения. Им, казалось, и была *deitas*, которая находилась внутри Бога Отца как женственная интенция, побудительная сила, ориентированная на вечное рождение. Разумеется, дело в таком случае далеко отстоит от сопоставления с Платоновой идеей.

Как и прочие магистры своего времени, Гильберт полагал себя комментатором, занимаясь истолкованием авторитетных текстов. Б.Гейер⁸² перечислил труды, связанные с именем Гильберта, из которых, по мнению современных исследователей, достоверно принадлежат Гильберту только три: Комментарии к Теологическим трактатам (*Opuscula sacra*) Боэция, Комментарии к Псалмам и Комментарии к Посланиям ап. Павла.

Разрабатывая способы рациональной аргументации, направленной на прояснение основных догматических вопросов, Гильберт способствовал, подобно своим современникам Гильому из Шампо и Петру Абеляру, становлению теологии как особой рациональной дисциплины.

Комментарии Гильберта (к «Категориям», «Об истолковании», «Аналитике» Аристотеля, к «Комментариям к Категориям Аристотеля» Порфирия или Боэция) были настольными книгами по логике XII в., которые в XIII в. и вплоть до эпохи Возрождения входили в университетские учебные планы. Он избегал чистой информативности, сопоставляя логико-технические приемы, вводя и объясняя новые термины и позиции.

Quid est и quo est

Пытаясь показать отношения между Создателем и его созданиями, Гильберт провел фундаментальную дистинкцию между *quod est* и *quo est* внутри субстанции (что есть ее эквивокация), позволившую, помимо всего прочего, понять и что такое *реальность* вещи (в свете решения проблемы универсалий это имеет важнейшее значение).

Всякая вещь, по Гильберту, такова, «какой она является», или «что она есть» (*quod est*), «благодаря чему-то» (*quo est*), что делает ее *таковой*. *Quod est*, однако, никоим образом не *quid est*, не «чтойность», или сущность вещи. Скорее оно «этость» вещи. Сущность вещи не отвечает на вопрос, реальна ли вещь, поскольку можно знать сущность некоей вещи, но не знать, существует ли она. А вот «этость» свидетельствует именно о ее реальности, поскольку «это» существует. Существование (*quod est*) — знак конечной реальности, сущность (*quid est*) — свидетельство ее возможности, *quo est*. «То, каковой является вещь» (*quod est*), Гильберт называет *субсистирующим* (*subsistens*), то есть находящимся сейчас, на миг задерживающимся, а «то, благодаря чему вещь такова» (*quo est*), *субсистенцией*. Субсистирующее обнаруживает реальность своих субсистенций.

Структурирование субстанции связано с двумя важнейшими для Гильберта терминами — «конкретность» и «сингулярность». Термин «subsistentia» (множественное число от *subsistens*) у Гильберта можно понять как «множественное в единственном», подчеркнув следующее: «то, что есть как таковое» образовано как «единичное множество», которое соответствует термину «сингулярность». Один из серьезнейших исследователей философии Гильберта Порретанского Дж.Маренбон для выражения этого единства создал своеобразную гибридную форму этого единства во множестве: прибавив к *est* (единственное число от *esse*) окончание «s» (признак множественного числа), он получил *ests*, выражающее «собрannую единичность».

Чувственно-интеллектуально схваченная вещь изначально рождается как некий качественный состав, названный им «конкретностью» (*concretio*), или «конкретным целым», которое благодаря отличительному признаку задает определенный тип бытия этой вещи⁸³. Человек, например, есть тот, каков он есть, благодаря человечности, камень — благодаря каменности, Платон — благодаря Платоновости. Казалось бы, здесь очевидна референция к эйдосам Платона, но это становится менее очевидным, если вспомнить все сказанное о тропах, о метонимии прежде всего. В данном случае метонимия как синекдоха (а именно ее представляют «каменность», «платоновость», «человечность») используется как прием ситуативной номинации вещи по индивидуализирующему признаку. Такое употребление имени равнозначно существительным и субстантивированным прилагательным со значением принадлежности, а в логике — собственному признаку. Каменность, человечность, платоновость (сосредоточенность целого в части) здесь играют роль дифференций, способствующих прояснению того, что проистекает из того факта, что человек все же — не только «человечный человек», что и есть человечность, но философ, грамматик, белое, разумное, душа и плоть.

Идея субстанции заимствована у Боэция, который, отличая ее от субстанции, определяет так: «Субсистенция — это то, что само не нуждается в акциденциях, для того чтобы быть. А субстанция — это то, что служит неким подлежащим для других акциденций, без чего они существовать не могут. Она «стоит под» акциденциями как их подлежащее. Таким образом, роды и виды — только субсистенции, ибо и роды и виды не имеют акциденций. А индивиды — не только субсистенции, но и суб-

станции, ибо сами они не нуждаются в акциденциях для того, чтобы быть... акциденциям же они служат подлежащими, давая им, таким образом, возможность быть»⁸⁴.

Обратим внимание на следующее: в определении Боэция индивид, то есть *неделимое, несоставное, оказывается состоящим, составленным* из субсистенции и субстанции, которая, в свою очередь, двусмысливается: логически она и субсистенция, и подлежащее для акциденций, а тропологически — и метафора и метонимия. Логика, как и метафора, предполагает фактуальное суждение, указывает на некоторый статичный признак, дает константную характеристику предмета. В этом их сходство. Но вот и логика оказывается нелогичной или предполагает другую логику, и метафора (а субстанции и субсистенции очевидно метафоры относительно индивида) предполагает, что истинность суждения не всегда может быть логически установлена и не допускает инверсии своих членов: если можно сказать, что субсистенция — это индивид, а индивид — это субсистенция, то вряд ли утверждение «субстанция — это индивид» будет соответствовать утверждению «индивид — это субстанция». Метафорический предикат сближает эти предложения с утверждениями сходства и подобия, то есть сама логика предстает как тропо-логика.

Эта странность стала отправным пунктом для Гильбертовой идеи конкретного целого. Для него таким целым является субсистирующее, делающее вещи такими, какими они есть, которые можно рассматривать как *комплекс*. Каждое конкретное целое сотворено и сращено в некоем бытии. Оно сотворено тем, что получило свою субсистенцию и стало (определилось) как частная вещь со своими акциденциями. Сотворение как бы выводит субсистенцию из сокрытости. Оно обнаруживает ее присутствие, делая то, чему она присуща, тем, что называется «не-что» во всей двусмысленной определенности.

Напомним, что термин «эквивокация» ввел Боэций, подчеркивавший, что она характерна не только для имен, но и для союзов, предлогов, глаголов, выражающих в одних случаях активное значение, в других — пассивное. Слово «ratio» употребляется в значении «сумма расчетов», «рассудок», «порядок вещей» и пр. К двусмысленному относятся и переносные, то есть, опять же напомним, метафорические значения слов типа «gubernator», который в одном случае понимается как «кормчий», в другом — как «возница», а в третьем — как «правитель».

Любопытно отметить следующее. Эквивокальностью Боэций перевел аристотелев термин «ὀμώνυμα», а моновокальностью — «συνώνυμα», что по-русски передано как одноименное и соименное. Мало того, что у Боэция «имя» передано через идею звука, и, как ясно из дальнейшего комментария, имя и звук у него соотносятся как неизменный эйдос (nomen) и фигуральное изменение (vocabulum), как имя существительное и имя собственное, как двойственная импликация, но он к тому же задался вопросом: почему Аристотель сначала говорит об эквивокальном, а затем об моновокальном. Дело, как отмечает Боэций, не только в том, что Аристотель прежде всего толкует «об общем имени всех предикаментов, каковым является имя сказуемого, а еще и в том, что эквивокальными могут стать и становятся любые вещи, в том числе моновокальные, имеющие при разных именах одно и то же определение»⁸⁵.

Деление на эквивокальное и моновокальное имеет значение лишь тогда, когда в наличии «истинное определение», то есть когда определение обрацается. Пример с человеком, который может быть определен как животное, приведенный Боэцием для иллюстрации моновокального, как нельзя лучше свидетельствует (ради этого он и приведен) о возможности такого обращения. Но он же свидетельствует и о процедурах превращения тропов (метафоры в метонимию и наоборот), что тесно связано с возможностью (невозможностью) чисто логической процедуры обращения. «Если ты скажешь: что есть человек? — Разумное смертное животное, — то это правильно. Если скажешь: что есть разумное смертное животное? — Человек. И это правильно», то есть речь идет о моновокальном. «Но если кто-либо скажет так: «Что есть человек? — Чувственная, одушевленная субстанция», — то это истинно. А если скажет: «Что такое чувственная, одушевленная субстанция? — Человек», — то это будет правильно не во всех смыслах, потому что лошадь тоже чувственная, одушевленная субстанция, но она — не человек»⁸⁶.

В данном случае Боэций обратил внимание только на правильность опознания моновокального и эквивокального в логике, но в его примере содержится и то, что помогает ответить на вопрос о единстве тропологии. Первые два вопрос-ответа — это формы метонимии (1) и метафоры (2), которые однозначны, поскольку в первом из них выражаются понятийные, логические отношения между различными смежными категориями, а во втором субъект («человек») переходит из именной позиции

в предикатную, что и позволяет вводить в логический язык однозначное, или синонимы (в данном случае ими являются «человек» и «разумное смертное животное»). В третьем примере речь идет о такой метафоре, когда предикат находится относительно субъекта в непрямом значении, что не только не обращается, но эквивокативно по сути. В целом этот пример показателен для обнаружения процедур разведения и сведения «тропических» преобразований с логическими. На это и обратил внимание Гильберт Порретанский, анализируя Боэция.

Определение, по Боэцию, не обращается, если оно дано от общего имени, каким для «человека» и «лошади» является «животное», в этом и подобных случаях оно всегда двусмысленно. Но такое рассуждение позволяет прийти к заключению, что такими общими именами всегда являются предельнейшие роды: целиком и полностью входящие в субъект-субстанцию, они *не определяются* (отчего у двусмысленного и не может быть единого определения), а только описываются, то есть используются в переносных значениях, являясь намеком на нечто иное, потаенное внутри одной и той же субстанции. Не о разных вещах, поименованных одним словом может идти разная речь, но она может идти об одном и том же сущем, одно и то же имя которого будет при новом повороте логического внимания свидетельствовать о разном. Сократ-грамматик и Сократ-белый — это разные определения не просто субъект-субстанций с одинаковыми именами, но разные определения статусов некоей одной субъект-субстанции, имя которой двусмысливается при смене угла зрения на эту субстанцию. *Эквивокация, таким образом, оказывается фундаментальным принципом отношений вещи и имени*, что вполне соответствует мысли Боэция, для которого «род» — не вещь, а определенный способ отношений между общим именем и вещами, о которых оно сказывается⁸⁷.

При таком рассуждении очевидно, что именно категория отношения становится важнейшей категорией, которая является связующим узлом для категорий субстанции, качества и количества. Двусмысленные вещи есть отношение слова и вещи, но, кроме того, как подчеркивает Боэций, есть «двусмысленность» как слово, как имя *существительное*, обретающее субстанцию в качестве существительного, «так что с анализа двусмысленного более достойно начинать»⁸⁸. Что и не замедлили сделать многие средневековые философы. В их числе, как мы отмечали, были Петр Абеляр и Гильберт Порретанский.

Но Гильберт попытался представить в добавление к упомянутым еще и иной тип эквивокации, который он выводил из разнотипных аргументов и на которые, по его представлению, указывают *Opuscula sacra* Боэция.

Для этого необходимо было предположить взгляд на *ratio* не только как на процесс рассуждения, но как на аргумент, который можно использовать в одной или нескольких дисциплинах, поскольку в каждой из них есть некое общее утверждение. Это «общие места» в риторике, «большие посылки» в диалектике, «теоремы» в геометрии⁸⁹ и т.п. (что отметили и Б.Гейер, и Дж.Маренбон, и М.Фумагалли). Гильберт полагал, что в философии таким самоочевидным аргументом может быть та самая «общая концепция ума», принимаемая за истинную концепцию, которую предложил именно Боэций⁹⁰.

По Гильберту, в любом предмете есть общие основания (*rationes communes*) с другими предметами и собственные основания (*rationes propriae*)⁹¹. Эквивокация разных типов зависит от их правильной дистинкции. Два рациональных утверждения могут быть оба истинными или оба противоречивыми, если каждое из них базируется на собственном основании. Например, высказывания «нет видов, которые могут сказываться о своем роде» и «каждый вид может сказываться о своем роде» истинны. Первое — на основании определения (вид сказывается о многих различных вещах, но не по виду, а по числу, тогда как род сказывается о многих различных вещах и по виду, и по числу; следовательно, сказывается не вид о роде, а род о виде⁹²), второе — на основании деления⁹³. Оба высказывания оказываются истинными при условии разноосмысленности терминов, в них употребленных, обнаруживая логический парадоксализм. Двусмысленность есть принцип такой диалектики, весьма способствующий прояснению многих теологических оснований, в частности — догмата о воскресении. Так, например, определение человека как разумного смертного животного породило такой вопрос: если это определение верно, то разве не менее верно и то, что по воскресении появляется истинный, то есть бессмертный, человек? С точки зрения Гильберта, этот пример лишний раз показывает шаткость любого человеческого определения. Смертность или бессмертие не есть принадлежность человеческой субсистенции — они скорее статус человека, меняющийся в зависимости от Божьей воли. Высказывание «человек бессмертен» означает неразрывность его души и тела, «человек

смертен» — признание их разрыва. Статус человека меняется в зависимости от его греховности, потому определение его как разумного смертного животного относится к области естественного знания, но не теологического, требующего субсистенциального *quo est*⁹⁴. Прачеловек, таким образом, был чистой возможностью. Это в самом деле «Божий человек», где термин «Божий» употребляется в переносном смысле — в смысле произведения его Богом, тогда как остальные люди были порождены людьми. Но пример этот интересен и в другом смысле: одно и то же выражение есть вместе и метонимия, и метафора. Как метонимия «Божий человек» относится к содержанию предмета, содержащемуся в нем самом, а в качестве метафоры «Божий» вынесен за пределы любого содержания предмета, оставляя за ним свободу действий. Выражение же «человечный человек» есть только метонимия, относящаяся к самому предмету. Возможности переносных смыслов таковы, что их объем не поддается счету, то есть не могут быть исчислены разумом, указывая на иррациональное происхождение. У Гильберта это, на мой взгляд, выражено в идее трансмупции (*transumptio*).

Трансмупция

Обратив внимание на общие и собственные основания, Гильберт исходил из предложенного Боэцием деления спекулятивного знания на естественное, математическое и теологическое. Естественное знание неотвлеченное, оно рассматривает вещи в движении, исследуя формы тел вместе с материей; математическое, также неотвлеченное, исследует вещи без движения, а формы без материи; теологическое — знание «отвлеченное и отделимое, лишнее движения, поскольку Божественная субстанция лишена как материи, так и движения»⁹⁵.

Исследуя этот фрагмент, Гильберт отмечает фундаментальность дистинкции между естественным и теологическим знанием, игнорирование которой может привести к теологическим ошибкам, поскольку попытка применить аргументы естественного знания (сотворенных вещей) к несотворенному (Творцу) извращает природу Бога. Например, для теологии истинно, что Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой — один Бог, в то время как для естественного знания утверждение «Платон, Сократ и Аристотель — один человек» — ложно⁹⁶. Божественные Персоны, по Гильберту, различаются не нумерически, а по *свойству*

(что, по-видимому, было предметом обсуждения в XII в., ибо о том же писал и Абелья⁹⁷). Для пояснения этой мысли Гильберт вводит понятие *соразмерной трансумпции*, перестановки⁹⁸, или металеписа, которое, несомненно, входило в то, что называли тропологией, или лепорией, смысл которой, повторим, состоял в бесстрашии разрушения любых канонических форм, лишь бы эти нарушения были разумны⁹⁹.

Идея трансумпции предполагала не только изменение смысла и субституцию. Она представляет возможность даже не просто разглядеть сквозь перестановку ряд смыслов, которые являются приемлемыми для более полного понимания выражаемой вещи, и проанализировать все отклонения от устоявшихся речевых выражений¹⁰⁰, о чем мы уже говорили, но этот анализ фиксировал изменение позиции, осуществляющее перевод из одного знания в другое при обнаружении вполне определенной и логически выверенной ключевой фигуры, которая и выносит за рамки данного знания одну из его составляющих, что по существу есть метонимия. То, что в естественном знании может быть следствием, в теологическом обернется причиной. Не случайно сейчас такого рода перестановки считаются важнейшей особенностью сюрреалистического языка. Гильберт же с помощью этого понятия нашел важнейший инструмент для различения собственного аргумента от общего.

Для того, чтобы пояснить важность идеи эквивокации для понимания Гильбертова понятия субстанции, нужно вспомнить, что Боэций вслед за Аристотелем анализировал не только эквивокальные и моновокальные предметы, но и *отыменные* («получающие наименование от какого-нибудь предмета сообразно его имени, отличаясь при этом падежным окончанием, как, например, от грамматики — грамматик, от мужества — мужественный»¹⁰¹), которые в идее Гильберта также оказываются случаем эквивокации при применении к ней идеи трансумпции.

Идея трансумпции способствует не только утверждению различий между тремя разделами знания, но и намечает соотношения, которые способствуют переносу аргументов из одного раздела в другой, создавая специальные структуры для такого перенесения.

Анализируя, например, текст Платона, Гильберт интерпретирует каждое положение определения, согласно которому Бог — это сущность, в которой принимают участие все вещи: идентифицируется ли в этом случае сущность с Богом и каков смысл

соучастия вещей в сущности? Узус языка допускает возможность выражения «Бог есть сущность», так как его можно понять в том же смысле, в каком говорят: «Вы есть сама мудрость». Логически же достаточно сказать «Бог есть»¹⁰². Потому, как полагает Гильберт, необходимо установить отношения между высказываниями типа «Бог есть» и «человек есть», «камень есть», хотя очевидно, что экзистенциальный смысл «есть» в полной мере применим только к Богу.

В естественном знании этот глагол употребляется в качестве функции, означающей, *как* вещь есть — человек благодаря вечности, камень благодаря каменности. Сократ отличен от любого другого человека благодаря своему *quo est*. Когда о тварной вещи говорится в экзистенциальном смысле, то очевидно, что этот смысл есть перестановка, есть перенос с Творца на творение. Это-то, как полагает Гильберт, и есть подлинная отыменность: когда нечто перенимает имя от другого нечто, имевшего к нему отношение. При этом не обязательно даже условие разности падежных окончаний, как того требовал Аристотель. «Есть» при переводе из теологии в естественное знание оказывается сразу и отыменным, и эквивокативным, и метонимичным. Отыменность обнаруживает себя как частный случай эквивокации. Экзистенциальный смысл высказывания «человек есть» может быть правильно интерпретирован, только если «есть» (метонимия) понимается как отыменность от сущности, которая предикцировала Бога в высказывании «Бог есть»¹⁰³, где «есть» — синекдоха.

Трансумпция важна и для обоснования мысли Боэция, высказанной им в трактате «Каким образом субстанции могут быть благами?», согласно которой все вещи — благие по сущности. Предикат «благие», с точки зрения естественного знания, указывает или на субстанцию, или на акциденцию вещи. Но это высказывание, родом из эпохи раннего христианства, относится, как полагает Гильберт, к совершенно иному виду знания: не к спекулятивному, а к практическому — этике. Внутри же этики благость, согласно патристике, понимается не буквально, а отыменно: «все вещи благи», то есть «все вещи есть благие сущности», потому что благ Создатель всех вещей. Выражение «благая сущность» в данном случае нужно понимать не в том смысле, в каком мы говорим «человеческая сущность», а в том, в каком мы говорим «человеческое произведение»: оно «человеческое» потому, что его произвел человек. Так и все вещи благи в силу существования потому, что все сущее есть Божье произведение¹⁰⁴.

Выявив дистинкции между естественным и теологическим знанием, Гильберт пытается сделать то же относительно математики. Объекты теологии — Бог, материя. Это простые, естественные (*genuina*) объекты, а объекты натурального и математического знания относятся к вещам порожденным (*nativa*), сложным, к тому, что Гильберт называет «конкретным целым», но относятся по-разному: первое, как уже упоминалось, исследует его в целостности вещи в ее движении и неотрывно от формы и материи, второе — абстрактно, рассматривая его как часть того, что составляет его *quo est* — чистую конкретность отдельно от ее материальной составляющей. Можно сказать так: математика должна представить не комплекс *quo est*, а *quo est* в качестве некоей категории — как количество, качество или прочее, кроме, разумеется, субстанции. Например, представить «человечность» через категории отношения и качества. Естественное знание показывает возможность деления родов на виды благодаря отличительному признаку, математическое делает более глубокие различия, обнаруживая *quo est* в наипредельнейших родах. Естественное знание исследует вещи по роду, отличительному признаку и виду, а математическое дает логические описания этих процедур.

Естественное и математическое знания предоставляют возможность понять *quo est* не только как некую конкретность, но и как часть, не только как сингулярность, но и как индивидуальность и персональность, что способствует объяснению не только того, как образуется *quod est*, но и почему есть сама «этость».

Как пишет Дж.Маренбон, когда Гильберт делает различие между *quod est* и *quo est*, он пытается решить проблему не только сложности и конкретности субстанции, но и гораздо более глобальную проблему — сотворения, которое заставляет субстанцию присутствовать в вещи так, чтобы оставалось в ней нечто от того, чему она присуща¹⁰⁵.

Вопрос о *присущности* (возможно, важнейшей категории именно Средневековья) требует анализа, на мой взгляд, не столько субстанции, сколько субъект-субстанции, или просто — подлежащего-субъекта. В свое время Боэций ставил вопрос, может ли чистая форма, то есть Бог, быть подлежащим. И в разных случаях (в силу разнонаправленности логического внимания) ответ был разным. В трактате «О Троице» он отрицателен, поскольку не то что чистые, но вообще «формы не могут быть подлежащими»¹⁰⁶, а в трактате «Против Евтихия и Нестория» — положителен: от-

нося индивидов, к которым относятся Бог, ангел и человек, определяемые как личности, то есть «индивидуальные субстанции разумной природы»¹⁰⁷ не только к субсистенциям, но и к субстанциям, он тем самым допускает, что «акциденциям они служат подлежащими»¹⁰⁸.

Совершенно очевидно, что, следуя логике Гильберта, во втором случае произведен акт трансмупции из области теологии в естественное знание. Толчок, производимый при любой перестановке, не просто созидает новый смысл (быть подлежащим), но и несет в себе «память» о былом, о присущности чему-то такому, что не есть «это». Речь идет о том же, о чем говорилось при анализе выражения «человеческое произведение»: Бог есть подлежащее потому, что он произвел подлежащее.

Концепт как сингулярность. Идея дивидности

Собственно вопросами «как» (образуется «этость») и «почему» (она есть) разграничивается сфера естественного и математического знания. Человек есть как таковой по причине человечности. Человечность же (*quo est*) создает *quod est* человека, как он есть. И хотя *quod est* и *quo est* отличны и по роду и по определению, они равно сопряжены с реальностью, будучи связанными онтологически и эпистемологически. Естественные вещи (*quod est*) могут постигаться только через их причину, а математические только через их способность к созиданию, или производству. Белая вещь является белой из-за (по причине) белизны, белизна же через произведение белым. Дж. Маренбон подчеркивает, что *quo est* не может даже существовать иначе как в сращении с *quod est*, хотя возможна интеллектуальная абстракция, ибо, по словам Гильберта Порретанского, «телесность без тела — актуально ничто, а тело не есть то, чем называется, если в нем не присутствует телесность, которая соотносит его с бытием телом»¹⁰⁹.

Из этого проистекают, по крайней мере, три следствия:

1. Происходит объяснение идеи *концепта*, схватывания вещи как конкретного целого, о чем постоянно идет речь в Комментариях Гильберта к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория», в частности в разделе «О природе», то есть о присутствии универсалии в вещи.

2. На этом — концептуальном — основании выдвигается идея *сингулярности*. Сингулярность *quo est* для Гильберта — необходимый вывод из образующейся с помощью *quo est* определен-

ной возможности для реальности вещи (*quod est*), поскольку он полагает, что «любое бытие есть одно по числу» и что «некое бытие — сингулярно»¹¹⁰. Каждое *quo est* сингулярно и представляет численно одну «естественную конкретию». Рациональность, например, не только создает нечто рациональное, но и одну разумную вещь, поскольку сама она — одна. Эта теория призвана объяснить возможность интеллектуального расщепления некоего конкретного целого для обнаружения самой возможности его существования, которая предполагается созидательной работой и основана на принципах модальной логики¹¹¹. Не объясняя механизма сращения, или концептуализации вещи, она обнаруживает, что механизм этого сращения есть и, на мой взгляд, его можно сравнить с разрабатываемым в это же время всей Ланской школой и Абельяром механизмом образования субъекта, благодаря действию принципа интенции.

3. Параллельно принципу индивидуности как предельно выраженной сингулярности на основании идеи конкретного целого выдвигается принцип *дивидности* *quo est*. Дивидуалии (*dividualia*) Гильберт уподобляет роду, природе или универсалиям, полагая под теми и другими комплексы *quo est*, являющиеся предикатами для множества единичных вещей¹¹². Из его анализа следует, что Бог реально прост, а сотворенная вещь реально сложна, так что даже комплекс *quo est* состоит из частей и их акциденций.

Потому для концепции Гильберта чрезвычайно важна сама постановка вопроса о соотношении целого и части. В основании его рассуждений лежит постулат: целое больше части. Человек, к примеру, состоит из души и тела, которые суть части по отношению к целому человека, цвет — это акциденция его тела, а знание — акциденция его души. Потому высказывания «человек обладает знанием» и «его душа обладает знанием» в узусе языка тождественны.

В свое время на подобное свойство речи, способной подменять сигнификации неких актов самими этими актами, то есть на способность речи к упрощению обратил внимание Тертуллиан. «Молва все всегда указывает определенно и точно. Ведь никто не говорит, например: «Утверждают, что это случилось в Риме», или «Есть слух, что он получил провинцию». Но всегда говорят: «Он получил провинцию» и «Это случилось в Риме»¹¹³. Он обнаружил не только свойство речи преобразовывать модальные высказывания в категорические, но и преобразовывать — в силу возможностей переносных смыслов — части в целое.

Подобно этому выражение «душа человека обладает знанием», где душа — часть целого, вполне может быть замещено выражением «человек (как целое. — *С.Н.*) обладает знанием», а утверждение «обладает» предполагает закадровое «может обладать». Действительно нумерически речь идет об одном и том же. Но при этом стоит иметь в виду, что для целого истинны не негативные, а только позитивные предикаты, которые истинны для каждой части. Про душу можно сказать, что она бестелесна, но этого нельзя сказать про человека. Именно при такого рода обобщениях оказываются чрезвычайно важными соотношения вещи с именами и определениями — их моновокальностью или эквивокальностью. Эквивокальным является любое целое, тогда как моновокальным — часть. Сингулярным может быть любое целое, но индивидуальным — неделимая часть его. О человеческой душе можно сказать, что она часть человека, но нельзя сказать, что человек — часть самого себя.

Именно введение идеи сингулярности обуславливает двойственную природу не только Христа, но и человека как такового. В том смысле, в каком человек — уникальное единичное бытие, он индивидуален. В том смысле, в каком он универсальное бытие, он сингулярен, он состоит из бесконечного множества составляющих его статусов, которые сходятся к некоему порождающему его ядру *quo est*.

Идея сингулярности помогает иначе понять дискуссии между концептуальным, реальным и номинальным: обе последние линии обнаруживаются как предельные состояния концептуального.

Я не стану здесь говорить о том, как эта идея разработана в современном философствовании, в первую очередь у Делеза (см. его книгу «Логика смысла»), поскольку это требует особого разговора. Обращу лишь внимание, что в русской — *социологической* — мысли на эту идею и именно по связи с именами Боэция (с его Комментариями к Аристотелевым «Категориям», «Об истолковании», «Второй Аналитике») и Гильберта Порретанского («Жильбера Поррете», или «Порретана», и именно с его Комментариями на книгу Боэция «О двух природах и одной персоне Христа», или «Против Евтихия и Нестория») обратил внимание П.Б.Струве.

В недавнем переиздании его доклада «Метафизика и социология»¹¹⁴, сделанного в Белграде в 1936 г., П.Б.Струве подчеркнул принципиальное значение идеи сингулярности для метафи-

зического обоснования в противовес социологическому номинализму и реализму. Правда, надо подчеркнуть, что для самого П.Б.Струве сингуляризм совпадает с индивидуализмом, и в этом случае получается, что оппозиция реализма и номинализма (минус концептуалистские установки) переводится им в социологии в параллель универсализма и сингуляризма, что и обозначено им в подзаголовке к названию доклада — «Универсализм и сингуляризм в античной философии». Как сингуляризм толкуется именно номинализм, что совершенно расходится с идеями Гильберта, на которого он, как и на Боэция, ссылается как на источник своих выводов (впрочем, не заметив расхождений между этими двумя средневековыми авторитетами), потому что Гильберт как раз произвел внутри сингулярности различение индивидуальности и дивидуальности. Идея сингулярности Гильберта в этих своих предельностях, чем *уточняется проблема именования, или номинации вещи*, позволяет обосновать введение (*порождение*) объектов знания (*абстрактных, идеальных*) в любой вид знания, что полностью соответствует принципу перестановки, или перевода (логического ли, тропологического, поскольку одно подразумевает другое).

П.Б.Струве использовал лишь одну из возможностей сингулярности (вовсе не думая ни о каких тропах, хотя здесь уместен троп иронии) не только для обоснования социологии, но и для обоснования статистики¹¹⁵, что, правда, существенно изменило взгляд на эту последнюю. Он противопоставил реалистически трактуемое им (Марксово) понятие стоимости (понимаемое как *ценность*, как конкретное выражение абстрактного труда) сингулярности *цен*, «заменив монизм *ценности* плюрализмом *цен*»¹¹⁶. Правда, выхолостив Гильбертову идею сингулярности до тождества с индивидуальностью и соответственно «убрав» универсализм, П.Б.Струве не обратил внимание на существование иного «универсализма» — того, где закон понимается не как нечто непреложно данное, а как закон-возможность, закон-тенденция, а именно это важно в средневековой идее сингулярности. Важно, как представляется, потому, что она позволяет не просто представлять вещь в «гносеологическом-логическом-онтологическом» единстве, как полагал П.Б.Струве¹¹⁷, но в единстве гносео-онто-теологии различать — при смене анализа — отдельно гносеологический, отдельно логический, отдельно онто- и теологические аспекты в их предельности.

Личность

Введение идеи сингулярности позволяет уточнить Боэциевое определение личности как «индивидуальной субстанции разумной природы», поскольку она обнаруживает и возможность трансмупции естественного знания в теологическое, чтобы показать, каким образом различаются Божественные Персоны.

Из рассуждений Гильберта об эквивокации очевидно, что в естественном знании один и тот же ряд имен (существительных или прилагательных) может быть отнесен к одной вещи или к разным вещам. В первом случае это повтор, во втором — исчисление. Одни и те же имена могут употребляться для перечисления разных вещей (трижды повторенное слово «человек» используется для перечисления троих людей), а разные имена — для обозначения одного человека (Марк и Туллий — разные имена Цицерона). На этом основании выделяются четыре способа денотирования имен. 1. Они могут перечислять и *quo est*, и *quod est*. 2. Они могут повторять *quo est* и *quod est* (одна и та же вещь может по-разному называться: книга, том, фолиант). 3. Они могут повторять *quod est* и перечислять *quo est* («разумное животное» можно сказать об одном и том же человеке, хотя он «разумен» по причине «разумности», а «животное» по причине «животности»). 4. Они могут перечислять *quod est* и повторять *quo est* (что связано с анализом части: слова «разумное разумное» есть перечень двух дистинкций *quo est* — человека и его душу, но они же есть повтор сингулярного *quo est*, по которому человек и его душа разумны). Эти способы повтора и перечисления, по Гильберту, могут быть применены в теологии. Ей, разумеется не соответствуют первые три способа, подходит только четвертый. Слова «Бог, Бог, Бог» вполне приложимы к Отцу, Сыну и Святому Духу, но к тому же оказались перечисленными Персоны Троицы, которые все — Бог, и повторено то, благодаря чему Они — Единый Бог¹¹⁸.

Фактически это аналитическое выявление действия соразмерной трансмупции терминов из сферы естественного знания в теологию, которое показывает принцип эквивокации как онтологический принцип.

Принцип трансмупции прекрасно работает и в определении того, что такое «персона», или «личность». Ключевой для понимания «персоны» является идея сингулярности. В отличие от Боэция Гильберт не отождествляет сингулярное и индивидуальное,

а представляет индивидное как предельный случай сингулярного. Для него нечто одно по числу не тождественно неделимости, а быть индивидом — это и значит быть неделимым. Сингулярное же у Гильберта в том числе дивидно. Более того, сингулярно каждое quo est как порождающее ядро для quod est, но индивидно только то, в чем полностью тождественны quo est и quod est. При учете этого Гильберт определяет персону как субстанцию сингулярную и — соответственно — индивидуальную, поскольку сингулярен каждый индивид, разумную, не являющуюся частью чего-либо. «Кажется, — пишет Гильберт, — что персоной является человеческая душа»: поскольку она — субстанция, она разумна и индивидна. Тем не менее, невозможно почитать ее личностью, поскольку она — часть человека, а «персона не может быть частью персоны»¹¹⁹. Чтобы прекратить эту, как говорит Гильберт, «битву словесных смыслов», нужно — при определении персоны — исследовать условия, при которых устанавливается делимость или неделимость quo est. Человеческая персона сингулярна, при несовпадении ее quod est и quo est множество ее статусов стремится к своему порождающему основанию. Персоны Троицы, также будучи ее статусами, отличны друг от друга, но ни одна из них — не часть некоего целого, однако, каждая есть все целое, то есть индивидное, благодаря одному и тому же quo est — божественности. Так что «божественность» вряд ли можно было считать четвертым лицом Троицы.

Глава 3

Линкеевы очи

Яркий пример переноса мистического знания в буквальное с помощью тропов представил старший современник Гильберта — Гильом из Шампо.

XI—XII вв., века крестовых походов, породили большое количество диалогов между сторонниками разных религий — иудейской, христианской, мусульманской, но прежде всего, конечно, между первыми двумя. Один из таких диалогов («Диалог Христианина и Иудея о католической вере»¹²⁰) принадлежит перу Гильома из Шампо, знаменитому парижскому магистру диалектики.

Гильом с Каталаянских полей

О Гильоме из Шампо (ок.1068—1121 г.), или Гильоме с Каталаянских полей (*Guillelmus Catalaunensis Campellensis*) известно немного, главным образом от его ученика Петра Абеляра. Судя по всему, он был родом из северо-восточной Франции, из всеобщезвестного места близ г.Труа, где в 451 г. войска Римской империи в союзе с франками, вестготами, бургундами и др. разгромили гуннов во главе с Атиллой. Равнина, где состоялась битва, называлась Каталаянскими полями.

Петр Абеляр описал отношения со своим учителем в «Истории моих бедствий», дав ему нелестную характеристику. Между тем, даже по его словам, Гильом был «действительно выдающимся в то время магистром... который пользовался соответствующей славой»¹²¹ среди плеяды блестящих учителей «школьного века» во Франции. В Париже он возглавлял знаменитую философскую кафедральную школу при соборе Парижской богоматери, где процветало искусство диалектики. Именно в этой школе занял кафедру после ухода Гильома Петр Абеляр.

Гильом был учеником Ланской школы моральной философии, которая разрабатывала этические идеи в рамках созерцательной философии (теологии), или, как ее называли, — *doctrina sacra* на основе идей Августина. В стенах этой школы учились не только люди, посвятившие себя служению церкви, но и миряне. Термин «клирик» в то время превращался в синоним образованного человека. Во главе школы стоял Ансельм Ланский (ум. 1117 г.), учителем которого был Ансельм Кентерберийский.

Ланская школа собирала в своих стенах многочисленных школьников, многие из которых впоследствии стали известными магистрами или церковными деятелями. Среди магистров наиболее именитыми стали Гильом из Шампо, антиноминалист Манегольд Лаутенбахский, логик Альберик Реймский, выступавший и против концептуализма, и против номинализма. Петр Абеляр стал учеником Ланской школы в 34-летнем возрасте, уже будучи известным магистром. Личные связи сближали с Ланской школой Бернарда Клервоского.

Школа представляла две традиции обучения: следование авторитету и свободное исследование. Чтение текста, комментариев учителя, записываемый аудиторией, чередовался со свободными дискуссиями, где учитель и ученик могли померяться силами. Ансельм Ланский был автором книги «Вопросы, или Сентенции», в которых сопоставлялись противоположные утверждения, обнаруженные в Священном писании, относительно принципов веры. Одна из книг Гильома из Шампо также называлась «Вопросы, или Сентенции». Сама техника вопрошания становилась неотъемлемым элементом обучения, проходившего в форме диспута. Сопоставление антитетических суждений нашло свое ярчайшее воплощение в работе Петра Абеяра «Да и Нет».

Парижская школа Гильома процветала в конце XI — начале XII вв. В это время он стал архидиаконом Парижским, а к 1103 г. — уставным каноником и вел монашескую жизнь, хотя его школа была открыта для всех желающих. Петр Абеляр слушал в ней курсы диалектики и риторики между 1103 и 1105 гг. Около 1108 г. Гильом основал Сен-Викторскую обитель, которая обрела громкую славу как школа мистического реализма, ярчайшим представителем которой был Гугон Викторинец (или Гуго Сен-Викторский). В 1113 г. Гильом стал епископом Шалонским.

В «Истории моих бедствий» Петра Абеяра есть эпизод, где рассказывается о том, каким образом он, обучаясь в школе Гильома, поспорил с учителем относительно природы универсалий и заставил того сменить точку зрения строгого реализма на точку зрения реализма, более отвечающего христианской сути, который представлял сущность вещи в виде веера ее личностных возможностей. Сам спор, вызвавший перемену взглядов, по словам Петра, вызвал к нему неприязненное отношение Гильома, сопровождавшееся «явной завистью», и негодование со товарищей по школе. Разрыв с Гильомом, по словам Петра Абеяра, послужил для последнего началом его бедствий. Петр

представляет Гильома человеком, ревниво относящимся к чужому успеху, с трудом примиряющимся с поражением в споре. Так, узнав о том, что Петр занял его место в Парижской школе, Гильом возвратился в Париж из Сен-Викторского аббатства, чтобы с ним посоперничать. Неприязнь Петра Абеяра к бывшему наставнику выразилась и в том, что он передавал слухи о его якобы неблагочестии при вступлении в ряды уставных каноников и непомерном честолюбии: он-де сменил свое одеяние, чтобы «тем скорее подняться на более высокую ступень духовного сана»¹²².

В негативных высказываниях ученика, однако, чувствуется обида на учителя, с которым он разошелся во взглядах, поскольку Петр Абеяра не может сдержать своего восхищения им, когда речь заходит о пристрастии того к философии. «Однако новое одеяние, — пишет он, — не удалило его из Парижа и не отвлекло от привычных занятий философией: в том же самом монастыре, в который он удалился, дабы посвятить себя делу веры, он тотчас же, по своему обычаю, стал заниматься публичным преподаванием»¹²³, то есть сделал то же, что и несколько лет спустя сам Петр, принявший постриг.

В конце жизни Гильом играл заметную роль в церковной политике, участвовал в папском посольстве к германскому императору Генриху V для выработки условий соглашения между империей и папством.

Реальность как плоть и метафора

Реалистическое направление, к которому принадлежал Гильом, не было однородным.

Петр Абеяра различает два вида реализма. Представители первого определяли универсалию через род, то есть через тождество субстанции, полагая, что различные по форме вещи имеют сущностно одну и ту же субстанцию, различаясь по привходящему признаку. Универсалии, по мнению сторонников этой точки зрения, имеют принципиально онтологическую природу, очевидно существуя «до вещей». Второй вид реализма, который, по Петру Абеяру, представлял Гильом из Шампо, также определяет универсалию как тождество субстанции в силу ее статуса субстанции, но одновременно признает, что единичные вещи различаются не только формами: они имеют личностную сущность. Гильом, несмотря на эту, весьма существенную для христианского представления о личности субстанции, оговор-

ку, придерживается, по Петру Абеляру, все же линии реального существования универсалий, полагая субстанции тождественными не по сущности, а в силу безразличия. Он различил в вещи субстанцию и субстанциальную сущность (*substantialis essentia*). В этом отношении он разделяет философские трудности XII в., когда возникла потребность в субстанциальной структуриализации, чтобы понять, каким именно образом вещь представлена естественному знанию и каким — созерцательному. Проблема, собственно, состояла в том, чтобы найти способ переключения смыслов вещи в ее двусмысленном — для Бога и человека — существовании. Субстанциальная сущность это *quid est*, «чтойность» вещи, в то время как собственно субстанция, по Гильому, есть то, каким образом она представлена миру и чем в ней мир овладевает. Отдельные люди, полагал он (если следовать изложению Петра Абеляра), сами по себе разные, есть одно и то же в качестве человека, то есть они не различаются по природе человечности; тех, кто считается единичными в силу их отличия, можно назвать универсальными и в силу безразличия, и на основании отношения по подобию¹²⁴.

Однако, как показывает анализ Гильомова «Диалога между Философом и Иудеем о католической вере», это лишь одна, логическая, сторона его отношения к универсалии, была еще и другая — тропологическая.

«Диалог» Гильом, по-видимому, написал непосредственно перед или после 1 крестового похода 1096 — 1099 гг.

То, что беседа происходит с иноверцем, придает ему особую остроту, хотя, разумеется, позиция иудея, в силу того, что он именно иудей, не была и не могла быть представлена полностью и адекватно. Способ, каким ведется диалог, вопросы, которые возникают у читателя по ходу чтения (своего рода упреждающие вопросы) и на которые тут же даются ответы, не всегда ловкие, дают основание предположить, что у «Диалога» была некая реальная основа. Более того, по ходу беседы возникают проблемы, связанные с гностическими идеями (к примеру, призрачности или реальности тела Христовы), манихейскими представлениями о двуначалии мира и пр., что дает не менее веские основания считать, что диалог, хотя и ведется с Иудеем, реально предполагает диалог со всеми нехристианскими представлениями. Собственно, речь не идет, как в абеляровом «Диалоге между Иудеем, Философом и Христианином»¹²⁵, о представлении разных позиций, что делает «Диалог» Петра Абеляра уни-

кальным. У Гильома другая задача: *обращение в христианскую веру*, а это предполагает представленность разных *процедур* мышления, что делает «Диалог» Гильома не менее уникальным...

Два основных имени в «Диалоге» — это имена апостола Павла и Аврелия Августина. При анализе «Диалога с Иудеем» естественно возникают реминисценции прежде всего с Посланием к евреям и с другими Посланиями ап. Павла. А при обсуждении главных этико-теологических тем, таких, как вера, таинства, милосердие — с творениями Аврелия Августина. Еще больший интерес представляет сообщаемость автора «Диалога» с основными философскими идеями своего времени, прежде всего с Гильбертом Порретанским (с его идеей различения субстанции и субсистирующего), Бернардом Клервоским и Петром Абеляром. Скрытых цитат столь много, что впору составить своего рода симфонии. Самое существенное здесь в том, что «Диалог» Гильома представляет своего рода образец *интеллектуальной процедуры* подобных обращений, научения им.

В таинства веры он предлагает «пристально взглянуться линкеевыми очами»¹²⁶. Если вспомнить, что Линкей — сын Афарей и двоюродный брат Диоскуров, участвовавший в походе аргонавтов, — отличался небывалой остротой зрения, видя под землей и под водой, то, очевидно, в «Диалоге» предлагается как раз то самое, предложенное Бартом, пристальное взглядывание, но во что-то, что непостижимо само по себе: даже не просто в веру (что объяснить трудно), но в таинства веры (что прояснить просто невозможно, но именно потому они и требуют «непрерывного зачина»). Для проникновения в таинства с самих таинств словно бы снимаются слои: сначала снимается слой («завеса») с сердца Иудея («Выслушай, Иудей, таинства веры и пристально взглядишь линкеевыми очами, убрав завесу с сердца, в рогатый лик Моисея»¹²⁷), затем снимается более глубокий слой: слой закона (Ветхого завета), который в сердце и который вследствие этого есть этико-образующее начало, входящее в состав того, что и называется «человек» («Я не разрушаю, сказав, что закон не совершенен, более того: со всем пылом утверждаю уставы Господни... ибо только благодаря закону был осознан грех. *Однако никто на основании закона не стяжал вечной жизни: у плотского закона плотское воздаяние*»¹²⁸). Когда снят последний слой, снимающий, то есть тот, кто подвизается на почве личного спасения, оказывается лицом к лицу с той самой таинственностью, на которую уповал. Он попадал в *необходимость* (о которой из-

вестно, что она необходима и только), требовавшую пришествия Христа, который «принес за нас достаточную жертву, устранив плотские жертвоприношения»¹²⁹).

Что означает такое послышное снятие и что такое необходимость?

Послышное снятие — это рациональное постижение того, что дано с помощью образов. Ибо, как говорит Гильом, Ветхий завет, или «плотский закон, плотски и дан обладающим плотью. Он предназначен быть несовершенным и скрытым под видом фигур, значимых для будущего, откуда не придет Тот, Совершенный, Кто совершенно совершит его и прежде скрытое в себе представит открытым»¹³⁰.

Высказывание это весьма существенно для понимания идеи твари, то есть сотворенного, произведенного, или попросту произведения, каким является человек. Не только Ветхий завет, но и человек, поскольку и в силу того, что он — плоть и представляет собой фигуру, содержит в себе и сам есть образ. Поскольку ни одно сотворенное не может быть образом самого себя, очевидно, что человек — образ Творца. На этом и строятся все наставления Христианина из «Диалога». Образность и образное мышление составляют основание его существования в земном мире. В будущем этот образ раскрывается, и человек (закон) предстают обнаженными, как в первый день творения, или, как говорит Гильом, «открытыми». Фигура (или образ) необходима для откровения, показывая способ (тело, фигура), каким вечное (открытое, естественное) глядится во времени. Произведение нуждается в телесности как в иносказании, или явленности откровения в определенной, а потому неотменяемой для каждого данного произведения форме. Тело-фигура — своеобразные очки, позволяющие рассмотреть иной мир. Это и рождает метафору «линкеевых очей», направленных внутрь тела-закона, чтобы в себе самом обнаружить возможности раскрытия фигур, перевести телесное в бестелесное, фигуральное в непосредственное знание, в созерцание. Образность вызывает к жизни рационализацию, без которой невозможен такой перевод. Иначе говоря, *троп* (перенос, перевод) *есть* не просто присущая человеку способность, он, повторю, *то, что входит в определение человека*. Это можно назвать доконцептуальным началом человека, но, разумеется, не бессознательным. Тропология — это фундаментальные процедуры мышления, где троп играет роль интенции, направляя внимание на определенный акт рационализации, что в «Диалоге» Гильома выражено формами снятия завес.

Последовательное исполнение актов рационализации осуществляет вывод (дедукцию) в «необходимость», то есть в состояние чистого созерцания, что и называлось мистическим знанием: повернувшись к себе, человек оказывается способным рассказать о себе, самого себя сделав объектом исследования.

Мистический концепт

Гильом называет себя последователем Августина, а Августин выразил этот переход из наглядности, фигуральности (в силу фигурности всего, что видишь плотскими очами), последующей рационализации в мистическое созерцание предельно четко. Вот несколько его высказываний из «Исповеди». «Когда в беседе нашей пришли мы к тому, что любое удовольствие, доставляемое телесными чувствами, не достойно не только сравнения с радостями той жизни, но даже упоминания рядом с ними, то, возносясь к Нему сердцем... мы перебрали одно за другим все создания Его и дошли до самого неба, откуда светят на землю солнце, луна и звезды. И *войдя в себя*, думая и говоря о творениях Твоих и удивляясь им, *пришли мы к душе нашей и вышли из нее* — куда? — в «страну неиссякаемой полноты», где «нет «была» и «будет», а только одно «есть»». «Мы говорили: «Если в ком умолкнет волнение плоти... умолкнет и сама *душа и выйдет из себя*, о себе не думая, *умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает*, если наступит полное молчание... если они, сказав это, замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, да услышим слово Его, не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, *не в загадках и подобиях, но Его Самого*, Которого любим в созданиях Его; да услышим Его Самого — без них, — как сейчас, когда мы вышли из себя»¹³¹.

Процедуры движения мысли (рациональные процедуры: обращенность к себе, внутреннему человеку — приход к душе — выход из души) обнаруживают путь (глаголы движения здесь не случайны) от фигурального и рационального в мистическое созерцание. Но у Августина предполагается и обратный ход — от мистического к рациональному, где приход в душу есть момент преобразования полноты знания в фигуральное и рационализированное, представленное, как он писал, в виде загадок, то есть вопросов и ответов, построенных по принципу замедленной *метафоры, каламбура* или *параллелизма*, обнаруживающих способ *переключения логического в тропологическое*¹³².

Разумеется, этот способ был известен магистру диалектики Гильому из Шампо. Но здесь важно подчеркнуть не только взаимообеспеченность процессов мистифицированности разума и рационализации мистики, сколько возможность для человека как фигуры, плоти и образа выйти, во-первых, в безобразное, открытость, обнаженность, то есть совлечь с себя греховность плоти, во-вторых, оказаться творцом, поскольку взгляд на себя со стороны необходим с целью преобразования себя, иначе проделанный путь не стоил бы труда, а в-третьих — обнаружить себя лицом к лицу не с образом Творца самого себя, а с Самим Творцом. Образ — это опосредованное звено между Создателем произведения и произведением. Более того, поскольку человек как образ и подобие Бога — сам творец, то и внутри него возможна встреча не с образом предмета, а с самим предметом. «Местом» этой встречи, «которое не является местом», есть память. В ней «я несущее образы... а сами предметы»¹³³. Но осуществление встречи возможно при снятии покровов, когда произведение преобразуется в жар, пламя, экстаз произведения, что и характерно для мистики. Не случайно Гильом стал основателем Сен-Викторского аббатства, известного именно мистической направленностью.

Мистическое видение приобретает у Гильома форму необходимости для человека, желающего постичь тайнства веры. Метафора при этом выполняет функцию общего имени. И лишь от способа рационализации зависит, примет ли это общее имя форму определения или описания. Но поскольку метафора — само тело (фигуральное тело), то она, разумеется, реальна. И в этом смысле Гильом, несомненно, реалист: признавая личностную сущность вещи, на основании тропологии (то, что он определяет как субстанцию), он, тем не менее, признает субстанции тождественными по сущности в силу безразличия (то, что он называет субстанциальной сущностью), как то положено на основании логики, интенционально спровоцированной тропологией.

Это, собственно, позволяет во многом иначе посмотреть на средневековый реализм: хотя троп сращен с вещью как с явлением откровения, он может существовать вне вещи как ее двигатель, переводчик из одного состояния в другое, что вполне согласуется с идеей эквивокации и что дает возможность его разглядеть, поскольку разглядывать можно только отделенное.

Закон как естество. Аналогия

Закон — то, что углядели линкеевы очи, поскольку, повторим, он составляет само естество человека, что труднее всего различить и что опять-таки вполне согласовано с августиновой традицией, ибо, по Августину, под Божественным законом подразумевается 1) сотворение «человека разумным животным из души и тела», 2) обладание «сущностью, общей с камнями» (то есть тем, что ближе всего к ничто и соответственно — ближе к Богу), 3) обладание «жизнью растительной, общей с деревьями», 4) «жизнью чувственной, общей с животными», 5) «жизнью умственной, общей с одними ангелами», 6) всем, что происходит естественно, 7) образом, видом, порядком, 8) мерой, числом, весом, 9) элементами форм, формами элементов, движением элементов и форм, 10) началом и красотой плоти, расположением членов, доброй гармонией, 11) памятью, чувством, способностью желать, умом, рассудком, волей, 12) все, касающееся неба и земли, «внутренностей самого малого», «самого презренного одушевленного и перышка птицы, и листка травы, и листка дерева» с соразмерностью в частях и взаимным миром¹³⁴.

Сама *естественная жизнь*, куда, разумеется, относятся все ментальные возможности, все способности человека (зрение и умозрение, тропологическое, логическое, мистическое, то есть весь состав ума), и *есть закон, представляющий человека как метафору самого себя*. Самосознание себя как метафоры является побудительной силой для понимания своей «чтойности», или субсистенции, лишенной каких бы то ни было привходящих признаков. Метафора оказывается фундаментальным принципом логики. Закон-метафора (Ветхий завет) тендирует к закону-чистому духу. Сын Божий, пишет Гильом, «усовершенствовал несовершенный закон и, взяв на Себя наше зло, смертию Своею нашу смерть поправил... Он содеял то, чего не мог содейть Ветхий завет, и Он восполнил до совершенства Новым заветом то, чего тому недоставало, дав нам более высокие духовные предписания, по которым даровались вечные духовные награды. Ветхий завет, к примеру, запрещает человекоубийство, Новый — даже гнев и ненависть. Тот завет осуждает прелюбодеяние, этот — даже блудное помышление. Тот запрещает есть свинину как нечистое, этот предписывает есть как чистое и не считать злом то, что ею обозначается как зло. Однако по этой причине Ветхий и Новый заветы не противоположны, но скорее суть одно и то же, поскольку последний духовно восполняет то, что первый утверждает плотски»¹³⁵.

Закон становится героем «Диалога». Метафорически и аналогически (в силу того, что метафоры по определению сближены с утверждениями сходства, подобия) он уподобляется ореховой скорлупе. Аналогия в данном случае может быть рассмотрена как процесс уподобления одного поименованного предмета другому, следствием которого является *вовлечение метафорой логической процедуры соответствия или выравнивания*, позволяющей осуществлять легкий перевод известных форм в неизвестные с помощью 1) новой комбинаторики, 2) образования новых схем, моделей и пр. Скорлупу ореха можно разбить, можно бередь в расчете на ядро, можно выбросить, кинуть в огонь.

Все эти вполне физические действия призваны объяснить логические операции по снятию завес, то есть метафор. «Нужно, следовательно, разбить прежде Ветхий, то есть скорлупу, поскольку тогда милостью Божией обнаружится ядро, то есть Новый завет, и им можно овладеть»¹³⁶.

На протяжении всего «Диалога» происходит *замещение (перевод) мистического видения* («при свете Истины выводил я этого иудея на многочисленные дороги его заблуждений»¹³⁷, где «свет Истины» и есть таинственный свет, сопутствующий чистому созерцанию) *фигуральным*, что Гильом называет «точкой зрения природы»¹³⁸, или естествознанием. Адам в раю, то есть безгрешный Адам, сравнивается с «воином, который еще не пленен», а потому «может лучше защищаться до того, как его возьмут в плен, чем вызволять самого себя после того, как его пленят и свяжут»¹³⁹. Рассуждая «с точки зрения природы» о пище, которая может оздоравливать или вредить, Гильом, одарив назидательную речь художественным пылом, приводит пример своеобразной трофической цепи, показывая, что человек часто скрыто ест то, чем явно гнушается. «Если олень заболевает или ослабевает от долгой старости, он подходит к яме, в которой его поджидает змейка. Тогда он, приложившись к углублению ноздрями, с силой, на какую способен, вдыхает и с неистовством вытягивает спрятанную змейку, ест ее целиком, разодрав на части. Когда, наконец, из-за распространившегося по телу яда он воспаляется, то бежит к чистому источнику и много и часто пьет. Целительным глотком он одним махом подавляет жар только что испытанной жажды. Питье полностью оздоровило оленя, очистив от прежних страданий, ибо под водительством природы он сумел выбрать его, хотя и Гиппократ не мог бы дать тебе лучшего. Итак, ты, — обращается Гильом к Иудею, задавшему

вопрос о том, «весьма ли хорошо» все Божье творение, если человеку приносят много вреда животные, которых он не ест, но зато те поедают его, — ты, едящий оленя, видишь, что олень сжевал змейку, которая питается жабами и лягушками, а лягушка и жаба услаждаются червями и пауками; подобным образом рыбы и мошки едят или тех и других, или множество вредителей, смертоносных для людей, если их съесть. В самом деле, если кто-нибудь съел бы змея или змейку, то, инфицированный ядом, он тут же бы погиб. Однако это и полезно. Ты, например, живешь, питаешься олениной, а олень живет, питаешься змейкой; и прочее, Им сотворенное, наслаждается всяк своим кормом. Все, однако, происходит ради спасения человека, — вернулся Гильом на свою назидательную стезю, — коему они приносят пользу наилучшим способом сообразно вине его — пока один ест другого, доставляя наименее приятнейшее наслаждение пищей»¹⁴⁰.

Рассказ Гильома о творении мира, о райской жизни прародителей поражает обилием подробностей и выражением уверенности: он совершенно точно знает, в какое время были сотворены ангелы, что Адам и Ева рождали детей безгрешно, без «пылкой страсти», «в отсутствие известных материнских и собственных мучений», без «телесной и возрастной немощи»; дети сразу же были наделены красноречием, хождением, счастьем, иерархическим различием способностей, переносимых не с гордыней, а со смирением, отличаясь «как звезда отличается от звезды». Эти подробности *не вызывают сомнения в том, что он это видит умными очами и передает достойным веры способом*. Ни разу по ходу диалога Иудей не уличает его в том, что он оперирует фикциями, хотя, как мы увидим чуть ниже, иудей иногда уличал его в том, что тот проводит аналогии там, где, по его образу мыслей, аналогии быть не должно. Метафора замещает, а интонация возмещает логический расклад. Одна и та же метафора может в одном означаемом (в силу эквивокации, на основании смежности) совмещать несколько означаемых: рыба — это и Христос и дьявол, если рыба рассматривается в момент, когда она «алчной пастью заглатывала железку, чтобы сожрать приманку; внезапно схваченная и зацепленная крючком, она гибла, насмерть продырявленная»¹⁴¹.

Такой способ сопоставления, аналогии через метафоры по Гильому, свойственен христианскому (читай: будущему западноевропейскому) мышлению. Он не свойственен «буквальному» мышлению иудаизма. В ответ на утверждение Христианина о том, что

Моисей предрекал рождение Сына Божьего от девы, Иудей возразил: «Весьма удивительно, с чего вы, христиане, предвосхищаете таковое — ведь он говорил это о пророке; не о Христе, а об Иисусе Навине сказал Моисей. Так что же ты Писания меняешь по своей воле?»¹⁴² Опровержение Иудея производится с помощью построения новой аналогии: Иисус Навин не был законодателем, Иисус же Христос, *подобно* Моисею, был законодателем. Тем самым Гильом показывает способность аналогии к генерализации благодаря воспроизведению образцов, с одной стороны (Христос и Моисей — оба законодатели), а с другой — ее способность к преобразованию (Христос и Моисей — законодатели, и на этом основании их — см. выше — можно назвать универсальными и в силу безразличия, и на основании отношения по подобию, но, хотя закон был дан через Моисея, «благодать и Истина произведены через Иисуса»¹⁴³).

Но и не только о генерализирующей и преобразовательной роли аналогии здесь идет речь, а прежде всего о том, что *двойственная по природе аналогия и, как ее следствие, примерность средневекового мышления, всеми медиевистами замеченная как его основа, с необходимостью вызвана к жизни (то есть логически обоснована) тропологическим (в данном случае — метафорическим) фундаментом этого мышления, который создал многообразие сложившихся способов теоретизации и эффективную систему критериев*. В таком случае именно примеры (а не логические суждения), основанные на авторитете Священного Писания, есть истинно разумные доказательства веры. Вера — не суеверие. Она связана с образом, то есть с самим творчеством, и включает в себя свободное решение и рациональное понимание (*rationalis intellectus*), укорененное в любви. Достижение благодати связано с упражнением понимающей способности при осуществлении свободы воли. И тем не менее, нет никакого противоречия в том, что термин «субъект» у Гильома означает подчинение человека Богу — по природе образа такой человек несет в себе творческое начало, поскольку, как говорит Гильом, обладает не только «здравым смыслом» и «прямодушным умом», но «*властным разумом*», *любовью и свободной волей*.

Идея нового

Гильом строит повествование в жанре строгой дидактики, требующей как понимания, так и усвоения и запоминания правил, показывая образцы мнемотехники, какими являются, в частности, повторы. Идея повтора также важна для понимания

общего. Ибо у Гильома повтор эквивокативен: одно значение повтора — выразить нечто универсальное, другое — нечто совершенно новое, это повтор как различие. Оба значения повтора содержатся в Законе: первое значение в Ветхом завете, поскольку образ, фигура, метафора, плоть — вообще для человека, совершившего грех; второе значение — в Новом завете, поскольку каждый открывается навстречу Создателю лично.

Повтор как общее предполагает наличие такой позиции, которая одинаково приемлема для разных сторон общения. Будучи своего рода пропагандистом христианской веры, Гильом прекрасно понимает, что процесс обращения аудитории является двусторонним, диалогическим. Потому ему приходится, с одной стороны, входить в детали не столько чужой, сколько своей системы, чтобы она могла быть (он повторяет вслед за апостолом Павлом) «всем для всех», а с другой, он должен как бы самоустраниться из описания вероисповедных догматов по принципу «не от себя говорить буду», чтобы всё действительно представлялось для всех. Ему в таком случае была необходима как структурная экспликация основоположений, так и объективизация собственной субъектности. Вера может не требовать рациональных оснований для единоверцев, но не для иноверцев, потому Гильом вынужден прибегать к *объяснительным процедурам*, имеющим силу доказательной аргументации для людей другой среды общения. Основные темы диалога направлены на прояснение догматической точки зрения: на первородный грех, на непорочное зачатие, на троичность Бога, не признаваемую Иудеям. По Гильому, первородному греху подвержен каждый человек, поскольку он принадлежит роду Адама. «Ведь тот род, откуда произошел род человеческий, тогда одновременно целиком и полностью пребывал во плоти».

Это — историческое и вместе логическое объяснение единосубстанциальности человека. О роде как о начале рождения и о роде как о полном и одновременном присутствии сущности в каждой единичной вещи известно со времен Порфирия. Общее логическое определение рода Гильом использует ни слова не говоря о логике, поскольку ведет беседу с человеком инакомыслящим. Но суть от того не меняется. В ответ на суждение Иудея о том, что сын не несет вины отца, основанное на книге пророка Иезекииля, то есть в ответ на суждение *от авторитета*, Гильом отвечает *логически и концептуалистски*: «Поскольку мы все были в Адаме и еще не отделились от него, то мы прегрели с

ним нераздельно...Поэтому ты несешь не вину отца твоего, но свою собственную, происходящую от первородного греха, который ты содеял вместе с ним»¹⁴⁴. Еще раз мы встречаемся с определением универсалии «на основании безразличия», когда важно, что каждый (в качестве человека) причастен первородному греху. Это почему-то рассматривается как истинно Гильомова реалистически-умеренная позиция, хотя на деле здесь речь идет только об определенном логическом угле зрения.

Идее повтора как общего соответствует, по Гильому, мораль, тесно связанная с законом. Точнее, мораль как раз и есть там, где существует закон. Он поясняет это следующими — понятными профану — примерами: связанный медведь спокоен, развязанный — буен, корабль гибнет в отсутствие кормчего. «Примерность», замещающая доказательство, есть не только следствие метафорического фундамента мышления: она выполняла функцию *переводчика* знания «высоколобых» в неграмотную среду, доказывая необходимость посреднической роли священнослужителей, в чем им отказывал тот же Петр Абеляр.

По Гильому, Бог сотворил мир благим. Потому зло — не субстанциально. Оно — «ничто, ибо тварь Божия не есть». Перекличка с идеями Боэция и Гильберта Порретанского о переводе теологического знания в естественное и наоборот здесь налицо. Боэций в свое время писал, что только «Божественная субстанция... есть то, что она есть. Ибо остальные вещи не суть то, что они суть. В самом деле, всякая вещь получает свое бытие из того, из чего она состоит, то есть из своих частей; она есть вот это *и* то, то есть соединение своих частей, а не это *или* то по отдельности; так, земной человек, состоящий из тела и души, есть душа *и* тело, а не душа *или* тело по отдельности; следовательно, человек не есть то, что он есть»¹⁴⁵, в отличие от Бога, про три Персоны Которого можно сказать: Отец, *или* Сын, *или* Святой Дух есть. Гильберт писал, что экзистенциальный смысл «есть» в полной мере применим только к Богу, а в естествознании этот глагол употребляется в качестве функции, означающей как именно вещь есть¹⁴⁶. Гильом доводит эту идею до логического предела; утверждая, что «тварь Божия не есть», он фактически лишил ее экзистенциального причастия Богу, позволяя исследовать самостоятельно, без связей с чем бы то ни было. Она причащалась Ему, по Гильому, исключительно на основании любви, что и делает его позицию только и по преимуществу мистической. «Ничто» понимается как полное отсутствие, или,

что то же «отсутствие блага, что означает: при отсутствии субстанции не остается никакой пустоты. Например, при исчезновении света, что есть нечто, остается мрак, что есть ничто, так как субстанциально мрак есть ничто, но он происходит отсутствием света»¹⁴⁷.

Можно, конечно, упрекнуть Гильома за то, что «ничто» он представил через «что» (Петр Абеляр уж точно прицепился бы к такой аналогии), если забыть о метафорическом приеме изложения, а метафора как плоть действительно есть ничто, и она часто выполняет лишь номинативную или образную функции, способствующие познанию, но в конечном счете стирается, поскольку для идентификации предмета слишком субъективна. Эту особенность метафоры прекрасно знал Гильом, *с ее помощью* осуществляя задачу понимания. Разумеется, мрак — не ничто, но он — след, оставляемый ничто, помогающий узнать, что ничто — сила, способствующая отличению собственно бытия от некоторого бытия.

Все сущее в мире, оцененное с точки зрения морали, имеет, по Гильому, трехчастное деление: добро, зло и общее достояние, которое потому общее, что может склониться как к полюсу зла, так и к полюсу добра. Добро — это «высочайшая божественная любовь. Сам Бог есть Любовь. Потому тот, кто ею обладает в совершенной мере, совершенно благ»¹⁴⁸. Высшее зло — ненависть к Богу, а общее достояние — это богатство, телесная красота, крепость и тому подобное. Сам смысл человеческого существования Гильом объясняет с помощью проведения параллели между конструкцией и деструкцией. «Бог сотворил человека на пользу. Он извлек огромную пользу из его вины, ибо откуда он пал, туда тем тверже взошел»¹⁴⁹, и Христос «расстроил (*destruo*) смертью ту самую смерть, которую состроил (*construo*) прачеловек, и уготовил жизнь по воскресении»¹⁵⁰. Метод анализа предельностей, или антитез, есть верификационный метод, применяемый Гильомом для проверки подлинности. Такой метод естественен для аналогического выравнивания, предполагающего существование образца как источника подражания и воспроизведения.

Идея же повтора как различия связана с тем же понятием «собственного», то есть личностного отношения к греховности, связанной с двумя факторами: 1) идеей спасения и соответственно с нравственным (отличным от общеморального) выбором и 2) пониманием нового знания.

Нравственный выбор связан с «сердечными помыслами» и «намерениями» («интенциями») каждого, внутреннего человека¹⁵¹, и в этом этические суждения Гильома мало отличались от Абеяровых, несмотря на невероятные споры между ними¹⁵².

Проблему же новизны Гильом анализирует при обсуждении проблемы необходимости воссоздания мира после падения Люцифера. Мир, как пишет Гильом, был поврежден, и это поврежденное Бог воссоздал, то есть повторил, но не с помощью ангелов, а с помощью человека. Повтор в данном случае не тождество, он связан с новым *творением* и с творением *нового*. Любое творение отвергает повтор-общее. Об этом говорил Августин¹⁵³, подчеркивая уникальность новизны, это же «на пальцах» объясняет Иудею Христианин в «Диалоге», *отказываясь от всякого философствования и при объяснении оставаясь только в русле теологии*: «Если бы он то поврежденное восстановил из ангелов, а не из человека, то было бы необходимо, чтобы Он творил только такие существа, какими были сотворены вначале те другие, то есть, хотя и совершенные по природе, однако не укорененные в совершенной любви, какими были те, кто оставались с Богом в момент, когда отпадали их сотоварищи»¹⁵⁴. Существен здесь самый отказ от философского анализа творения, странный для магистра диалектики и, поскольку он странный, свидетельствующий о какой-то новой теоретической позиции.

Но, пожалуй, самым принципиальным в этой новой позиции является указание на *опыт, эксперимент*. Гильом рассматривает факт грехопадения как опыт, поставленный людьми, которые обладали полнотой знания, что означало прежде всего — полнотой морального знания, то есть знания о добре и зле. Гильом совершенно необычно решает проблему познания зла путем деления познания на теоретическое (означенное термином «scientia») и практически-моральное (означенное термином «experimentum»). Эксперимент определяет волю-желание. «Веер» предопределенных возможностей в результате эксперимента сузился до одного-единственного канала, актуализировавшего дальнейшую — греховную — жизнь человека. Добро и зло, если их не познать (не отведать от древа познания добра и зла), будут неопределенными понятиями. «Древо, — как пишет Гильом, — воистину было благим». Но из-за соблазнительной сентенции змея, заверившего прародителей, что, вопреки обещанию Бога, их не достигнет смерть, «оно становилось неопределенным, так что человек в означенный срок отведал от древа. Он навлек на

себя необходимость смерти... Человек, отведав от него, нарушив запрет опытным путем (experimento), хорошенько узнал величину дистанции между благом, которым он обладал, повинуюсь, и злом, которое он заслужил неповиновением»¹⁵⁵.

Итак, а) творение, требующее нетерпимости к повторам, б) самоустранение из описания вероисповедных принципов, в) отказ от философии во имя теологических объяснений, г) элиминация субъективных оценок, позволившая представить грехопадение как эксперимент, позволяет сделать несколько выводов.

1. В XII в. возникла необходимость в появлении теологии как особой, отличенной от философии, дисциплины. Гильом, подобно Петру Абеляру, предстает как теолог-новатор, который опосредует результаты эксперимента текстом Бога, с его помощью осуществляя проверку на истинность. Контролирующая функция такой проверки состоит не в отсылке к Богу вообще, а к конкретному месту авторитетного текста. Но, в отличие от Абеляра, магистр диалектики Гильом из Шампо пишет не книгу под названием «Теология», откровенно экспонирувавшую новую дисциплину, а осознанно теологически и лишь теологически освещает проблемы, имевшие и философское объяснение.

2. Теология «Диалога» не замкнута на жестко реалистические схемы, которые принято называть платоническими, представляя аналогический метод исследования с помощью метафор, которые обладают способностью при необходимости выражать чисто логические категории и осуществлять теоретическое сжатие проблемы для ее лучшего усвоения и включения человека в иную систему мира, чему как раз и способствуют тропы как иносказания.

3. Под давлением необходимости разъяснения оснований на наших глазах происходит выработка основных установок теологии как дисциплины: непримиримость к противоречиям, вера в разрешимость проблемы (вопросы, связанные с неясными местами догматики), осознание повтора как дисциплинарного преступления.

4. Становление теологии как дисциплины вырабатывает основные критерии того, что в это время начинает называться scientia вместо привычного ars, искусства, и что в будущем разовьется в понятие науки. Собственно, перед нами зерно возникновения из теологии науки, фундаментальным основанием которой, повторим, являются тропы.

5. Эксперимент, который совершает Адам, выбрав между запретом некоего действия и его свершением, не только предопределяет его путь, но и обнаруживает определенный канал

его дальнейшей деятельности. С этого момента происходит распределение ролей всех будущих поколений людей, оказавшихся перед необходимостью освоения естественного знания. Как говорит М.К.Петров, в момент выделения эксперимента из чисто теоретико-созерцательной практики складывается «“почти” естественнонаучная дисциплина, которой не хватает... направленной в будущее верифицирующей процедуры, осознания предмета под формой авторитетного носителя истин в последней инстанции, то есть, грубо говоря, перевода избранного текста — носителя истин (каким является Библия. — *С.Н.*) из массива наличных результатов в массив будущих, [что и есть] предмет»¹⁵⁶.

6. Идея свободного поступка (грехопадение), понятая через идею эксперимента, служит прояснением идеи универсалий Гильома, о которой было сказано выше: движение вглубь вещи, связанное не только с теоретическим различением хорошего и дурного, но и с физическим его ощущением, с осязанием, вкусом, зрением, слухом, с его фигурой (метафорой) ведет к началу вещи, то есть к тому моменту, когда вещи еще нет, но где это движение содержится как тенденция или как программа ее реализации. В этом начале вещи действительно тождественны в качестве именно их субстанциальной сущности.

Гильом, таким образом, подобно Гильберту Порретанскому или Абеляру, находится в проблемном эпицентре философии XII в., пытаясь определить пути перевода разных типов знания и произвести его оценку с помощью способности суждения.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ УЗЛЫ МЕТОНИМИЯ

Этот раздел в основном посвящен анализу самой проблемы произведения, как ее поставило Средневековье, основываясь на идее творения мира из ничего, и отдельных проблем, поставленных (выраженных) в творчестве писателей отдаленных друг от друга эпох и выраженных на первый взгляд рядом несущественных признаков, иногда кажущихся ненужными и лишними, таких, например, как ремарка в «Фаусте»: «подносит чашу к губам. Звон колоколов и хоровое пение». Такого рода детали служат или способом снятия напряжения событий, или ведут к преобразованию и переосмыслению всего их хода, не всегда прямо замеченные. Тем не менее одна из, казалось бы, частных сторон конкретной ситуации при определенном логическом внимании может обнаружить себя как знак целого. Ю.Курилович сравнивает это с переносом ударения с одного элемента некоей структуры на другой¹⁵⁷. Вглядывание и вдумывание в тексты сопряжено с одновременным выглядыванием и выдумыванием (вымыслом), без которых, как представляется, не существует взаимности писания-чтения-зрения. И здесь бессмысленны скептические вопросы, наподобие того, какой задал мне однажды мой яростный оппонент: а откуда вы знаете, что он вам дает правильный ответ? Я этого не знаю. В том и сила вопроса: вопрошающий не знает ответа. Он имеет дело с вычитанными из текста смыслами, принимающими форму ответа. Но если в текст внимательно (как могут — правильно или неправильно по чьей-то мерке) вглядываются, значит он существует, и бесспорно существует сам по себе, «превращаясь в единственное поле на-

пряженного наблюдения», как говорил Ролан Барт в работе о фотографии. Но текст — не фото. И если при разложении, увеличении, допытывании снимка о том, что там, за фотокадром, никакого открытия может не произойти (так по Р.Барту¹⁵⁸), то текст эвристичен и готов к открытию, пусть неправильному. Каждое отдельно взятое произведение может быть рассмотрено как метонимия, как часть миропредставленности и как сам универсум, взятый в его особенном срезе (в этом случае речь идет о синекдохе как виде метонимии). Кино искусство, может быть, в наибольшей степени представило метонимический прием как представителя целого. Достаточно вспомнить одесскую лестницу Эйзенштейна, которая послужила ареной для всякого рода художественных практик, например, для монтажей Рыбчинского, чтобы понять, что одно из главных свойств метонимии — создание многозначных контекстов, которые способны совместить разные значения: событийные, вещные, индивидуализированные, юмористические и иронические, логические. Сколько контекстов, например, содержит тот самый прогуливающийся вдоль берега озера мертвец, о котором рассуждал Алкуин?! И так,

Глава 1

Марионетка из рая

Слово и дело

Умение ума¹⁵⁹

Наиболее ярко природа тропа проявилась при исследовании философии средневековой техники, связанной с расщеплением при определенных обстоятельствах единого *ars* на искусство и технику.

Проблема средневековой философии техники принадлежит к числу наименее изученных. Монографий и статей на эту тему мало и на Западе и у нас. «Дух и техническая цивилизация в средние века» Б.Жиля¹⁶⁰, «Средневековая технология и социальные изменения» Л.Уайта¹⁶¹, а также статьи «Религиозные и политические источники современной техники» К.Митчема¹⁶² и «Милленаризм — исток современной техники» Р.Маурер¹⁶³ — едва ли не серьезнейшие работы, посвященные анализу этой проблемы на материале Средневековья. В вышедшей на русском языке «Философии техники» П.Энгельмайера (М., 1912) размышлений на эту тему нет, как нет их и в работах С.В.Шухардина «Основы истории техники» (М., 1961) и А.А.Зворыкина и др. «История техники» (М., 1962). Исследований по средневековой философии техники нет и в интереснейшем, сравнительно недавно переведенном на русский язык сборнике «Философия техники в ФРГ» (М., 1989), в котором, впрочем, и Античности посвящена всего лишь одна, весьма основательная, статья В.Шадевальда «Понятия «природы» и «техники» у греков».

Разумеется, в Средние века, как и в более ранние, проблема анализа идеи техники (не говоря — философии техники — ее просто не было) не стояла столь остро, как в наше время, когда техника возымела такую власть, что на определенный момент породила то, что С.Лем назвал «мифолюбием», — веру в полную безопасность технологического могущества, в технический автоматизм, «который «не может» не превращаться в то, что хорошо (или хотя бы безвредно) для людей, народов, цивилизаций»¹⁶⁴. Безосновательность и утопичность такой идеи тогда же и была осознана. В родившейся ныне философии техники довольно сильно представлен ее не только онтологический, но и антропологический статус. Но все же хотелось бы подчеркнуть несколько моментов. До сих пор имеющий место техницист-

кий подход (например, у Л.Мэмфорда) предполагает, что технику можно рассматривать безотносительно к способностям человека¹⁶⁵ по схеме: орудие — машина — система машин. Такие условия технизма, как сноровка, умение, механическая свобода, искусность, во внимание не принимаются. Без анализа этих условий мы, однако, не поймем не только средневекового «технического» мышления, но и изменения самой техники и способностей. Это первое.

Второе с ним очень тесно связано. Как правило, исследователи, интересующиеся проблемой средневековой техники, подходят к ней «с конца»: само понятие техники, инструмента, механического делания они рассматривают не с позиций средневекового мировоззрения, но с нововременных позиций — научного, познающего разума. Потому, не находя похожих на современные «технологических суждений», но желая как-то их представить, они ссылаются на анализ истории научных дисциплин: математики, физики, астрономии, геометрии, при том, что и сами эти науки рассматривают с современных позиций, а не со средневековых, где они были не науками, а искусствами. Между тем тривий (грамматика, риторика, диалектика) и квадривий (арифметика, геометрия, астрономия, музыка), или, как их называли, «семь свободных искусств», с начала Средневековья считались своего рода эквивалентом искусств технических. «Польза геометрии тройная: служить знанию, здоровью и душе, — писал Боэций в VI в. — Для первого она нужна *механикам и архитекторам*. Для второго — врачам. Для души — философам»¹⁶⁶. Техническое искусство было и практическим знанием (как механика и архитектура), и спекулятивным (как геометрия). Не случайно Э.Мёссель в книге «Пропорции в Античности и в средние века» (М., 1936) при анализе композиции готического храма обнаруживает в ней основополагающую роль геометрии.

Когда в XI—XII вв. началась собственно философская рефлексия¹⁶⁷ по поводу системы искусственных органов человеческой практики, проходившая в русле механики (с этого момента технику представляла именно она), то это означало, что отныне знание из искусства (*ars* Гугона Сен-Викторского) превратилось в дисциплинарное знание, которое стало означаться терминами *disciplina* или *scientia* (Петр Абеляр). Но, словно бы не заметив изменения в понятии знания, специалисты по технике начинают ссылаться не на оригинальные труды средневековых философов, а на хорошие, хотя и вторичные исследования по меха-

нике Б.Козна, А.Андерсона, Дж.Холтона, Э.Муди, Д.Нидама, Э.Майера, Г.Вульфа и, разумеется, прежде всего на книги М.Клэджета и Э.Гранта, собравшего к тому же великолепный том источников (перевод с латыни на английский) по средневековой науке¹⁶⁸. В XX в. начинают активно переводиться трактаты по механике; известными переводчиками являются, к примеру, Е.А.Муди и В.П.Зубов.

Это имело несколько следствий.

Первое. Отмечая успехи техники в Средневековье в X—XII вв., философы и ученые, как правило, с этого времени и ведут некий «технический» отсчет, будто до этого времени не было навыков, опыта и знаний, не было инструментов, то есть устройств (совокупность этих устройств и есть техника), с помощью которого люди обрабатывали землю, воевали, общались, выделывали разнообразные вещи, добывали металлы и пр., будто не было целей, которым все это служило. Вернее даже сказать так: все эти навыки относились не к спекулятивной, а к повседневной, обыденной практике, не относящейся к ведению философа, *ибо под углом зрения мало что искусства, но творения, творения мира из ничего ловкими, умелыми руками Бога Творца, проблема техники не рассматривалась*. Между тем сама эта проблема имеет важнейшую онто-теологическую значимость, поскольку при креационистской установке сама идея уместности, ловкости, сноровки, при наличии которых мир только и мог быть сработан «хорошо», означала единство инструментальности и творчества. Вопрос в том и состоял, чем чревато «ничто», которое — нематериальное, не имеющее формы, не имеющее быть — силою а) воли Бога Творца (Художника и Плотника вместе) и б) формовочного искусства претворилось в нечто плотное и осязаемое. Техника как слово- и рукоделие оказывается не просто приближением или путем к познанию мира, но одновременно оборачивается полнотой знания и полнотой познания.

Ибо в христианстве первенствующее значение имеет идея всеобщности и единства горнего и дольного мира, сакральной и профанной истории. Так понятый мир предполагает и единство всех средств для осуществления взаимонаправленности друг к другу Бога и человека. Техника-искусство, имеющее универсальный смысл, было своего рода трансформатором трансцендентной цели всемирного процесса в имманентную и наоборот.

Однако случилось так, что философы и ученые долгое время не обращали внимания на теологический аспект техники-искусства, чему в немалой степени способствовали не только

антитеологическая, а зачастую и антитрансценденталистская их ориентированность, но и отсутствие в Средневековье самого термина «техника»: аналогом греческого *technē* в латинском Средневековье было *ars*, но в последующие эпохи этот термин воспринимался как нечто противоположное *technē*.

Это выразилось и в различности позиций на эту проблему у людей, принадлежавших к разным ветвям христианства. Если католики воспринимали технику в ее универсальном значении, при котором онтология искусства и онтология умелости и ловкости оказывались сторонами единой онтологии, то православные философы, соглашаясь с первыми в «положительном и безусловном значении» телесности, без которой немислимы ни христианство как таковое, ни техницизм, в частности, что следует из основного догмата христианства о боговоплощении, отрицали единство техники и искусства, основываясь на безусловной отграниченности земного и небесного. «Хозяйство в своей области технично и закономерно, а искусство в своей же области незаконмерно и чудесно», — пишет о. Сергей Булгаков. Но поскольку мир все-таки един, то «между хозяйством и искусством существует одновременно и враждебное отталкивание, и взаимное притяжение, соревнование, даже как бы зависть. Если хозяйству во всех его формах, сверху донизу, присуще *известное* (выделено мной. — С.Н.) устремление к художественному стилю, то и искусство тоже соревнуется хозяйству в его мощи»¹⁶⁹. Ясно, что речь идет не о единстве, а о стремлении к единству, которое всего лишь «некоторое», «известное», «неполное». Ясно и то, что искусство лежит вне сферы рационального в отличие от техногенной хозяйственности, что есть признак низшего порядка для придерживающихся этой точки зрения. Но потому случилось так, что изначально на такого рода технику, на повседневный технический инструментарий внимание скорее обращали политики, социологи, экономисты, историки (в нашем случае историки-медиевисты), историки науки, нежели философы.

Историки же — особенно начала XX в. — прекрасно понимали, что в Средневековье существовали разные формы рефлексии и разные представления о том, что такое техника. Во-первых, не всегда рефлексия принимала форму философских трактатов: она выражала себя в законодательных актах, цеховых уставах, исповедях, отчетах и пр., а во-вторых, эта рефлексия выражалась разными формами знания, что отчетливо видно при анализе разных групп источников.

На Западе и в России есть множество исторических работ о разнообразных ремеслах — городских и сельских, музыкальном искусстве, архитектуре, строительстве, книжном деле¹⁷⁰.

К тому же начиная со второго десятилетия XX в. было издано огромное количество документов, посвященных не только ремеслу, ремесленнику-мастеровому, но и анализу самого понятия мастерства: это прежде всего разбросанные по разным изданиям трактаты или фрагменты трактатов Августина, Бозция, Кассиодора, Исидора Севильского, Валахфрида Страбона, Храбана Мавра, Гугона Викторинца и др., Книга ремесел, опубликованная в сборнике «Средние века» (вып. X), многочисленные ремесленные уставы с ярко выраженной рефлексией по поводу каждой отдельной формы или понятия навыка.

В 20-е годы многие историки, не принадлежавшие к большевистской партии и потому изгнанные с университетских кафедр, обосновались в краеведческих музеях, рукописных отделах библиотек, пополнили кадры Академии материальной культуры, то есть направили свое несомненное мастерство на смежные со всеобщей историей области. Таким «смежником», в частности, оказался Институт науки и техники, где в 1936 г. под руководством выдающегося историка члена-корреспондента АН СССР О.А.Добиаш-Рождественской была осуществлена публикация документов «Агрикультура в ее памятниках». В числе публикаторов и авторов вступительных статей были В.В.Бахтин, А.Д.Люблинская, Е.Ч.Скржинская — все участники семинара И.М.Гревса и О.А.Добиаш-Рождественской. Семинар этот был провозвестником, с одной стороны, школы «Анналов», ибо разрабатывал идеи ментальности, а с другой — культурологии, где культура рассматривалась как социально-психологический феномен. Потому, если сравнить публикации документов 20-х — 90-х годов, можно обнаружить, что они делятся на две части: 1) следующие марксистским установкам в любом документе находить социально-экономические основания, даже если документ этому противится, и 2) следующие культурологическим установкам рассматривать любой документ с точки зрения понятий, выработанных самой этой эпохой, находящихся в сложнейших перипетийных отношениях с теми же понятиями, содержание которых изменилось ко времени исследователя.

К первой группе документов предстоит делать подробные комментарии, не говоря о проведении сверки перевода, ибо определенная идеологическая установка обеспечивала не менее

определенный идеологический контекст. Вторая же группа дала образцы для подражания, что в первую очередь относится к изданию «Агрикультуры...», хотя, разумеется, и здесь необходим критический глаз: прошло более полувека, за эти годы изменились многие, в том числе культурные, ориентации. Но именно эта работа историков в гораздо большей степени способствовала работе философа, нежели научно-идеологические разработки.

Часто опубликованные документы лишались религиозно-философского фона. Без этого фона средневековый памятник, какой бы важности он ни был, переставал быть памятником именно средневековым: он нес на себе метку времени в виде даты, но лишался духа времени. Особенно ярко это выражено в публикациях документов о земельных правах или ремесленных уставов, где публикаторы делали упор на такие понятия как эксплуатация, восстания, распри между мастерами и подмастерьями, а не на собственно быт земледельца или ремесленника, не на ту рефлексию, которую выражали уставы по поводу мастерства, навыков, технических новшеств и пр.

Исключалась важнейшая особенность Средневековья — ее теологическая направленность, при которой цель любого человеческого деяния выносилась за скобки земного мира, служа вящей славе Бога. Именно с этой точки зрения необходимо рассматривать интересующую нас проблему в целях исключения ненужной модернизации, с одной стороны, а с другой — выяснения ее сугубой актуальности.

Усилие мастера

Согласно теологической ориентированности, мир представлялся средневековому уму как творение Бога, передавшего в силу акта творения творческую способность и человеку. В средневековых трактатах Бог мыслился прежде всего как Мастер с неизменным свойством всякого мастера быть Стратотерпцем, претерпевающим от своего создания в силу того, что последнее, сотворенное свободной волей, также наделено свободной волей, не всегда совпадающей с волей Творца. Но потому и человек полагался мастером. «Есть три вида творений, — писал Гугон Викторинец, — творение Бога, творение природы и творение мастера, подражающее природе». Этот «мастер создает свое творение, разделяя соединенное или соединяя разделенное», то есть выполняя философскую работу. Отличие от Божественного

творения состоит в качестве усилий, затрачиваемых на него. Бог сказал — и сделал, «труды же человеческие представляются долгими и тяжкими. Можно ради примера кратко разъяснить это. Кто статую отлил, тот долго человека изучал, кто дом построил, гору наблюдал... *человеческий разум тем и славен, что проявил изобретательность...* Таким образом было открыто все, что тебе нынче известно из лучших творений человеческих. Так возникли рисование, ткачество, литейное дело, скульптура и бесконечное число других искусств, вызывающих восхищение мастерством человека»¹⁷¹.

Встреча свободных волей предполагала содеятельность по мироустройству — в противном случае была бы очевидна Божественная ограниченность. Бог-Творец, Художник, Геометр, Архитектор, Плотник — разнообразные статусы Бога-Мастера, взаимопредполагающие друг друга. Можно было сказать так, как говорил Аристотель: «По-разному занимается прямым углом плотник и геометр, ибо первому он нужен с такой точностью, какая полезна для дела, а второму нужно знать его суть или качества, ибо он зритель истины»¹⁷², но это суждение означало лишь одну из познавательных практик: практику различения. Цель второй состояла в установлении пути для соединения деятельности одного и другого: геометр-зритель истины обязан не только созерцать, но и сотворить истинное как плотник. Потому искусство и делание в средние века в пределе суть тождество. Это и было технэ. Бытие Плотником означало такое владение художественным мастерством, связанным с воображением и творческой активностью, что только оно и полагало мир благим, позволившим Творцу увидеть, что «он хорош». Бытие Художником означало владение техникой, вместе понимаемой как мастерство и как необходимый инструментарий делателя. Эти божественные качества по акту творения передавались и человеку, который рассматривается не только как прах и тлен, но и в качестве — а иногда и не иначе как в качестве — художника и мастера, который и сам есть орудие (в руках Бога) и обладает орудиями для созидания. Изделия ремесленника рассматриваются не просто как некие продукты, а одновременно как художественные произведения. «Подобно тому как в этой жизни мастера каждому орудию придают вид соответственно надобности, так и наилучший Мастер сотворил нашу природу как бы сосудом, нужным для царственной деятельности, устроив, чтобы и по душевным преимуществам, и даже по телесному виду она была такая, как требуется для царствования», — писал Григорий Нисский¹⁷³.

По сравнению с Античностью и с Возрождением в Средневековье в идею творчества была включена идея делания, физического взаимного усилия стремящихся друг к другу Бога и человека. Эта идея предполагала не просто свободное парение ума, но тяжелый труд, который — в том числе физический, инструментальный — оказывался одновременно священнодействием. «Эфир, воздух в середине, море, земля, животные, растения — все словом приводится в бытие. Но только к устройению человека Творец всего приступает осмотнительно, чтобы и вещество приготовить для его состава, и форму его уподобить красотой известному первообразу, и предложить цель, ради которой будет создан, и создать природу, соответственную ему и подходящую по своим энергиям, как требуется для предлежащей цели», — эти слова Григория Нисского отсылают к идее Тертуллиана, который отличал творение человека от прочих творений как создание *рукотворное*, где особенно заметно физическое усилие. Само это усилие Григорий Нисский сравнивает с *механическим усилием*, передающим энергию человеку, который сравнивается со статуей. «Сила эта усматривается в головном мозге и его коре, и от нее все движения сустава, все сжатия мышц, все производительные дыхания и то, что передается ими в каждую из частей, являя земляную нашу статую (то есть человека. — С.Н.) действующей и движущейся, словно под воздействием некоего механизма»¹⁷⁴. Творение человека Григорий не случайно называет устройением, очевидно употребляя истинно технический термин. Подобно человеческому устройению устроено земледелие и ремесло. «Благодаря этому *мастерскому и искусному* акту создания в человеческой природе тотчас же обнаруживается сопряженная с ней сила души, первоначально кажущаяся слабой, но впоследствии просиявающая вместе с совершенствованием своего орудия. *Подобное можно видеть у камнерезов. Художнику* нужно представить в камне вид какого-нибудь животного. Задавшись такой целью, он сперва соскабливает с камня нарощее на нем вещество; затем, отсеки от него лишнее, производит, подражая предположенному, его первое подобие, так что уже и неопытный может догадаться по внешнему виду о цели *произведения*. Продолжая обрабатывать далее, он еще ближе подходит к желаемому образу. Потом, передав совершенный и точный вид, он доводит *произведение* до конца. И этот незадолго до того *ничем не отмеченный камень*, становится львом или тем, чем его *сделал мастер*, — не потому, что соответственно виду заменяется вещество, а потому, что веществу *искусственно придается вид*»¹⁷⁵.

Весь этот фрагмент и особенно выделенные слова обнаруживают родство искусства и техники, творчества и фабрикации, выделки, выраженных не в продукте, а в произведении, обладающем своей поэтикой, своим рукоделием, своими творческо-ремесленными целями. Гильберт Порретанский подробно и всерьез обсуждал вопрос о том, можно ли считать произведенное руками человека произведенным Богом, «можно ли к его деяниям относить произведенное искусством, будь то сыр или обувь и все то, что называют произведением человека, а не Бога... Он один всему создатель, но различны причины созданного, и возможности, и исполнение; поэтому человека мы называем создателем (*auctor*) одного, а Бога — другого...»¹⁷⁶. Через 4 века такая постановка вопроса была совершенно чужда Леонардо да Винчи, который, резко выступая против «глупцов», исключавших живопись из числа свободных искусств, презрительно отзывался о занятиях скульптурой, «порождающему пот и телесную усталость»¹⁷⁷.

Но Средние века, соединяя с идеей творчества умение и усилие матера, создавали крепкие опоры для встраивания земного мира в небесный. Древняя мысль о «технэ» переосмысливается и в ином плане: в некоторых традициях техника предстает как искусительница — и это ярко выразилось в православном антитехнизме. Свобода воли, по этой традиции, может быть понята и как своеволие, как искус, выражая напряжение между этим последним и тем искусством, о котором писал Гильберт Порретанский.

Между тем свободное волеизъявление предполагалось идеей творения мира *ex nihilo*, каверзой христианского мышления. Ибо оказывается, очень легко понять «ничто» в античном духе, стоит только признать, что оно «есть» или что оно есть «возможность» (при этом встает и проблема локализованности мира, если ничто — «не есть»).

Августин много страсти вложил в борьбу с манихеями, утверждавшими, что мир покоится на двух основаниях: добра и зла. И оговорки Августина типа «сначала был Ты и ничто» должны были естественно вызвать манихейскую усмешку. Но очевидно, что «ничто» — не вне Бога. Оно — сам момент откровения, трансфигурации или: момент изменения конфигурации мира по Слову. В этом, как кажется, смысл трансцендентно (вне мира)-имманентного (полноты в произведении) присутствия христианского Бога в мире. «Ничто» — мгновенный прыжок мысли, когда разум «разом», «без всякого замедления и перерыва»¹⁷⁸ превращается в умение. «Ничто» двусмысливается, как все сред-

невековое. Оно есть как мысль, и оно находится (обнаруживается умеющим умом) на той высоте, с какой весь мир видится в иной конфигурации. В «ничто» определяется сам канал изменения и осуществляется перецентрировка положения субъекта относительно творения («центр везде, окружность нигде»). Это сила прежде всего. Технизм в таком случае — не свойство «низа», но — всеобщее свойство творения. «Ничто» — чрево, или, если использовать выражение В.Шадевальда, его «утробное отверстие»¹⁷⁹, через которое идея творения преобразуется в порождение, когда нечто неоформленное требует форм и очертаний. Изменение конфигурации мира через «ничто» означает, что сотворенный (ословесенный) мир не тождествен замысленному миру.

При этической установке о совершенстве Бога (Бог есть Благо) мир есть зло как нехватка блага, или совершенства. Однако эта нехватка понимается не в смысле отсутствия некоей части, а как отклонение от фигуры совершенства, как овал, скажем, от круга. Бог в качестве совершенного Блага предположен, в этом смысле Он трансцендентен, в качестве Творца — трансцендентен и имманентен творению вместе. Замысел мира и слово-рукоделие мира потому находятся между собой не в отношении верха и низа — они внутри произведения как его интенциональная форма. Потому техника выступает как слово *par excellence*.

Моментом перевода ума в умение, молчания в звучание Средневековье предложило радикально новое содержание мышления (по сравнению, скажем, с Античностью). Вещи, сотворенные по Слову (в этом смысле Слово всегда деловито и технично), не ноуменальны. Они подвижны и неустойчивы в своих значениях. Это, повторим, становится особенно ясным при чтении Боэциевых Комментариев к «Категориям» Аристотеля, где почти зримо его мысль соскальзывает с идеи имени как *nomēn* на имя как *vocabulum*, обнаруживая муки перевода не только с греческого на латынь, но и с латыни на русский (оба термина — «имя», но это разные «имена»). Ибо *nomēn* указывает на вечный и неизменный Нус, Ум, а звучащее *vocabulum* — на дрожь изменения, если не измены, имея прямое отношение к времени (что невозможно для аристотелева понимания имени), к глагольности. Отныне важным становится не утверждение эйдетичности имени, но его значение для человека, что есть мост для введения человека в онто-теологическую систему мира¹⁸⁰. В XI—XII вв. этому специально были посвящены трактаты Ансельма Кентерберийского и Петра Абеляра, но логически это было положено

началом Средневековья. Земной мир, требующий умелости хотя бы ради человеческого спасения, предполагается не осколком вечности, а обладающим возможностью причащения вечности. И в момент этого причащения, только, когда происходит конкретизация мира (срашенность), только и образуется полнота. Потому он требует о себе попечения (что впоследствии выразилось в идеях миллениаризма). Не соотношение мысли и бытия определяет средневековую мысль, а тройственность мысли — слова — вещи, где вещь (в силу творения по Слову) — не продукт, а произведение, *opus*¹⁸¹.

При анализе того, что такое средневековое понимание техники, нельзя обойтись и без другой христианской идеи — предопределения, которая базировалась на строгом порядке и целенаправленной творения. В мирской жизнедеятельности зазор между свободой, соответствующей неожиданному результату, и целевой установкой выразился в форме канона, в задачу которого входило умное согласование канона и закона, представленного буквой Священного Писания, своего рода материального воплощения Бога-Слова, или Логоса. Сущность ума в том и заключалась: в точном и грамотном владении Словом, с помощью которого любое делание подчинялось теологическим задачам («сделать хорошо во имя спасения»). Именно это и делало мастера мастером, то есть магистром, в самом именовании которого чудо («магия») срашивается с искусным творением.

Канон и закон: типы знания

Я решила бы предположить три типа знания, в которых выражало себя «техническое» мышление.

«Техническое» взято в кавычки не случайно: на первом этапе оно не выделялось из других мыслительных форм. Больше того, «техническое» в этом случае означало полноту знаний, даже полноту приближения (причастия) к истине, владельцем которой был Бог и которая была Богом. Этот период характеризуется единством веры и разума, чудесного и рационального. Полнота знаний была не просто выражена в «семи свободных искусствах». Все знание и было искусство, или все знание — техника в специфически средневековом смысле слова. Такое знание было занято осмыслением самой идеи Слова, поскольку оно полагалось началом мира, с чем был связан тщательный анализ аристотелева «Органона». Именно этот тип знания представлен трактатами о семи свободных искусствах.

Второй тип знания — практическое осмысление навыков. Он, как правило, представлен в законах о содержании хозяйств, то есть в определении практических норм и канонов. Соотношение закона и канона здесь главная задача.

Третий — выделение технического знания из полного объема знания, связанное с появлением знания как дисциплины в отличие от знания-искусства. Этот период тесно увязан с появлением города как мощной интеллектуальной и социально-экономической силы, приведшей к разделению труда, вызвавшему к жизни появление интеллектуала, и, как следствие этого, рождения схоластики — школьной, то есть технической науки дотошного доказательства, способствовавшей «разводу» истин разума и веры. Такому «разводу» способствовало и крестоносное движение, в полном смысле осуществившее диалог Запада с Востоком и познакомившее христианских мыслителей с греческими оригиналами уже не только посвященного выяснению смысла слова «Органона», а «Физики» и «Метафизики» Аристотеля.

Попытаемся в меру сил охарактеризовать каждый из типов знания.

1. Все термины, бытующие в современном словаре технических терминов, бытовали и в средневековье. Греческое «технэ» в переводе на латынь означало «ars», ремесло, искусство, наука наряду с ловкостью и хитростью. С этим же словом связаны и «артикуляция» (членораздельность), *artifex* — ремесленник-мастер, творец, создатель, *artificium* — искусство, мастерство, техника, ремесло, а заодно и система правил, теория, опытность. «Мастер-*magister*» (руководитель, глава, учитель) выражал вместе и идею наставничества, и идею умения, и идею творчества, *чудодейства*. Разум (*ingenium*, отсюда позднейшее «инженер») полагался *изобретателем* (создателем, творцом — *inventor*) знаний. Однако это слово — изобретатель или изобретение (*inventio*) — предполагало не открытие чего-то потаенного, хотя разум и был средством для достижения познавательных целей. В Средневековье истина не была «тайной за семью печатями», она была открыта и возвещена, она была о- и за-свидетельствована Библией, Священным писанием, была доказана и показана. В чем же смысл изобретения, из чего обреталось знание и для чего оно? Какую действительность представляет изобретенная вещь, шедевр мастера?

В трактате «О порядке» Августин рассматривал случаи употребления слова «разум» на примере определения человека как разумного смертного животного. Это определение, писал он, должно «напоминать человеку, куда он должен возвращаться и

откуда должен улетать. Ибо как выход души есть падение в область смертного, так возвращение ее должно быть в область разума. Одним из этих слов, именно названием — разумное, душа выделяется от животных бессловесных, другим, названием — смертное, от божественного»¹⁸². Задача человеческой души — удержать первое и устранить второе ради того, чтобы стать божественной. Первую способность души Августин предлагает называть *способностью* к разумению (*rationale*) (кто делает или кто говорит), вторую — самой *разумностью*, или *понятийностью* (*rationabile*) (что разумно сделано или разумно сказано). Понятийное, или объектное — это бани или речение. Способное к разумению, или субъектное — тот, кто построил бани или кто говорит. Задача разума состоит в том, чтобы перевести субъектное в объектное, совершить акт абстрагирования моего действия или моей речи в действие как таковое или речение как таковое.

Суть, однако, состоит не в том, чтобы показать нечто само по себе разумно существующее, а в том, чтобы показать, что нечто разумно существующее само по себе и независимо от моего субъектного разумения все-таки каким-то образом соотносится с моим разумом, с ним согласовано и скоррелировано. Это объектно-разумное дано мне через мои чувства, но не самими чувствами, главными из которых являются зрение с его инструментом — глазом и слух с его инструментом — ухом (Августин не случайно называет глаз и ухо вестниками: мир сотворен по Слову слышимому и воплощенному). Объектно-разумное потому истинно существует, что оно ощущается простыми чувствами, видится и слышится человеческим оком и ухом и подразумевается душой. Разум, проникая чувственные видимости (Августин делает это на примере архитектуры), обретает в вещах и речах вневременное и необходимое, доступное ему, и это обретение совершается посредством его собственных созерцаний, что и есть изобретение — обретение из себя самого и обретение извне. Это своеобразный технический язык разума, улавливающий *замысел* творения и его *мысль*. «Иное дело чувство, и иное дело через чувство: чувству доставляет наслаждение прекрасное движение, но душе через чувство передается прекрасный смысл в движении», смысл же никоим образом не лишен субъектности. «Еще яснее усматривается это в том, что касается слуха: ибо то, что приятно звучит, доставляет удовольствие и наслаждение самому слуху; но тот смысл, который выражается этим звуком, хотя передается и слухом, но относит-

ся исключительно к душе»¹⁸³. Объектно-разумное оказывается не просто абстрагированным, оно существует в самом разумном субъекте, и способ его существования в субъекте определяется целями, устремлениями, волею этого субъекта. Вне разума это объектное существует или в конкретных вещах (лишь в данных банях, в чьей-то речи существуют замысел бань вообще и речи вообще), или в чувствах.

Формирующая (техническая) роль разума состоит не только в осмыслении и определении (целей, способов применения) некоего целого, но и в его расчленении и дроблении. Шедевр мастера получается тогда, когда напряжение личностного разума проницает некий высший замысел, «схватывает» его, что возможно при кропотливой вопрошаемости личного разума самого себя, проходящего сквозь все чувства и ощущения, сквозь все мыслительные силки вплоть до некоего видения изначальности. И замысел и смысл открываются как соразмерность, согласованность, то есть красота, она-то и обозначается как порядок. Порядок, или «сплочение в одно (сoupes)», устанавливается через обдуманые цели, правильную передачу мысли в словах и через способность созерцания. Правильная цель — благая цель, потому целевая установка относится к установке этической, две другие способности непосредственно выражаются в знаниях, подчиненных благой цели, то есть этике. Этика, таким образом, является неким всеобщим необходимым компонентом знания. Знание представлено упомянутыми свободными искусствами, управляемыми той силой разума, которая называется диалектикой, ибо именно диалектика «различает, обозначает и приводит в порядок эти своего рода орудия и инструменты свои», каковыми являются прочие искусства. Диалектика — «наука наук». «Она учит учить; она же учит учиться: в ней обнаруживает себя разум и показывает, что он такое, чего хочет, что может»¹⁸⁴. Философия, а именно она в то время называлась диалектикой, представляла собой не просто одно из свободных искусств: *все прочие являлись ее модусами*. При раскладке внимания на сообщаемость людей друг с другом она принимала форму грамматики (в которую включалась вся словесность и история) или риторики; при созерцании «вещей божественных» — форму музыки и поэзии (под главенством грамматики), при созерцании чувственных вещей — форму геометрии и астрономии. Таким образом диалектический разум, пользующийся свободными искусствами, создавал своеобразные опоры для создания божественно-человеческого единства — «частью для житейского употребления, частью для познания и созерцания вещей»¹⁸⁵.

Опытность, польза (употребление) и порядок, то есть собственно технические (искусные) характеристики, суть главные условия целостности, которая достигается благодаря обсуждению идеи энергии и схемы-устройства. Разум прояснял данность, выбирая из нее из нее нужное и необходимое и творчески преобразая это, как в случае с камнерезом Григория Нисского, что собственно и было изобретением. Событие произведения происходит лишь в случае такого прояснения данности при соблюдении нескольких условий. Одно из них предполагает начало произведений не в себе самих, а в другом — в мастере и художнике. Произведения природы входили в число так понятого произведения в силу идеи сотворенности и природы. Второе — несовпадение замысла и результата произведения, проистекающее из неравенства и несовпадения двух волей, участвующих в его создании. Узел «схватывания» двух волей и есть создание третьего: не замысла одного и не замысла другого, но превосхождения и того и другого в эффекте самого творения. Потому техника рассматривается не как средство чего-то, а как искусство преобразования известного и интуитивно схваченного в наличную — единичную и единственно уникальную вещь. Проясняя данное, *вещь служит* (призвана служить) *комментатором этой данности, «явленной в Слове»*, полностью выражая идею верующего разума, то есть разума, который был изначально врожден в данность истины, которая вовлекала человека в познание, пробуждая его активность¹⁸⁶. Изделие, шедевр были прикосновением к Божественному бытию. Оно двусмысливалось как вещь этого мира и как метафора мира того. Или скажем так: оно было вещным комментарием богоданного бытия, знаком которого было Священное писание. В XII в. это способствовало выделению Книги природы из Книги бытия.

2. Магическая сущность мастера имела, по крайней мере, два следствия. Замыслом любого умного делания (умения) было строительство дома, понятого как мироустройство. Строить дом (храм, виллу-поместье, жилье) значило творить мир, то есть быть подобным Богу. Строить, создавать нечто — это второе следствие — значит создавать шедевр, требуемый от любого ремесленника любого цеха при его попытке стать мастером, значило, опять же, творить мир в его уникальности и особости, то есть уподобиться Богу на иной манер. В обоих случаях дело касается образцовости и рецептурности творчества. Но образец образцу рознь. В одном случае образец можно понять как повтор, в другом — как несравненное. Шедевр всегда искусшал.

Особенно наглядно это можно проследить на сопоставлении двух текстов: комментированной Библии и странного, с точки зрения современного понятия техники, документа конца VIII в. (ок. 800 г.): изданного при Карле Великом «Капитулярия (то есть закона) о поместьях», написанного неким «загадочным автором»¹⁸⁷. Библия — всеобщий ориентир, главная книга Средневековья, религиозный Закон всех христиан. Закон о поместьях, принадлежавших королевской семье, устанавливался для живущих там людей, то есть закон не просто мирской, но частный. Закон для того времени — не норма, он выражал *долженствование*, что соответствовало средневековым представлениям о знании как о *модальном* знании. Поскольку считалось, что истинное знание у Бога, все прочее — лишь правдоподобное, иносказанием истины. Истина — это звание мира, устройство универсума, показанное в Библии; для мира, создаваемого человеком, оно должно быть каноном. Королевские поместья также служили каноном для более мелких, на их устройство надо было ориентироваться, ничуть не лишаясь при этом свободы самоустройства.

Но что такое канон? Буквально, в переводе с греческого, это значит «прямой шест». Канон — *схема*. Это — не система запретов (чему служит закон), но *мера, определяющая прямое направление*. Такими мерами являются ватерпас, линейка, наугольник и пр. — инструменты, которые являются основными в любом строительстве и — свод правил, скажем, для верующего. Вещь, предмет оказались не просто сакрализованными, но принципиально двусмысленными, одновременно выражая и мирское и священное, геометрическое и техническое, духовное и сугубо практическое. Любой инструмент в теологическом мире был инструментом, направленным на выявление тео-логики. На основании самого перечня инструментов и их названий можно было проследить и пространственно-временные отношения, и числовые, и отношения звуковые, гармонические, пропорциональные, возможности расчленения и соединения. На основании техники как искусства можно взглянуть, таким образом, не только с точки зрения теории, но самой вещи, взяв ее за точку отсчета.

Итак, вот канон для поместного мира. Библия в средние века сопровождалась прологом и комментарием, служащим для ее лучшего и правильного понимания. Почти в каждом комментарии к Библии мир сравнивался с королевскими дворцом. «Во дворце его императорского величества надлежит иметь три па-

латы: аудиторию, или консисторию, в которой он определяет права, трапезную, в которой распределяет он пищу, и опочивальню, где он отдыхает. Таким образом владыка наш, управляющий ветром и морем, владеет миром через аудиторию, где все упорядочивается по воле его. Отчего сказано: *небо и землю я наполняю*, благодаря этому сказывается Господь. Отсюда: *Господни и земля и полнота ее*. Душу праведного Он обымает в опочивальне, так как в радость Ему пребывать там и отдыхать с сынами человеков... В трапезной, где Он напояет своих, оставляя трезвыми, Он хранит Священное писание. Отсюда: в дом Господа мы ходили согласно, то есть умудренные в Священном писании. Потому Он называется *pater familias*. Три части в трапезной его: фундамент, стены и крыша. История — это фундамент... Аллегория — вздымающаяся ввысь стена... Тропология — вознесенное на крышу дома, которое благодаря содеянному сообщает нам, что должно делать...».

Это пролог из «Схоластической истории» Петра Коместора¹⁸⁸, где наглядно обнаруживается представление о мире не просто как о здании, но о строительстве здания. Процесс и результат сомкнуты в едином текстовом пространстве. В одном слове переданы два — мирской и сакральный — смысла. Император, владыка — Бог и земной король, дворец — небесный и земной чертог, аудитория, место для занятий, знаний и т.п., прочитывается как консистория, трапезная как обеденный зал и пр. Одно является тропом, или иносказанием другого. О том, что это именно канон, свидетельствуют слова «тропология — вознесенное на крышу дома (точка «схватывания» земного и небесного. — С.Н.), которое, благодаря содеянному, показывает нам, что должно делать». Земной мир не просто аналог небесного, в тексте указано его место: он только «трапезная», плоть, еда, связанная с чревоугодием — физиологическими образами выражено воплощение Слова. Но эта трапезная также обнаруживает и процесс вознесения: собственно плотское есть пол, фундамент, где происходит история, связанная с кровью и грязью, стены — аллегории — есть очищение истории через мысль и полное очищение в прекрасном есть вершина, «крыша», тропология. Процесс встраивания земного мира в небесный оказывается делом не только теоретических разработок: в таком словесном чертеже он становится наглядным, то, как это нужно делать, приобретает четкие ориентиры.

Поэтому и сотворение мира преподносится как последовательное, упорядоченное созидание: *В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водой. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один. И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Бог твердь: и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так... И увидел Бог, что это хорошо.*

В самом этом порядке созидания чистое парение мысли, связанное с *творением*, сменяется, а в определенные моменты перемежается с *расположением* и *украшением*. В начале мир творился чисто словесно. «А человека сотворил Бог, то есть изваял, как скульптор»¹⁸⁹. Расположение начинается с момента отделения света от тьмы, но «что-то здесь свидетельствует и о творении». Украшение — задача второго и последующих дней, это труд, связанный и с творением и с расположением. Само такое деление и соединение есть творческо-технический труд: то, что делает Бог, называется «трудом» и духовным и физическим: «изваял, как скульптор».

Творческий труд, разумеется, благой труд, но, связанный с отяжелевающей материей, он может иметь результатом не благо. В этом и состоит искушение творчества. Текст зафиксировал радость от свершенного: *и увидел Бог, что это хорошо*, эта фиксация напрямую связана с принципом предопределения и свободы: любой творец ведает, что творит, но не ведает, что сотворит.

Но вот «Капитулярий», предназначенный к тому, чтобы «поместья... обслуживали наши (то есть королевские. — С.Н.) нужды»¹⁹⁰. При анализе я буду выделять выражения, которые, на мой взгляд, существенны для понимания сути дела.

«Желаем... чтобы с людьми нашими (familia nostra) *хорошо* обращались и чтобы никто не доводил их до разорения. Чтобы не смели управляющие ставить людей наших на свою службу... пусть также не принимают от них каких-либо даров». И далее идет подробный перечень возможных даров: «ни коня, ни быка, ни коровы, ни свиньи, ни барана, ни поросенка, ни ягненка, ни чего-либо другого, за исключением тыкв, продуктов садоводства, яблок, кур и яиц»¹⁹¹. Нельзя дарить то, что можно назвать средствами производства или производителем, созидателем, можно дарить только результаты труда, продукты. «Управляю-

щие *должны* выполнять наши работы — посев или пахоту, сбор жатвы, сена или винограда — каждый во время работы всюду пусть тщательно смотрит, чтобы было *хорошо* и исправно... И пусть управляющий тщательно заботится о том, чтобы наряжать *верного* человека для присмотра... Чтобы управляющие наши приняли наши виноградники, кои в их ведении и *хорошо* за ними ухаживали; самое же вино сливали в сосуды и тщательно смотрели, чтоб никак не попортилось»¹⁹².

Так же тщательно управляющие должны следить за временем приобретения животных, за случкой животных, за пчелами, мельницами, хуторами, рыбными садками, хлевами, выпасами, упряжками и подводами, лесом и пр. Количество того, что надлежало иметь в поместье, было выверено очень точно. Кур в поместье должно быть 100, гусей — 30, на хуторах кур — не менее 50, гусей — не менее 12. Перечислены животные, которые необходимы для правильного ведения хозяйства и те, которые необходимы «для достоинства»: павлины, фазаны, утки, голуби, куропатки, горлицы. Перечислена еда постная и скоромная. Продукты должно осматривать трижды, четырежды и более. В «Капитулярии» полностью перечислена вся утварь, которая должна быть в доме: покрывала, подушки, простыни, столовые скатерти, ковры на лавки, медная, оловянная, железная и деревянная посуда, таганы; *инструменты*: цепи, крючья, струги, топоры, *то есть* колуны, сверла, *то есть* буравы, ножи и «всякая утварь, чтобы не было надобности где-нибудь просить ее или занимать»¹⁹³. В поместье входили ремесленники, или, как их называли, добрые мастера: кузнецы, серебряных и золотых дел мастера, сапожники, токари, плотники, оружейники, рыболовы, птицеловы, оружейники, мыловары, пивовары, сведущие не только в изготовлении пива, но яблочных, грушевых и других напитков, хлебопеки, те, кто летет тенета для охоты и сети для рыбной ловли и ловли птиц и др. В садах должно быть 73 вида растений и деревья: груши, сливы, яблони, рябина, фиговые деревья, грецкий орешник, вишни. Яблони должны быть летних и зимних сортов и т.д. Двери должны быть крепки, воровством и колдовством не заниматься, люди должны быть *хорошо накормлены*, виноград давить ногами не сметь, семена должны быть первосортными, все должно делаться и производиться *с величайшей опрятностью, своевременно и хорошо*.

Конечно, можно сказать (да так оно и есть), что перед нами классический образец натурального хозяйства. Но я бы хотела взглянуть на дело с другой стороны. Перед нами — *образ дома, построенного по образу мира*. Этические, хозяйственные, теоло-

гические, технические основания знания своего владения не просто налицо, они — разные свойства единого. Бог в Прологе к Библии назван *pater familias* — и в «Капитулярии господин заботится о *familia nostra*, там строился мир — и здесь с учетом всех возможностей для его полноты. Как у Господа, последовательно творившего одно за другим и ничего не упускавшего из виду, все в конечном счете оказалось «хорошо», так и у господина все стремится к «хорошему», долженствует быть хорошим. Если еще просмотреть внимательно «Жизнь (собственно — жите, *vita*) Карла Великого» Эйнхарда, то можно обнаружить, что построено оно не только, как обычно считается, по римским образцам, но и по ветхозаветным (строительство храмов, почитание храмов было одной из важнейших характеристик Карла), то окажется, что весь блок документов VIII—X вв., периода, когда складывалось поместье, основанное на личных отношениях (именно они, а не эксплуатация были его отличительной чертой), то образ дома как образ мира дополнится волей единого устроителя этого дома. Искусство строительства осуществлялось строго по творческой воле, плану и чертежу. Как говорил библейский комментатор XII в. Петр Коместор: «Все это как в доме, который нужно построить: вначале дом ставится в мысли художника, затем материально, когда ровняются бревна и камни, затем сущностно, когда приготовленные дома обретут определенную структуру. Когда говорится «Да будет сделан» это относится к силе духа или к предвидению Бога, когда сказано «сотворил» — к его работе с материалом, а «сотворено» — к его работе с сущностью»¹⁹⁴. Божественное творение мира, понятое как первое конструктивное делание, осмысляется и на философско-теологическом и на метафорически-бытовом языках, выражающих сугубую плотскость, вещьность, физиологию творящегося дома (храма). Вся средневековая жизнь представлялась как жизнь в-(о)круге храма¹⁹⁵ (синонимия «чертог — храм» здесь весьма характерна, как характерна и непременная заботливость строителя любого дома об удовлетворении церковных нужд, что легко отыскать в «Капитулярии»). Следствием так понятой жизни явились и изобретения, направленные на правильное исполнение храмовых действий с целью причащения Богу. Это прежде всего изобретение в XIII в. механических часов (призванных не только упорядочивать городскую жизнь, определять время молитвы, но и представлять возможность времени фокусировать вечность), оптических инструментов (ре-

зультирующих роль света как исхождения Бога), готическое искусство, прежде всего храмовое строительство (преодоление тяжести, понятое как вознесение духа, своего рода левитация). Священнодействие сопрягалось с тщательно выполненными мирскими заботами и празднованием освобождения от них (возникавшие с X в. цехи и гильдии взяли именование свое от слов, означавших «пирушка» и — «священнодействие», что было своеобразным причащением к новозаветным событиям — к пиру в Кане Галилейской или Фаворскому Преображению). Путевожделение к Богу представлялось не только духовным, но вместе географическим: карты с Иерусалимом в центре земли не становились от этого «неправильными». С этим же было связано и военное ремесло, влиявшее не только на форму одежды (нашивки крестов), но и менявшее нравы, в связи с чем тормозились некоторые технические изобретения: церковь противилась созданию военных машин, которые могли уничтожить большое количество народа. Впрочем, противились не только военным усовершенствованиям, но и сугубо мирным, скажем, водяной мельнице, ибо установка этого орудия могла оставить без работы многих людей. Но это уже относится к следующему типу рефлексии.

3. XI—XII-й и прочие века были не только эпохой крестовых походов, рождения города, повторим, не только как силы, выделившейся из сельской округи, но и интеллектуальной силы, способствовавшей делению прежде единого верующего разума. Образ дома еще был подобием образа мира (свидетельством чему многочисленные комментарии к Библии), но этот образ расплывался на глазах. Произшедший в XIII в. разрыв между верой и знанием, рождение так называемой идеи двух истин (несовпадения истин веры и истин разума), связанной с чтением арабской и оригинальной греческой философии, имел крепкое обоснование в схоластике и свидетельствовал о переносе внимания на практическое бытие с речевых проблем «Органона».

Часто приходится читать, что все средневековые определяются схоластическим методом. Однако, как, на мой взгляд, справедливо пишет Б.Гейер, «попытки охарактеризовать средневековую философию исключительно через понятие схоластики неудовлетворительны, поскольку отягощены такими историческими абстракциями, которые неадекватны многосторонности форм проявления средневековой философии и ее развития. Схоластика окажется одной в IX в., другой в XI—XII, XIII—XIV вв., она — одна у Ансельма Кентерберийского, другая у Петра Абе-

ляра, Бонавентуры, Роджера Бэкона, Фомы, Сигера Брабантского и Уильяма Оккама, чтобы подводить средневековую философию только под это понятие. Даже если эта мыслительная работа, многообразная и длящаяся более шести столетий (Б.Гейер условно начинал схоластику с каролингского времени, то есть с VIII—IX вв. — С.Н.), и должна быть резюмирована в некоей краткой формуле, то это понятие — схоластики — настолько всеобщее, что практически лишено ценности»¹⁹⁶.

Разлом прежде единого знания произошел в XII в. С момента, когда философ дисциплинарно стал отмежевываться от теолога, сделавшего веру предметом обучения, теология, прежде образовывавшая с философией единое целое и называвшаяся собственно философией (первофилософией, спекулятивной философией), стала рождаться как позитивная дисциплина. Собственно с XII в. она и стала в сугубо специфическом смысле называться именно теологией, выделившись из философии (до этого времени термином «теология» назывались самые разные мудрствования, связанные с пророчествами: теологами называли, например, Мусея и Орфея; в XIII же веке был образован специально теологический факультет в Парижском университете). Петр Абеляр едва ли не первым начал работу по дисциплинарному выделению теологии из философии, назвав свои работы «Теологией Высшего блага», «Христианской теологией» и «Введением в теологию». С появлением этих работ теология перестает быть «коллекцией», координацией и систематизацией текстов Откровения. В нее вводились логическая и критическая составляющие, где выставлялись различные аргументы против веры с последующими контраргументами. Такого рода теология вводилась в практику школьного, то есть схоластического обучения. С момента рождения теологии как *школьной науки*, как дисциплины, заместившей старую идею искусства, началась схоластика.

Дисциплинарное оформление разных способов знания разъединило не только философию и теологию, оно разъединило все виды знания и способы его верификации: теология верифицировала себя прошлым, философия настоящим, наука будущим. Бумага, печатный станок, компас, порох, будучи иностранного происхождения, ничего не говорят о специфике и целях чужих изобретений, как и появившиеся цехи, экзамены в школах и университетах, экспериментальная и калькуляционная философия ничего не говорят в отдельности, кроме как о социально-экономическом, набившем оскомину прогрессе (ибо прогресс этот растягивается на тысячелетие), без учета, как писал М.К.Пет-

ров, «палубы христианского ковчега спасения»¹⁹⁷. Идея дисциплинарности была основанием соединения логики и эксперимента. О том, что понятие дисциплины сложилось или складывалось к тому времени, свидетельствует набор ее составляющих: дисциплинарная общность людей (действительных и потенциальных творцов), разделение ремесла и знаний по цехам тому убедительный пример; массив наличных результатов, накопленных деятельностью предыдущего и живущего поколения, выраженный в трактатах или рецептах; механизм признания — получение лицензий на образование или экзамен на звание мастера; механизм подготовки дисциплинарных сотрудников — многоступенчатая школа или цепочка «ученик — подмастерье — мастер». *Поэтому не случайно одновременное появление схоластики и ремесленных уставов и рецептов. Последние — уставы и рецепты — есть практическое воплощение схоластических (логико-теоретических) разработок.*

Появление дисциплин, разрыв прежде единого знания, дробление наук свидетельствует и о том, что появилась идея не знания, ориентированного на получение ответа, уже данного Священным писанием, а нового знания, которое только-только апробируется или будет апробировано жизнью. К такого рода знанию и относилась выделенная в особый ряд механика; ее теоретическое обоснование коренилось в старом, практика же опережала старое — теологию. Возможно, это несколько объясняет малое количество работ, посвященное собственно технике: теория шла или в русле собственно «ковчега спасения», или по смежности: например, в работах по физике и оптике. В XII—XIII вв. появляются трактаты по механике, где обсуждаются вопросы статики и кинематики, разрабатывается понятие импетуса, связанное с теорией падения тел, ибо несомненно требовало своего обоснования появление часового дела и водяных и ветряных мельниц, металлургии, красильного производства и очков, кораблестроения, градостроительства и военного дела.

Огромное значение при разработке этих проблем имели сочинения Иордана Неморария (XII в.) «О тяжестих», «Элементы доказательств, касающихся тяжестией», «О весомости», «Книга о пропорции тяжести». Основным понятием у Иордана является ««тяжесть соответственно положению» некоторого груза, которая принимает различные значения в зависимости от его места на плече рычага»¹⁹⁸. Как считают авторы «Истории механики», трактат «О движении», написанный между 1187 и 1260 гг., Герарда Брюссельского является первым в средневековой Европе

исследованием по кинематике, в котором он «подходит к понятию скорости равномерного движения точки» и «вводит принцип соответствия между двумя бесконечными множествами элементов»¹⁹⁹.

И все же главным было, повторим, само новое деление знания. В IX в. Храбан Мавр ограничил «механические искусства» созданием металлических, деревянных и каменных изделий, которые он помещает в группу квадривия вкупе с медициной. Традиционное деление философии на естественную, моральную и рациональную, или физику, этику и логику к XI в. сменяется четырехчастным. В XI в. Радульф Арденский в трактате «Всеобщее зеркало» впервые в эту эпоху разделил знание на четыре группы. В качестве особой была выделена механика, называвшаяся, как и прочие знания, искусством. Механические искусства, имели по аналогии с семью свободными искусствами семь отделов: 1) всё, относящееся к удовлетворению жизненных потребностей: сельское хозяйство, рыбная ловля, охота и пр.; 2) ткачество; 3) архитектура, делившаяся на строительство (каменное и деревянное) и ремесло (скульптура, стенная роспись, литье); 4) вспомогательные средства (рабочие инструменты, средства передвижения); 5) медицина; 6) торговля; 7) военное дело. В XII же столетии четырехчастная схематизация становится предметом обсуждения в трактатах Гугона и Рикарда Викторинцев, Михаила Скота и Гундисалинуса. Около 1120 г. Гугон Викторинец в «Дидаскаликоне» не просто включил в состав философии механику, имеющую дело с «произведениями человеческого труда», то есть с конкретными вещами, преображенными искусством — он поставил ее впереди логики. «Философия, — пишет он, — делится на теоретическую, практическую, механическую и логическую». (Впоследствии Ньютон переместит механику на первое место, сделав ее средоточием философии). Более того, Гугон объясняет, почему именно отдает предпочтение первой троице: эти виды философии «направляются мудростью», и потому их цель и смысл «закключаются, следует полагать, либо в восстановлении непорочности нашей природы, либо в умалении пороков нашей жизни... Непорочность человеческой жизни обретается двумя средствами — познаниями и доблестью, которые в нас единственно и являются подобиями горних и божественных субстанций»²⁰⁰. Логика, по Гугону, появляется лишь после после спекулятивно-го, практического и механического знания ради необходимости правильно рассуждать. Впервые наука рассуждения оказалась отторгнутой от природы вещей, но механика, оказывается, по мне-

нию Гугона, входила в их природу, хотя собственно мудростью из четырех разделов философии может быть названа только спекулятивная философия²⁰¹. Симметрично *artes liberales* Гугон подразделяет механику на семь «производительных» искусств: ткачество, вооружение, агрикультуру, охоту, торговлю, медицину, театральное искусство, почти следуя за Радульфом Арденским.

Тем, что механика не просто подразумевалась, но заняла строго определенное место внутри философии, засвидетельствовано кардинальное изменение в системе мышления: *ремесленная, инструментальная деятельность вошла внутрь онтологических проблем*. Сопоставляя механику с семью свободными искусствами, Гугон пишет: механические искусства — это подражательные искусства, «поскольку осуществляются трудом мастера, заимствующего формы у природы. В отличие от них первые семь искусств зовутся свободными, и свободны они либо потому, что обращены к вольным ищущим душам, способным проникать в причины вещей, либо потому, что издревле лишь свободные благородные люди изучали их, а плебеи, дети неблагоприятных родителей, занимались, благодаря своему опыту, механическими искусствами»²⁰².

Оговорка Гугона насчет древности не случайна. В его время механическими искусствами занимались люди, обладающие свободным разумом и свободным статусом. Но главное все же, по-видимому, заключается в следующих двух аспектах. Первый. Именно идея произведения, произведения вещи, позволила механику, эту систему уловок, почти словливания «умно придуманных средств, которыми некто добывает нечто»²⁰³, ввести в состав философии. Производство — не только ремесленный продукт, не только художественно-поэтическое изображение, это выявление вещи из-под покрова (*involutum*), который есть граница видимого и невидимого миров — через нее идея вещи переводится в саму вещь. Именно на этой границе осуществляется событие произведения, за которое ответственна, по средневековым представлениям, третья ипостась Троицы — Святой Дух. И уже потому это событие берет начало не только в себе самом, а в другом: мастере и — Боге. Это событие есть бытие двух, событие, что позволяет мастеру вдумчиво или «разборчиво собирать» вещь, свидетель которой Сам Бог. Мастер при этом продельывает, во-первых, механическую работу, во-вторых, логическую, как это было в раннее Средневековье, когда еще не был забыт древний смысл Логоса: «разборчивое собирание»²⁰⁴, подчеркнут с усилением значения голоса в логосе, голоса субъект-вещи, вещи сотворенной.

Второе. Термин «механика» в значении «техника» и «ремесло» несомненно означает деятельность не только творческую (трансмутационную, как сказал бы М.К.Петров), но и повторяемую (трансляционную), по природе орудийную, несвободную, но не в активном смысле (социально несвободной), а в средневековом — в каком несвободен (сотворен, зависим от Творца) весь мир. Такая деятельность осознается как возможное продолжение субъекта деятельности, его рук, головы — вплоть до Божественного разума. Техническое умение оказывается свойством средневекового ума: *развитый ум — это развитое умение*, что свойственно и схоластике как таковой. В Средневековье, поскольку вся его жизнь сосредоточена в круге храма, любая работа, как схоластическая, так и механическая, выполняет одновременно и теологическую работу по постижению Бога. Деятельность такого рода (особенно это заметно в строительном деле и в делах, связанных с подъемом тяжестей) непременно должна преодолеть сопротивление вещи, преодолеть тяжесть, то есть вознестись. Это и есть работа по спасению души, дающая возможность выхода к небесному Иерусалиму. Такого рода рефлексия, вызвавшая у Л.П.Карсавина печальную констатацию тяготения средневекового разума «к норме, традиции, авторитету», есть особенность именно средневекового ума как умения, притом умения, понятого в его двусмысленности: как «божественного» умения и умения «дьявольского». Не случайно сам Гугон производил термин «механические искусства не от греческого *mechane, mechanichos*, машина, машинный, но от греческого *moichos*, что в латыни передается как *moeschus*, то есть *adulter* — фальшивый, нечестный, притворный, любодейный. Однако этот же *moeschus* в трактовке Мартина Ланского (IX в.) толкуется как вещь, изготовленная непонятно, так что видящие ее ощущают себя словно бы лишенными зрения из-за невозможности познать ее хитрый замысел²⁰⁵.

В «Поликратике» Иоанна из Солсбери механическим искусствам и ремеслам уделяется особое место в... воображаемом государстве. Концепция Шартрской школы определяла место человека и его трудов в мировой гармонии. «Как из четырех элементов гармония согласовала строение чертогов мира, так из четырех веществ она... составила здание человеческого тела», — писал Алан Лилльский²⁰⁶. Петр Коместор сравнивал мир с машиной и машиной: *machina* предполагает оба смысла — техническое устройство и величину²⁰⁷.

Когда в XIV в. Томас Брадвардин формулирует в «Трактате о пропорциях, или о пропорциях скоростей при движении» закон скоростей, то мысль его тоже возносилась к постижению непостижимого Бога. Да и в теории импетуса, которую представляли все виднейшие умы позднего Средневековья — Буридан, Николай Орем, Николай Кузанский — и где основополагающим примером движения были движения точильного камня и волчка, главной была идея первого, божественного толчка, сообщавшего небесам движения и запечатлевшего в них импетусы, благодаря которым они движутся равномерно.

Так что механика в ее техническом аспекте представляла такой вид средневекового знания, который — при всех его дроблениях — представлял собою движение к началу (что и делало ее частью философии), делающему Откровение откровенным, она была вопросом (так ли я делаю?) на уже данные ответы. В этом смысле техника никогда не была «чистой» техникой, она всегда открывалась как суть искусства.

Апология глиняного горшка

Рассмотрев средневековую философию техники как искусства, как творения мира из ничего ловкими, умелыми руками и словами Бога Творца, мы обратили внимание на то, что сама эта проблема имеет онто-теологическую значимость, поскольку при креационистской установке сама идея умелости, ловкости, сноровки, при наличии которых мир только и мог быть сработан «хорошо», означала единство инструментальности и творчества. Средневековье, однако, считают принципиально нетехнической эпохой. Потому интересны мотивы такого пренебрежения собственно техническими новинками и момент, когда искусство-техне превращалось в технику. Когда одно оказывалось метафорой другого при самом логически строгом рассуждении.

Тертуллиан, отмечая инструментально-творческую целостность искусства, показал великую роль плоти в создании произведения. Точнее, *он саму плоть представил как произведение*. Приведу два отрывка из его трактата «О воскресении плоти», которые способствуют пониманию этой важнейшей для средневекового мышления идеи.

Первый. «Я, пожалуй, продолжу рассуждение, — писал Тертуллиан, — если только смогу воздать плоти столько чести, сколько оказал ей Тот, Кто создал ее. Ибо она уже тогда была столь

славна, что такой ничтожный предмет, как прах, оказался в руках Бога... и был достаточно счастлив одним только их прикосновением. Но что удивительного, если творение возникло от одного лишь прикосновения Бога, без всякого иного действия?.. Столько раз оказывалась ей честь, сколько раз она чувствовала руку Божью, когда та ее касалась, когда бралась из нее часть, когда она отделялась, когда формовалась. Подумай: ведь Бог был занят и озабочен только ею, — Его *рука, ум, действие, замысел, мудрость, попечение и прежде всего Его благоволение*, которое начертило образ, были устремлены на нее. И какую бы форму прах ни получил, при этом мыслился Христос, Который однажды станет человеком».

И второй. «...тогда уже этот прах, облекшись в образ Христа, имевшего явиться во плоти, был не только *произведением* Божиим, но и залогом. Итак, к чему теперь... поносить слово «земля» как обозначение нечистого и низкого элемента? Ведь если бы другая материя была использована для создания человека, следовало бы вспомнить высоту Создателя, Который, избрав, — объявил, а коснувшись, — сделал ее достойною. Рука Фидия создает Юпитера Олимпийского из слоновой кости, и поклоняются уже не кости дикого и притом весьма несуразного животного, а изображению наивысшего мирового бога, и не благодаря слону, но благодаря *великому Фидию... Прах обратился в плоть* и был поглощен ею. Когда? Когда человек стал душою живою через дыхание Бога, через жар, способный каким-то образом высушить прах так, что он приобрел иное качество, став *как бы глиняным сосудом*, то есть плотью... Ведь и человек — глина, потому что прежде был прахом, и плоть — глиняный сосуд, потому что она образовалась из глины жаром Божественного дыхания... Поскольку дело обстоит именно так, у тебя есть и прах, славный благодаря руке Бога, и плоть, еще более славная благодаря дыханию Бога, которая одновременно покинула остатки праха и украсилась душой. Разве ты искусснее Бога? И, однако, скифские и индийские драгоценные камни, и блестящие зерна Красного моря ты вставляешь не в свинец, не в медь, не в железо и даже не в серебро, но оправляешь наилучшим и притом прекрасно отчеканенным золотом... Так неужели же Бог для тени Своей души, для дыхания Своего Духа, для дела Своих уст устроил какой-то презреннейший гроб, осудив их тем самым на недостойное пристанище?... *Искусства* осуществляются через плоть, *ученые занятия*, дарова-

ния — через плоть, *дела, работа, обязанности* — через плоть... Вот что я хотел представить в пользу плоти, имея в виду *общие основания человеческого бытия*»²⁰⁸.

В этих отрывках Тертуллиан развернул своего рода план творения, его цель, мастерскую Творца, «имея в виду» очевидно онтологические установки. Но главное, разумеется, искусство (представленное через личность и физическое усилие мастера, через идею произведения, через процесс становления произведения из наличного материала, когда оно совлекает с себя плоть и становится душой, то есть о(т)страняется от создателя, отделяясь от него и вместе делаясь ему странным) предполагает технику не только как умение, но как инструментальное делание. Божественные качества (бытия Плотником и бытия Художником), повторим, по акту творения передавались и человеку, который рассматривается вместе и как прах и тлен, и как художник и мастер. Человек-субъект, таким образом, понимается в духе идеи эквивокации — как подчиненное существо, и как существо творческое, как орудие (в руках Бога) и как создатель, обладающий орудиями для созидания, как статуя, кукла, марионетка (распространенное представление о нем и в Средневековье и еще больше — несправедливо в силу односторонности взгляда — в наше время), и как скульптор (Фидий) или водитель марионеток²⁰⁹.

В связи с этим я еще раз хочу обратить внимание на тот (третий) тип знания, который характеризуется как выделение технического знания из полного объема знания, связанное с появлением знания как дисциплины в отличие от знания-искусства. Такое знание предполагает опытность, пользу (употребление), порядок, но и — ошибку. В трактате «О Граде Божием» Августин, разрабатывая *онтологическое доказательство бытия человека*, вводил неперемнное и важнейшее условие для истинного знания и существования: любовь. «Мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание». Любовь оказывается критерием истинности и лжи, без любви любая сложная, искусная поделка будет считаться орудием дьявола. Таковыми долгое время считались военные машины, способствующие уничтожению большого количества людей без какого бы то ни было отношения к ним. Рукопашный бой, рыцарский турнир предполагал такое отношение плюс умение владеть оружием, мастерство, тактическую и стратегическую красоту. Безотносительное, нейтральное знание почиталось не более как

любомудрием, бесцельной любознательностью, не направленной на спасение, а значит, не затрагивающим душу. Но при наличии любви любое, в том числе ошибочное знание, прилежит истине и бытию. Относительно бытия, знания и любви, писал Августин, «мы не опасаемся обмануться какою-нибудь ложью, имеющею вид правдоподобия. Мы не ощущаем их каким-либо телесным чувством... Они не из этих чувственных вещей, образы которых, весьма на них похожие, хотя уже не телесные, вращаются в нашей мысли, удерживаются нашей памятью и возбуждают в нас стремление к ним. Без всяких фантазий и без всякой обманчивой игры призраков для меня в высшей степени несомненно, что я существую, что я это знаю, что я люблю. Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: «А что если ты обманываешься?» И далее Августин выводит краткую и точную формулу доказательства: «Если я обманываюсь, следовательно, уже существую (si fallor ergo sum)». На основании этой формулы и единства трех составляющих природы человека Августин обнаруживает способ причащения ложного истине. «Поскольку я должен существовать, чтобы обманываться, даже если бы и обманывался, то никакого нет сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Ибо как знаю я о том, что я существую, так равно знаю и то, что я это знаю. Поскольку же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, присоединяю и эту самую любовь, как третью, равную с ними по достоинству. Ибо я не обманываюсь, что я люблю, если я не обманываюсь и в том, что люблю; хотя если бы даже последнее было ложно, во всяком случае было бы истинно то, что люблю ложное. На каком основании стали бы упрекать меня в любви к ложному или удерживать от этой любви, если бы было ложно то, что я его люблю»²¹⁰.

Сама эта познавательная техничность свидетельствует о двух формах ложного: сделанного с любовью, соответственно способного к исправлению (так, например, способен исправиться человек, сотворенный с любовью), и сделанного, хотя и по правилам искусства, но безлюбовно, правильно, но не праведно, а потому не способного к совершенству. В таком случае техника или техническое умение не должно расти произвольно, но только при учете блага человека. Поэтому когда в средневековых цехах существовали запреты на увеличение рабочего дня, на труд в темное время суток, на «разные нововведения», от которых

может «произойти много неудовольствия и неприятностей»²¹¹, на недоброкачественность изделий и наоборот — на производство определенного количества изделий, то расчет был именно на это благо, а не только на снижение конкурентоспособности. «Да будет известно, что к нам явился Вальтер Кезенгер, предложивший построить колесо для прядения и сучения шелка. Но, посоветовавшись и подумавши со своими друзьями... совет нашел, что *многие в нашем городе, которые кормятся этим ремеслом, погибнут тогда*. Поэтому было постановлено, что не надо строить и ставить колесо ни теперь, ни когда-либо впоследствии»²¹². Разумеется, нет оснований подозревать старшин шелкопрядильного цеха начала XV в. в том, что они вынесли такое постановление ради эксплуатации трудящихся: в конце концов хорошая индустрия предполагала их благосостояние. Было, правда, на мой взгляд, еще одно обстоятельство, располагавшее к сдерживанию изобретений, но о нем ниже.

Формула Августина в XX в., когда изменились принципы познания, обозначившие нетождественность знания и бытия, стала предметом пристального внимания К.Поппера (независимо от того, знал ли он онтологическое доказательство Августина или нет)²¹³. Центральным пунктом его «Логики научного исследования» стало учение о погрешности человеческого знания, или фаллабилити (от лат. fallo). «Мы всегда можем ошибиться при выборе теории — пройти мимо истины или не достигнуть ее, иначе говоря, люди подвержены ошибкам, и достоверность не является прерогативой человечества... Однако положение о погрешимости (fallability) нашего знания, или тезис, согласно которому все наше познание представляет собой догадки, часть из которых выдерживает серьезные проверки, не должно использоваться в поддержку скептицизма или релятивизма. Из того факта, что мы можем заблуждаться, а критерия истинности, который уберет бы нас от ошибок, не существует, отнюдь не следует, что выбор между теориями произволен или иррационален, что мы не умеем учиться и не можем двигаться по направлению к истине, что наше знание не способно расти»²¹⁴. Из этого высказывания очевидно, что в научном познании не только снимается любовь как критерий истины, но полагается отсутствие самого этого критерия. Объективность познания (то есть его нейтральность, независимость от душевно-субъектного состояния) соответственно изменило и отношение к технике: ее рост стал зависеть только от материальных и интеллектуальных средств.

С идеей погрешности, или обманчивости знания в тесной связи стоит идея значения, которое может быть истинным или ложным, но в любом случае тесно связанным с разумом. Значение не просто вводит человека в онто-теологическую систему мира, но переводит его из рационального постижения в мистическое. Напомним цитату из Августина: «Войди в себя, думая и говоря о творениях Твоих и удивляясь им, пришли мы к душе своей и вышли из нее, чтобы достичь страны неиссякаемой полноты... Мы говорили: «Если в ком умолкнет волнение плоти... умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак, и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание... если... заговорит Он Сам, один — не через них (то есть не через знаки и их значения. — С.Н.), а прямо от Себя... если такое состояние могло бы продолжиться, а все низшие образы исчезнуть... если вечная жизнь такова, какой была эта минута постижения... то разве это не то, о чем сказано: *Войди в радость господина твоего?*»²¹⁵. И еще более строго выражена эта же мысль в другом Августиновом пассаже: в огромном вместиле памяти «находятся все сведения, полученные при изучении свободных искусств, и еще не забытые; они словно засунуты куда-то внутрь... я несу в себе не образы их, а сами предметы»²¹⁶. Обнаружить точку преобразования рационального знания в мистическое (от образов или знаков предметов к самим предметам, от образа или знаков Бога к самому Богу) и помогает та самая техника, или умение ума силою вопрошания души. Но что это значит?

Сила преобразования заставляет перейти через смерть — начинающего ли, рационально постигающего, чувственного и пр., но обязательно через смерть, через мертвое тело. Именно этот аспект я имела в виду, когда приводила пример с запрещением колеса для прядения и сучения шелка, применение которого грозило гибелью множества людей, кормящихся этим ремеслом. Теория здесь шла об руку с практикой.

Попытаемся рассмотреть природу любого изделия, или — что то же — твари, прежде всего — человека. Человек был сотворен из глины, как игрушка, которую сотворил Бог, «то есть изваял, как скульптор»²¹⁷. Этот, по Тертуллиану, «глиняный горшок» обладал двумя существенными «вещами»: плотью и кожей. Плоть — это, как сказали бы сейчас, «чистое искусство», прошедшее сквозь творческий «жар» художника, сумевший «как-то высушить» сырой материал произведения. Именно про него

говорят «плоть», то есть первичный, одухотворенный мастером, отформованный и поименованный материал. «Так и гончар способен, воздействуя огнем, сгущать глину в твердую массу и из одной формы производить другую, лучше прежней, уже особого рода и со своим собственным именем». Такое произведение называют бессмертным, потому что оно образовалось «жаром Божественного дыхания»²¹⁸. Но в силу того, что оно сотворенное, оно должно быть сопряжено с чем-то, что конечно. Конечно натянутая на плоть кожа. «Потом (то есть собственно после создания произведения, когда его надо выставить на обозрение. — С.Н.) плоть была покрыта кожаными туниками, то есть обтянута кожей. Ведь там, где сдирают кожу, везде обнажают плоть. Поэтому то, что теперь становится кожей, если ее сдирают, тогда, когда она надевалась, было одеждою»²¹⁹.

Это, на мой взгляд, серьезное объяснение Тертуллианом смысла искусства. Бессмертная плоть (краски в руке художника, глина или мрамор под резцом скульптора, образ, создаваемый этими красками или глиной (мрамором), чтобы стать произведением, достойным любования («весьма хорошо»), должно обрести «кожу» (холст, фон и пространство, на котором оно расположено так, чтобы его можно рассмотреть, постамент и пр.), то есть стать смертным. Смертность есть своего рода «проявление» бессмертного, фокус бессмертного, «схватка» с ним. Без смертного бессмертие — пустое понятие. Напротив, облекшись в кожу, оно являет себя миру, хитроумно скрыв ею множество смыслов и тем побудив бесконечно рассуждать о них и снова и снова проявлять их, переодевая произведение.

Этот образ кожи для опознания произведения весьма существен и для Августина, который Тертуллиана знал не понаслышке. «Кто, как не Ты, Боже наш, создал над нами твердь авторитета Твоего — Твое божественное Писание? «Небо свернется, как свиток», а теперь оно, как кожа, простерто над нами»²²⁰, — говорит он в последней, тринадцатой исповеди, после того как произвел (преобразил) собственную жизнь, сквозь шель души осмысливая произведение мира, выраженное в Писании. Это произведение отстранено от Творца и от зрителя того, что сотворено. «Итак, мы видим, что Ты сделал, ибо мир существует, но существует он потому, что Ты его видишь»²²¹. И эта странность больше, чем что-либо, выделяет произведение из родовидовой принадлежности.

Осознание произведением и мира, и самого себя приводит Августина к переопределению человека: он полагает, что человек (конкретный человек) — не родо-видовое существо, но уникальное создание, личность. «Поэтому и не говоришь Ты: «да появится человек», но «сотворим», не говоришь: «по роду его», но «по образу и подобию Нашему». Обновленный умом, увидевший и понявший истину Твою не нуждается в человеке, который указал бы ему, как подражать «своему роду». По указанию Твоему он сам познает, «в чем воля Твоя, благая, угодная и совершенная»²²².

Такого рода преобразование заставляет одно и то же неизменное произведение изменять слово о себе, то есть говорить другим голосом, обнаруживая собственную полифоничность. Человек как статуя, глиняный горшок, игрушка-статуэтка провоцирует разные осмысляющие их тексты, причем так, что каждый текст не продолжает и не размывает другой: он в себе сосредоточивает всю полноту, универсальность вещи в определенном срезе его существования. Как скульптура человек требует созерцания, как скульптор — собственного творчества, как «глиняный горшок» — обыденной жизни, как кукла — игры, позволяющей его трогать, вертеть, изменять мысль ее создателя, точь-в-точь как Татьяна выскочила замуж без ведома Пушкина. В этом смысле любая вещь — и нечто серьезно-созерцательное, и игрушка, кукла. Будучи продолжением руки человека, любое орудие может выполнять собственную и несобственную (оказиональную, как говорил Ансельм Кентерберийский) функцию. Рыцари-богатыри «играют» с палицей или мечом, а не только разят ими врага. Даже с сохой можно «играть». Искусство-техне в таком случае переосмысливается в ином плане: оно предстает не как искусство, а как искуситель, как игра. Именно в этом случае свобода воли может быть понята как своеволие. Оба значения — и истинное и фальшивое двусмысленно присутствовали в одной и той же вещи. Это особенно заметно на примере актерской, прежде всего кукольной игры.

Итак, в чем истинность?

Игра и кукла занимали в Средневековье важное место: идея персоны, маски, с которой связывалась личность человека и которая обуславливала значимость актерского ремесла, прямо вызвал к ним. Начиная с человека, куклой (которую называли по латыни «рира» — словом, столь же распространенным, как «папа» и «мама») могло быть все, в том числе палица, копьё,

соха, поскольку идея куклы в любое время не требует, как писал Ю.М.Лотман, «излишнего сходства, натуральности, подавляющая фантазию слишком большая подробность вложенного в нее сообщения ей вредит»²²³. Все зависело от точки зрения на предмет в данный момент. Иногда куклы изображали святых, их приносили к алтарю вместе с просьбами о здоровье. Иногда это небольшие фигурки тех же святых или распятия, вырезанные из дерева или камня, укрепленные на столбах в особых нишах и поставленные на перекрестках. Иногда это петух на шпилье готического собора — предвестник грядущего Воскресения. Куклы — это и обыкновенная свернутая тряпка, палка, дубинка в руках мальчика или девочки. А о сравнении человека с куклой-марионеткой писали многие средневековые авторы, часто повторявшие слова Галена из анатомического трактата «О пользе частей», где это утверждается как нечто само собой разумеющееся: «Подобно тем, кто с помощью маленьких веревочек управляет движениями деревянных кукол, прикрепляя нити к верхушке той части, которая должна двигаться, и притом выше ее соединения с другими частями — подобно им природа гораздо ранее, чем до хитрости сей додумались люди, устроила таким образом движения нашего тела»²²⁴. Епископ Синезий, живший в V в., сравнивает непрерывное движение Божьей воли с искусством все той же марионетки, которая «продолжает двигаться и тогда, когда рука управляющего ею перестает дергать нити»²²⁵. При отсутствии в Средневековье резкой грани между миром детства и миром зрелых людей (2—4 года, и человек начинал выполнять вполне взрослые обязанности: работать в поле или ремесленной мастерской, были четырехлетние князья и десятилетние короли), кукольность и актерство в повседневной жизни путает границы и между теологией и мифологией, и между жизнью и смертью. Логикой же мифологии была логика чуда, способствовавшая разным превращениям, причем в одно и то же время, сама мысль обладала такой способностью²²⁶. Во французских сказках человек превращался в рыбу, дракона, льва при участии святых отшельников и христовой церкви, что, разумеется, оскорбляло христианских мыслителей (не жаловавших такого смещения), но не всегда саму церковь. В силу своей профессии «игрецы» должны были развлекать людей музыкой (входившей в состав семи свободных искусств, соответственно обладавшей техничностью), танцами, предполагавшими музыку, ритм и умелость, и, конечно же, кукольными номерами. Пев-

цы-сказители и участники литургических драм типа «Действа об Адаме» приветствовались церковью и входили в число ее действий в миру. Но вот против скоморохов и жонглеров, то есть хитрецов, имитаторов, искусителей, которых называли шарлатанами, она направляла многочисленные указы. Актерское кривляние относилось за счет сноровки, внушенной нечистой силой.

Но именно в ведении жонглеров находился кукольный театр, где в основном водили марионеток. В рукописи «Сада наслаждений», написанной в XII в. настоятельницей гонетбургского монастыря Герардой Ландсберг по мотивам священной истории, есть миниатюра, изображавшая кукольников — мужчину и женщину, которые на витых шнурах водят кукол-рыцарей. Куклы укреплены на горизонтальной плоскости, артисты играют ими «в открытую». Кукольный театр мог размещаться и в закрытом материей ящике. А Гугон фон Тримберг (XII в.) сообщает, что странствующие «игрецы» носили кукол под платьем, чтобы в любой момент иметь возможность развлекать зрителей. В одной из немецких мистерий рассказывается, что «жонглеры играют с куклами и выманивают у глупцов деньги». В XII в. кукольные представления называют «радостью мира». Репертуар их не сохранился, ибо тексты импровизировались на ходу, да и сами куклы — восковые фигурки, хранившиеся впоследствии в Мюнхенском музее, петрушки-гиньоли, дьявольские, лошадиные, верблужьи маски, кукольные ослы, бараны, козлы, чудовища — все это возникало на ярмарке, в гуще народной жизни и оттуда попадало в трапезные монастырей, в замки или храмы, кудадвигающиеся куклы собирали множество паломников. В аббатстве Боксме было распятие с вращающимися глазами идвигающимся ртом, в Иерусалиме изображение Спасителя складывало руки при поднятии плащаницы, в Англии вплоть до XVIII в. показывали сцены из священной истории — «Сотворение мира» и «Всемирный потоп».

Особое внимание привлекало храмовое представление в Дьеппе, описанное многими современниками. Представление изображало вознесение девы Марии. Куклы были скреплены потайными железными нитями. Вознесение совершалось под звуки органа к престолу Бога Отца. Престол окружали четыре ангела с мернодвигающимися крыльями. Три ангела ударяли в колокольчики разных тонов, сопровождая церковное пение, четвертый играл на трубе. У подножия престола два ангела держали светильники, которые зажигались в начале службы и гасли в конце.

В начале представления ангелы спускались к увитой цветами могиле Марии, расположенной у алтаря, поднимали ее к престолу, где Бог Отец благословлял ее, возлагали ей на голову венец, после чего Мария медленно исчезала в вышине.

В XVII в. показывалась кукольная *комедия*, созданная, вероятно, на основании *трагедии* «Доктор Фауст» Марло, с которой на Франкфуртской ярмарке мог познакомиться Гете. В кукольной комедии, где одним из действующих лиц является Елена Прекрасная, ставшая одним из ведущих персонажей и у Гете, изображен полет в плаще в Константинополь, что явилось прообразом Вальпургиевой ночи и всех греческих сцен. Здесь же Фауст ищет заступничества у Святой девы. Непрестанные поиски и неизменная верность нравственным требованиям вплоть до полного личного забвения была выражением и требованием самой жизни. Драматическое раздвоение духа, которые испытывал *муж желаний*, сопротивляясь злым силам, удовлетворялись возвращением его к блаженству духовного покоя. Эта оксюморонность (соединение несоединимого) разрешалась средствами арг-искусства и ни в коем случае арг-техникой, когда она непременно разложилась бы на последовательно проходящие изменения. Именно эту кукольную композицию (театр, пролог на небесах с его верификационной функцией, терзания желаний и небесное упокоение) сохранил в трагедии Гете, ирония которой и в том, что главным действующим лицом в «прологе на театре» у него является комик. Впрочем, о концепте гетевского «Фауста» речь пойдет ниже. Это своего рода метонимия по отношению к целому главы «Искусство и техника».

Куклы в сказках всегда вестницы материнства и любви. Это оживающие золотые или серебряные фигурки мальчика или девочки, которых усыновляет бездетная королева; курочка и петушок, беспрестанно клюющие подставку и напоминающие принцу о покинутой им возлюбленной; расписное яичко, движущееся по блюдецке, рассказывающее девушке о ее суженом. А фея Орнанда, желая напомнить о себе возлюбленному, использовала марионеток, которые показывает гостям на свадебном пиру, куда пришла переодетой жонглером.

Разумеется, можно было бы рассказать о техническом мастерстве других профессий, но кукольное мастерство явно, напрямую и единственно связано с самой идеей творения. Кукла-марионетка не только иллюстрировала начала мира и философские начала в их воплощенном виде, поскольку речь идет не

просто о творении мира по Слову, но о воплощенном Слове. *Речь никогда не шла о кукольных механизмах как аналогах человеческого организма, речь с их помощью шла о чуде* — создания человека, богорождения, вознесения богородицы и других догматов, которые это чудо показывают воплощенным. Именно такой показ технически совершенными средствами, доступными самой широкой аудитории делал ее верующей более, нежели любая проповедь, обеспечивая при этом двусторонность и диалог, без которого никакое истинное обращение невозможно.

Поскольку для единоверцев вера может не требовать рациональных обоснований, она использует средства яркого показа ее условий с помощью артистизма, что, как мы помним, тождественно техницизму, обнаруживая, что техника — не только умение ума, но и рукоделие. Кукла, она же — марионетка, выполняла важные функции в деле вхождения в душу и выхода из нее («Мария медленно исчезала в вышине»), обнаруживая реальность и технической рациональности и мистического техницизма для, как пояснял Августин, здравого ума²²⁷. Она была творением, как человек (то есть подчиненной создателю), и она же мысленно наделялась способностью к творчеству, как и человек. Именно потому считалось большим мастерством заставить марионетку говорить не голосом актера, чтобы зрители не чувствовали сходства в ее произношении с произношением человека. Как речь человека отличалась от речи Бога, выраженной молчанием, так и речь куклы должна отличаться от речи ее творца. Актерам для этого приходилось вставлять под небо особую металлическую пластинку. Так что техника-ars вполне выполняла означаемую функцию, будучи, с одной стороны, мостом в истинное бытие, а с другой — реально показывая ту самую ложь, любовно познанную, которая есть очевидное свидетельство существования и человека, и Творца человека, о чем опять же говорил Августин. Мертвая деревяшка, она была аллегорией жизни и творения, обнаруживая событие произведения.

Что касается фальшивости творчества, то оно связано с тем самым сращиванием теологии и мифологии, которое вызывало резкую отповедь многих средневековых писателей, прежде всего — Августина. Это, кстати, объясняет его двойственное отношение к актерству. Признавая, что земные вещи, в том числе человек, «уходя и сменяя друг друга, как актеры, разыгрывают все цельную пьесу, в которой им даны отдельные роли», и связывая роли с речью, связывающей человека и Бога²²⁸, он в то же

время называет театр «удивительным безумием»²²⁹, «логической несообразностью» у греков, позволявших актерам «уподобляться богам своим», позоря при этом граждан²³⁰, нравственным недоразумением у римлян, «постановивших законом подвергать уголовному наказанию» того, кто оскорбит их личное достоинство, но зато «оскорблениям богов дали место в священных празднествах»²³¹. На основании анализа актерского отношения к богам и людям, Августин делает вывод, одновременно строя силлогизм и — введением субъектной составляющей, — показывая его ущербность: «Греки говорят: »Если следует почитать такого рода богов, то должно уважать, конечно, и людей подобного рода» (то есть актеров. — *С.Н.*). Римляне добавляют вторую посылку: »Но людей подобного рода уважать не должно». Христиане же заключают: »Следовательно, не должно почитать и богов подобного рода»²³². Актерскую фальшь, не пронзенную любовью, Августин полагал не имеющей отношения к знанию и бытию, считая ее свойством конечного, то есть смертного, состояния человека. Он отвергает такое безлюбое мастерство за то, что оно может погубить многих людей, с ним связанных (актеров и зрителей, то есть огромное большинство). В этом смысле его выводы схожи с выводами старшин шелкопрядильного цеха, запретивших строительство колеса для прядения и сучения шелка.

Любая техника в Средневековье связана со смертью. Храм, острием пронзавший небо, свидетельствовал о временной смерти и воскрешении. Часы, встроенные в фасад, отбивающие время жизни, соседствуют с идеей вечности, символом которой был храм. Вечность, не проверенная временем, то есть смертностью, не принималась в расчет. Строительная техника, направленная на прикосновение к вечности, одухотворяла мертвый камень. Образец, с одной стороны, обозначал повтор, уничтожая мастерство, а с другой — понимался как несравненно новое творение, уничтожающее ремесленничество. Кукла в некотором смысле стала средневековым символом техничности, потому что она отвечала на мучивший христианина этого времени и кажущийся странным сейчас вопрос о соотношении трупа человека и человека. Прошлое и будущее, считал Петр Абеляр, относятся к времени как труп человека к человеку²³³, или: как бы человек к человеку. «Как бы» есть заместитель произведения. Ибо человек переставал быть произведением, плотью, хотя у него оставалась кожа. В этом и выражалось недоумение! Ибо выше мы обраца-

ли внимание на то, что человек переставал быть произведением, лишившись кожи. Но вот — кожа цела, а он каким-то непостижимым образом лишился того «божественного жара», о котором говорил Тертуллиан. Труп казался настоящим чудом. Когда Алкуин объяснял Пипину, сыну Карла Великого, что такое чудо, он загадал ему такую загадку: «Человек на ногах, прогуливающийся мертвец, который никогда не существовал». Так он представил «отражение в воде». В отгадке чудо «как бы» снимается. И хотя в результате само отражение в воде приобретает смысл чудесного, требующего новой загадки²³⁴, я полагаю, что самого Алкуина безумно интересовал этот прогуливающийся мертвец. Он словно бы вглядывался в его пустые глазницы, допытываясь, куда ушел тот самый жар, делающий человека живым произведением.

Искусство тогда и превращалась (метонимически) из техне в технику, когда представляло ее изобретение чем-то только предметным, лишенным любовного отношения и к материалу, и к субъекту-пользователю, представляя некое нейтральное знание. От нее и ограждали мир теологи-философы и мастера. Потому средневековый мир и кажется нетехничным, косным, не реагирующим на новшества нам, людям XX в., поскольку для нас техника по-прежнему в основе своей остается косной материей.

Глава 2

Когда умер Фауст, или От Слова к Делу-призраку

Жизнь — прекраснейшее изобретение природы, смерть—искусственное средство, чтобы иметь много жизни.

Göte

Эту главу я начну с цитаты, которая поможет прояснить позиции, иначе вопрос, вынесенный в первую часть заглавия, может показаться странным: я здесь не касаюсь истории литературы о Фаусте, и прежде всего, хотя, казалось бы, здесь ей и место, средневековой литературы о Фаусте, ибо моя задача — не историко-филологическая, а философско-культурологическая. «В каждый данный период за кажущимся единообразием парадного фасада культуры исследователь может выделить в ней разные пласты, в частности хронологически более древние. В этом состоял смысл того обращения к символике «неофициальной» (термин ранних работ М.М.Бахтина), в том числе карнавальной культурной традиции, включающей и переосмысленные черты значительно более ранних форм, которым объединяются (при всех различиях между ними) многие авторы лучших работ по истории культуры и литературы, выполненных у нас в 30-е и 40-е годы. Достаточно назвать, кроме... М.М.Бахтина, В.Я.Проппа, О.М.Фрейденберг, также С.М.Эйзенштейна и Л.С.Выготского. Всех наших ученых, входивших в эту плеяду, объединяло понимание народной... культуры как арсенала творческих возможностей, из которого черпали и которым вдохновлялись все крупнейшие писатели. Очень отчетливо ту же мысль во многих своих записях об античной и новой литературе проводил академик В.И.Вернадский. Этим отношением к народному, в частности, фольклорному, наследию проникнута и вся литература века. Приведу только один пример оценки народной культуры в науке нашего времени, который покажет, как много здесь нас еще ожидает нового. Что *предпочест* в той литературной традиции, которая связана с образом Фауста, — народную книгу о Фаусте, гетевского Фауста, вариации на фаустовскую тему в литературе XX века — у Томаса Манна и Поля Валери? Послушаем ответ, данный одним из наших крупнейших ученых, физиком академиком С.И.Вавиловым: «Гетевский Фауст не настоящий. Он изменяет науке. Он бросается в водо-

ворот наслаждений и утрачивает необходимую ученому степень душевного равновесия и «созерцания». Настоящий — это *народный* Фауст, тот фольклорный прототип, который был *использован*, но *искажен* поэтом. Народный Фауст верен своей науке. Он живет и *должен* жить для нее одной» (цит. по кн.: *Левшин Л.В.* Сергей Иванович Вавилов. М., 1975. С. 74-75). Одно из бесспорных достоинств современной культуры — *возможность изменения не только литературных текстов, но и представлений о них.* Это в равной мере приложимо и к литературе, и к литературе о литературе. Мы *одинаково готовы* к расширению (иногда достаточно радикальному) наших знаний о прошлом и к принятию новых решений о том, что именно из прошлого больше всего нужно нашему настоящему и будущему»²³⁵.

То, о чем давным-давно, в Восьмидесятые, говорилось как о новом, сейчас стало почти традицией, которую теперь называют постмодернистской: традицией готовности применения старого инструмента к дверям нового времени, пльвучести текста, необязательности его собственной смысловой нагруженности и пр. Вот, к примеру, выдержка из другой, содержательно очень интересной статьи. «Если мы хотим понять... мотивы [поступка], то имеет смысл обратиться к технической, технологической стороне деятельности ремесленника, ибо она представляется наиболее очищенной от внешних влияний — религиозных, этических и пр.», — писал один исследователь Средневековья²³⁶.

Дело, однако, в том, что в тот период религиозность и этика не были «внешними влияниями», но основными принципами христианской философии. И всякая деятельность была эквивокативна: вместе профанной и сакральной, в зависимости от точки зрения, с какой рассматривается деятельность. Но эквивокативность — не двусмысленность, как то может показаться, если прочитать сказанное Д.Э.Харитоновичем ниже: «если труд растворен в жизни, то все существенное в жизни имеет значение и для труда... И наоборот, изучая трудовые приемы, мы можем узнать нечто новое о духовном мире»²³⁷. Именно подобной двусмысленности всегда пытался избежать средневековый интеллект, чему примером служит философская работа Августина, Боэция, Петра Абеляра, Роджера Бэкона, Фомы Аквинского и пр. Двусмысленность же демонстрирует правоту утверждения Вяч.Вс.Иванова о готовности едва ли не на одной странице радикально расширить наши знания о прошлом и принять дважды новые решения: концепты изменились. Поскольку же текст —

вопреки средневековым представлениям о *воплощении слова* — может быть рассмотрен к тому же как «самодовлеющий, *вне связи с рукотворными операциями*»²³⁸, то есть как невоплощенный, то речь идет не об ограждении себя от возможных ошибок, «навязываемых последующими прочтениями», как советует Вяч.Вс.Иванов, а о возможности любой текст связать с чем угодно и как угодно исследователю, нимало не заботящемуся о его историчности, что, действительно, делает такого рода текст не только необязательным, но и вневременным, что и соответствует замыслу Д.Э.Харитоновича: он рассматривает его как мифологический.

В таком подходе изначально заложена, как пишет Вяч.Вс.Иванов, «ошибка». Рекомендую комментировать текст так, чтобы возможно было «восстановить в какой-то мере его вероятный смысл в то время, когда он был написан»²³⁹, Вяч.Вс.Иванов полагал, что в таком случае смысл станет вопросом, призывающим к ответу новые смыслы, обсуждающим *проблему*, как к тому призывали Делез и Гваттари, с кем действительно связывается новофранцузская философия постмодернизма, но и явно не соглашаясь с той вседозволенностью по отношению к тексту, которая тогда зарождалась. Грамотным комментарием «мы хотим освободить литературное произведение от произвола любых возможных прочтений, всегда оставляя за читателем право быть соавтором и сотолкователем текста, но не его разрушителем»²⁴⁰. Здесь действительно уместно, как считает Вяч.Вс.Иванов, вспомнить слова Пастернака из «Охранной грамоты»: «Предела культуры достигает человек, таящий в себе укрошенного Савонаролу. Неукрошенный Савонарола разрушает ее».

Напомнив об одной из давних работ нашего соотечественника, я лишь хотела обратить внимание на то, что постмодернизм никогда не обходил нас стороной, он не явился плодом Девяностых, как Афина из головы Зевса. И что из того, что это направление не называлось постмодернизмом: читатель доходчив, и ему не надо указывать на него пальцем, как на аристотелеву первую сущность. Когда сам Вяч.Вс.Иванов приводит слова С.И.Вавилова о настоящем и ненастоящем Фаусте, об искаженности поэтом фольклорного прототипа, он вступает в противоречие с самим собой. Ибо поэт ничего не может исказить, если он поэт. Он рождает новое произведение со своей поэтикой и не должен ориентироваться на фольклорный образец, тем более не должен запрещать герою от чего-то отказываться, если не хочет разрушить поэтическую логику, а заодно и проблему. Только на этой осно-

ве о нем можно говорить. Заинтересованность же С.И.Вавилова в том, чтобы кто-то чему-то не изменял (хотя сама жизнь есть постоянная измена), коренится в иной плоскости, нежели культуроведческая: в вере в безусловную истинность науки, с одной стороны, и в озабоченности растленной жизнью научной элиты его времени (прежде всего естественнонаучной, оглядывающейся на элиту партийную), которая, конечно, науку не предает, но это единственное, что ей оставалось делать.

Потому здесь речь пойдет не об истории Фауста, не о сравнении фольклорного Фауста с литературным и историческим (в этом случае пришлось бы исследовать и судьбу знаменитого манихей Фауста-Фавста, который по-человечески очень нравился Августину), а именно о персонаже уникального, уже потому ничего не искажившего, *произведения* Гете, которое стало, благодаря переводам, фактом российской культуры. Именно потому я буду ссылаться только на переводы А.Фета²⁴¹, Н.Холодковского и Б.Пастернака²⁴². Благо что прекрасный анализ немецкого текста сделан в «Размышлениях при чтении «Фауста»» А.А.Мейером²⁴³. Более того, речь пойдет о персонаже, «застигнутом» в весьма важный момент — момент смерти, или преобразования.

Потому-то вопрос, вынесенный в заголовок, поначалу и может показаться странным. Ведь всякий, полностью прочитавший трагедию Гете знает: Фауст умер в конце второй части, при строительстве плотины, после монолога о грядущем великом счастье человечества, которое принесет с собою развитие науки и техники.

Я целый край создам обширный, новый,
И пусть миллионы здесь людей живут,
Всю жизнь в виду опасности суровой,
Надеясь лишь на свой свободный труд...
Я предан этой мысли! Жизни годы
Прошли недаром; ясен предо мной
Конечный вывод мудрости земной:
Лишь тот достоин жизни и свободы,
Кто каждый день идет за них на бой!..
Тогда сказал бы я: мгновенье,
Прекрасно ты, продлись, постой!
И не смело б веков теченье
Следа, оставленного мной!

В *предчувствии* минуты дивной той
Я высший миг *теперь* вкушаю свой

(пер. Н.Холодковского, с. 527. Курсив всюду мой)

Эта картина не была бы утопично-фантастичной, если бы все происходящее в тот момент с Фаустом сложилось в XIX или XX вв. Но действие второй части «Фауста» разворачивается в Античности, в прошедшей культуре, где живут мифологические Менелай и Елена, Филемон и Бавкида. Там Фауст с его представлениями о жизни, понятой не как исполнение судьбы, а как борьба, и Мефистофель с его представлениями о времени как миге преобразования («прошло и не было — равны между собой»²⁴⁴ — инородны. Они — из Нового времени. От синтеза Античности и Нового времени (брака и Елены и Фауста) рождается быстрокрылый Эвфорион, похожий на Икара и Байрона вместе и гибнущий в состоянии приподнятого настроения, беспечности, не соответствующей, как пишет словарь, «объективным условиям», то есть от эйфории, разом разрушив союз реальности и вымысла, заставив, однако, именно этот вымысел признать причинной реальности — Елена гибнет, а с нею и древний мир, отмщенный ее гибелью.

Фауст — Гете, влюбленный в Древнюю Грецию, оставшись в прошлом (в произведении), как бы воплотив в нем свою мечту, грезит о нем как о будущем, переживая его как реальность сегодняшнего дня («в предчувствии минуты дивной той я высший миг теперь вкушаю свой»). Его время текло в прошлое, которого нет, но в отличие от понимания времени у Августина, где оно также текло из будущего в прошлое, которое *есть* в качестве начала времени, у Гете же это прошлое — сон, мечта (Фауст спит и грезит). Оно обречено на поражение. Образом такого поражения у Гете может быть назван Линкей, тот самый Линкей, которого Гильом из Шампо призывал на помощь, чтобы внимательно рассмотреть таинства веры. У Гильома он — символ зоркости, способствующей озарению, у Гете — символ зоркости, пределом которой является мрак и гибель. Увидев Елену Прекрасную (по Фету, «ждал я утра, как известно, // Чтоб с востока рассвело, // Но нежданно и чудесно // Солнце с юга вдруг взошло», с. 272), Линкей, *страж на башне*, «был ослеплен» «красотой ее могучей») Линкей, можно сказать, метафора зоркости и слепоты, соединяющая два параллельных и, казалось бы, несоединимых мира, то есть соединяющая оксюморонно, без причинно-следственных связей, а единственно на основании онтологической идеи Красоты.

Произведение есть сгусток энергии времен, это своего рода окно в вечность, о чем мы говорили в предыдущей главе. И если это сгусток энергии времени, то разрушить его логически нет возможности, оно обязательно.

Фауст как бы забывает, что такое ощущение бытия (где настоящее есть предчувствие, воображение, то есть одна из способностей души, элиминировавшая память и способность суждения) несовместимо с античной идеей акме — расцвета в одном миге настоящего (синтезировавшего память, суждение и воображение) всех данных человеку возможностей. Именно здесь и проходит граница фаустовского и гомеровско-софокловского древнего мира. Стремясь всеми силами к гармонической жизни, идеал которой дала Греция, Фауст с тою же стремительностью ее разрушает, так как представляет настоящее не сопряженностью времен, а лишь ступенькой в будущее, и опирается не на судьбу — центральное понятие античной трагедии, — даже не на божественное, а на человеческое в человеке, рациональное, деловое, которое, по сути, оказывается эфемерным. В то время как лемуры роют ему могилу, он произносит монолог во славу Дела, думая, что слышит шум воды в плотине:

Слепец, кто гордо носится с мечтами,
Кто ищет равных нам за облаками!
Стань твердо здесь — и вокруг следи за всем:
Для дельного и этот мир не нем.
Что пользы в вечность воспарять мечтою!
Что знаем мы, то можно взять рукою...

(Пер. Холодковского, с. 525)

Сдвиг значения в данном случае обеспечен не только метонимией (рытье могилы в качестве крупного плана), но и иронией и метафорой. Потому в одном литературном пространстве одновременно существуют несколько рядов, создающих смысловую парадоксальность. Метонимия (синекдоха) не разрушает связности повествования, а метафора (могила как вечность) вводит параллельный ряд явлений, непосредственно не связанных друг с другом, только по определенной смежности.

Деловитость задана изначально, о ней говорится еще в «Прологе на небе»:

Слаб человек: на труд идет не смело,
Сейчас готов лелеять плоть свою;
Вот я ему спутника даю,
Который бы, как черт, дразнил его на дело.

(Пер. Фета, ч. 1, с. 31)

Дело — дух цивилизации Нового времени. Введенное как принцип в Средневековье или в Античность, это понятие мгновенно производит трансфигурацию и Античности, и Средневековья, делая их метафорами самих себя, фигурами или объектами, позволяющими мыслить о них.

That, *дело*, (в переводе Б. Пастернака и А.Фета), или, как однажды перевел Фет, *подвиг*? пародийно-иронически заместили Слово, по которому, как считалось в Средневековье, откуда родом бес Мефистофель был сотворен мир. В переводе Фета прекрасно выражены три смены принципов мышления о творении. Размышляя о необходимости перевода «святого оригинала», Писания, на «речь родную», он говорит:

Написано «В начале было слово».
Вот я и стал! Как продолжать мне снова?
Могу ли слову я воздать такую честь?—

иронически спрашивает Фауст. И продолжает:

Иначе нужно перевести!
Коль верно озарен исход тяжелых дум,
То здесь написано: «В начале был лишь ум»...

Снова заминка, замедленность мысли:

Ум — та ли власть, что все, подвинув, сотворила?
Поставлю я: «была в начале сила».

Но вот фиксация самого момента творчества, озарения:

Но в миг, как собралась писать рука моя,
Предчувствую, что все не кончу этим я.
Вдруг вижу свет! Мне дух глаза открыл!
И я пишу: « В начале *подвиг* был».

(Пер. Фета, ч.1, с.82)

Фет словно бы почувствовал несообразие идеи Дела, интерпретировав That в средневековом духе. И это сместило смысл трагедии. Дело — метафора былого, вырожденного, подвижничества, предполагавшего профанность и святость в их эквивокативной сущности, а подвиг — метафора дела. Но в момент переакцентирования выражения (когда дело преобразуется в подвиг) метафора переходит в метонимию, показывая рождение новой мысли крупным планом, композиционно выделяя самое важное и нужное. Метафора соединяет две разных предметных области: нововременное дело отсылает к средневековому подвижничеству, кото-

рые пока, в данный момент времени, не связаны друг с другом (Фауст *еще не знает* о своих будущих путешествиях во времени). Более того, «дело» в качестве метафоры «подвига» не допускает логической инверсии: можно сказать, что дело — подвиг, но нельзя сказать, что подвиг — это дело, поскольку смысл подвига шире нововременной идеи дела. Крупный же план метонимии позволяет связать оба этих (одновременно известных, поскольку речь идет о факте Священного писания, и предчувствуемых как одновременные, параллельные) мира, допуская вместе и логическое обращение, когда и подвиг — дело, и дело — подвиг, ибо сакральное предполагает профанное, а профанное — сакральное.

Однако речь в этом фрагменте идет не только о *метафорическо-метонимических*, то есть «*тропических*», *преобразованиях*: факт словесного происхождения мира *логически* (мы наблюдаем за рождением мысли) превозмогается идеей дела-подвига, где именно имя «подвиг» позволяет осуществить *перенос* со «слова» на «дело», поскольку именно оно эквивокативно связано с тем и другим по смежности (см. выше определение метафоры и метонимии). Здесь и происходит схождение, или конципирование, тропов и логики. Этот *тропологический* ход рассуждения *уже*, то есть *интенционально*, предполагает (хотя Фауст *еще не знает*), что речь идет и о разных культурах, и о культурах, подчиненных, адаптированных и определенным образом переведенных в смыслы «последней» культуры.

Авторский замысел прожить несколько жизней, то есть *разных* жизней *разных культур*, неминуемо сталкивается с необходимостью полностью прожить хотя бы одну-единственную (с определенным арсеналом наработанных *цивилизацией* средств, прежде всего свернутых в ментальности, в логических понятиях), то есть умереть.

Славословие деятельности («О деятельный дух, как близок я тебе», «В начале было дело!») как первоосновы жизни пронизывает трагедию от начала до конца; этот принцип необходим для очищения души («кто жил, трудясь, стремясь весь век, — достоин искупленья»), для проявления «конечной сущности» героя: в своем «смиренном стремленьи» (по версии второй части) Фауст уравнивается со своим нелюбимым учеником, казалось бы, своим антиподом, — Вагнером.

С Вагнером?

Именно так.

Вагнер — фигура загадочная, не до конца ясная. Ведь именно он — скучный, докучливый педант (Фет в примечаниях к переводу называет его «тупоумным»), чего, однако, нет в самом

перевод), по-муравьиному, в поте лица трудившийся на поприще науки. Вагнер, может быть, не меньшая проблема для Гете, чем сам Фауст. На мой взгляд, они составляют то единство, которое я выразила бы как «счастливый каретник», переводя и соединив имена Фауста (по-латыни *faustus* — счастливый) и Вагнера (по-немецки *Wagenbauer* — каретных дел мастер). Вагнер незримо — пунктирно — присутствует на всем пространстве трагедии, появляясь в узловых ее ситуациях. Одна из таких ситуаций — *сотворение* Вагнером Гомункула, искусственного человечка, о котором мечтали алхимики со времен Парацельса, в реторте, которая, конечно же, является его каретой, поскольку он в ней таскается в разные части света (сам Вагнер, конечно же, обрадованный каретник, на него свалилось счастье Фауста). Это сотворение, разумеется, — параллель к *рождению* Эвфориона. И именно в сценах с Вагнером Гете высказывает важные мысли о природе творчества: «*искусственное же* (а кто Гомункул? — *С.Н.*) *требует пространства // закрытого*»²⁴⁵, о зависимости автора от своего творения, о независимости Художника от сопутствующих ему литературных направлений (вспомним иронию гомункула над Мефистофелем: «Ведь вам, по части призраков, покуда // Один лишь мир романтики знаком. // Но если поразмыслить, отчего же // В классическом не быть им мире тоже?»²⁴⁶). Главное же в том, что человек, рожденный или сотворенный, может стать человеком, только пройдя искусство, в которое преобразуется все человеческое знание, философия прежде всего.

Ибо — повторим вопрос — кто такой Гомункул? Дитя, рожденное в реторте-кажете, сразу же захотевшее «сейчас же за работу». Он не отвечает на вопросы «папеньки» Вагнера, каретного мастера, о «загадке» слияния тела с душой, но, обнаружив лежащего за дверью лаборатории распростертого (во сне? в мечтании?) Фауста тотчас же, не покидая реторты, поскольку искусственное требует закрытого пространства (как при этом понятен Пушкин, мающийся по свету то в кибитке, то в карете), озовывает его видения:

Прекрасный вид! У влаги
Прозрачной, в роще, жены мечут платья.
Прелестны все! А вот теперь все наги:
Но между них одну бы мог признать я
Хоть героиней, если не богиней...
Она глядит так женственно надменно,

Что лебедь-царь к ногам ее смиренно
Приник. — Ее объемлет он колена. —
Но вдруг туман встает волной,
И уж за дымкою густой
Сокрылась сладостная сцена

(Пер. Фета, с.134 — 135)

Эвфорион — с одной стороны, дитя Елены и Фауста, который совершил свое культурное путешествие в Античность, и Гомункул — произведение научного разума Вагнера, ученого, точь-в-точь как Фауст, и даже — к моменту сотворения Гомункула — «один он с кафедры сияет; // Как Петр ключом он обладает, // ...Уж имя Фауста забывают, // А все открыто им одним» (пер. Фета, с. 119). И Эвфорион и Гомункул знаменуют разные идеи произведения.

Первый — лирический поэт (Пушкин, пересаживающийся из закрытой кареты на коня, телегу или шагающий пешком), «в котором нежный строй мелодий вечно // разливается по членам» (Фет, с. 294). Смысл поэзии — отрываться от земли. Этот «бескрылый гений» «по земле там скачет твердой; но земля его обратно // Вверх подбрасывает сильно» (Фет, с. 293). С одной стороны, Эвфорион рожден людьми, он телесен, как метафорический союз Красоты и Ума, с другой, он — сон (Фетовские Елена и Фауст недоумевают: «Иль союз наш сон один?», с. 309), а удел сна — умирать, не оставив плотских следов. Да, собственно, и телесность его воображаемая. Надо напомнить, что вся история с Гомункулом и Эвфорионом разворачивается после «рыцарско-средневекового» романа Фауста с Маргаритой. Вторая часть трагедии начинается с того, что Фауст, как гласит ремарка, «распростерт на цветущей мураве в поисках сна». Все, что произошло с ним после, случилось в мареве сна: в некоем императорском дворце словно бы разыгрывается представление под названием «Похищение Елены»; во время его раздается (опять же, судя по ремарке) «взрыв, Фауст падает». Очнулся он мужем Елены.

«Смерть дается для того, чтобы иметь много жизней».

Так что Эвфорион — плоть, метафора, даже метафоризация метафоры, поскольку перед нами — воображаемая плоть. И когда Эвфорион бросается навстречу «смертному стону», речь идет о смерти сна. Сон как произведение сознания бестелесен. Потому, когда взлетевший на воздух Эвфорион падает, как гласит ремарка, к ногам родителей, «его телесное тотчас исчезает, на земле остав-

ся только мантия и лира». Следом за ним исчезает, как дым, и Елена («телесное исчезает, платье и покрывало остается в руках Фауста»), а затем облака поднимают и уносят самого Фауста.

Что в сухом остатке? Лира. Она и знак поэзии, и метафора поэзии («я лирой пробуждал»), она и часть целого, и само целое. Это — чистый, лишенный кожи, жар поэзии, чистое, лишенное воли, безболезненное художественное созерцание, лишенное нравственного поучения, но содержащее поучение эстетическое. Это, кстати, единственное, чем желает овладеть Елена, оказавшаяся с Фаустом в Аркадии. Линкей, бросивший к ее ногам накопленные богатства, поражает Елену рифмами. Фауст объясняет ей «песнь» сердечностью, или, по Фету, «внутренней симпатией говорящего» (с. LXXIII).

Переводчик «Фауста» поэт Фет рассматривает историю брака Фауста и Елены и жизни и гибели Эвфориона в трагедии как критику со стороны Гете эстетической концепции Гегеля, и сам, одним из первых, начав критику классического разума. «По Гегелю, — пишет он, — всякая действительность есть лишь действительность понятия. Все существующее истинно и значительно лишь в силу своей логичности... На всякий предмет или явление должно смотреть лишь как на одно из звеньев в идеальной цепи саморазвивающегося понятия... говоря языком самого Гегеля, всякий предмет имеет истину лишь как логический момент». Однако, возражает Фет, хотя «искусство, как и все другое, имеет свои логические рамки (и мы показали логику мышления в одном из главных монологов Фауста. — С.Н.) ...и... все продукты многовекового художественного творчества могут быть уловлены сетью Гегелевской диалектики, но только для того, чтобы свободно пройти чрез широкие петли логических категорий в открытое море действительной жизни и поэзии, оставляя в руках умозрительного философа все ту же пустую диалектическую сеть. Говоря без аллегорий, философия искусства Гегеля не захватывает своего предмета в его собственном художественном содержании. Эта философия исходит из общей идеи; но такая идея именно как общая не имеет еще сама по себе никакого художественного значения. Вся *художественность* и красота произведения заключается не в самой идее, а в ее воплощении, в виде индивидуального осязательного образа. Между тем такой образ, как частное явление, с логической точки зрения есть нечто несущественное и случайное и, согласно Гегелевой философии, не имеет истины и безусловного значения, истина оста-

ется здесь за общей идеей, то есть за тем, что само по себе не представляет ничего художественного и имеет лишь логическое значение. Таким образом, здесь красота и истина не совпадают, так что по Гегелю выходит, что в произведении искусства то, что истинно — не художественно, а что художественно, то — не истинно» (с. IX-XI).

Речь, однако, идет не о всеобщелогической точке зрения, а о *нововременной*, ибо выше говорилось о тождестве истины и красоты в Средневековье. Сам Фет считает наиболее верной относительно искусства позицию А.Шопенгауэра (он был переводчиком его сочинений), «в котором не только указан естественный источник эстетического чувства, но и границы, которых по своей природе фактическое его проявление преступать не может и не должно» (с. XIII), в котором мы «хоть на мгновение свободны от назойливого напора воли» (с. XX).

Мы еще вернемся к этой позиции. Сейчас же важно подчеркнуть, как полагает Фет, что произведение искусства сродни идее Платона, выраженной не через абстракцию, а в некоей видимой форме (ср. с идеей произведения Тертуллиана), ничего общего с понятием не имеющей, ибо понятие легко «подсовывается естественнонаучной или исторической критикой под предметы их изучения» (с. XXIII). Такое понятие, по Фету, есть изобретение людей. Идея же, тождественная вещи, проявляется в каждом предмете, задача искусства — выразить ее наиболее непосредственным образом. Не верное подражание природе — смысл произведения искусства, а совпадение нашего представления или понятия о вещи с самой вещью. «В одном взгляде на кабана совмещаются все настоящие и будущие о нем суждения, и лишь потому, что художнику удалось вызвать из мрамора, так сказать, наикабаннейшего из всех кабанов» (с. XXV).

Рассуждение Фета здесь совпадает с рассуждением Гильберта Порретанского, правда, говорящего не о платоновой идее, а о внутренней реальности понятия, что не есть Платонова идея. Но суть даже не в этом, а в возможности конципировать («схватить») сущность вещи и показать таким образом способ ее явленности. Ибо «истинность («реальность») искусства не есть безусловная верность будничной действительности», она реальна потому, что, обретя «кожу» (мрамор для скульптуры) долгое время сохраняет эту реальность. Следующее рассуждение Фета, которое он также сопоставляет с Платоновой идеей, имеет мой взгляд, отношение не к Платону, а к следствию, связанно-

му с Божественным творением мира, подтвержденному ссылкой на Августина. «Мы видим красивую, вполне реальную руку; та же рука, совершенно измененная под микроскопом, никак не менее реальна, но, изваянная из мрамора, она преимущественно перед первыми двумя видами заслуживает название реальной, так как способна сохранить эту реальность тысячелетия, когда от первых не останется следа». Речь здесь скорее идет не о Платоновой идее, а о переносе-трансляции или перестановке-трансумпции представления о вещи из одного вида познания, каковым является наглядность, в другой, оптически гиперболизированный. Это скорее, разные способы концептуализации одной и той же сотворенной вещи. Средневековая философия, однако, во время Фета была не в чести, но поэтическая интуиция подсказывала верное толкование. Речь идет не о вечной идее, а всего лишь о долговременной, а идея творения по разумному слову, способному принимать разнообразные виды-фигуры, подтверждается Фетом цитатой из Августина: «Растения предлагают нашим чувственным ощущениям различные свои формы, которыми так прекрасно видимое устройство этого мира, как бы желая, по-видимому, за невозможностью познавать, быть познаваемым» (с. XXV). И здесь речь идет о переносах — перестановках, о способе познания Бога через иерархически организованный мир, через идею концепта, о чем пишет и Фет, полагавший эту идею принадлежащей Платону. Но это и было то, что я называла адаптацией средневековых идей или к Античности, или к Новому времени. Впрочем, практика закрывать Средневековые принадлежит гораздо более раннему времени: платоником называл Августина Николай Кузанский в XV в.

Сны Фауста, которые в одной из статей я назвала «культурными снами Гете»²⁴⁷, ибо каждый сон — это новое личностное побуждение Фауста, его горизонты, в которых человек только и есть личность, Фет связывает с «понятием *верности* по отношению к миру действительности и к миру искусства. Припомнив, что художник представляет нам не сырой сколок с действительности, а ее отражение в его собственном волшебном фонаре, мы перестанем удивляться, что изображаемая им действительность нередко является действительностью только сна. Кто же имеет право возбранить спящему или мечтающему человеку видеть те или другие сны? Правило Горация касательно несочетания разнородных членов (что есть оксюморон. — *С.Н.*) в *смешное* целое относится именно к тому, что перед художником не

было определенной вещи, и он созерцание ищет заменить механическим богатством форм. В противном случае поучение обращалось бы против самого Горация, у которого химеры, трехглавый цербер и всевозможные превращения на каждом шагу. Если так трудно уловить идею будничных образов, то какая сила творчества нужна для правдивого изображения фантастических явлений и превращений тысячи и одной ночи и сказок Гофмана?» (с. XXVI — XXVII).

Главная мысль Фета заключается в том, что в основании творчества лежит созерцание полноты, возможное при определенном состоянии души, что и Августин и Фет называют один «выходом», другой «исходом из самого себя» (с. XXI). Любопытно, что считающий себя платоником Фет постоянно использует христианскую терминологию, однако у христианского философа Августина это выход в мистическое созерцание, требующее логической работы (и уже потому ничего общего не имеющее с той серенькой мистикой экзальтированных людей, не дающих себе труда озадачить познавательным трудом свою душу), а у Фета — в поэтическое, для которого логическая работа — дело столь же необходимое, как и у Августина, и подчиненное. «Когда прирожденный художник в силу известных соображений и решается насиловать природу своего дела, начиная его не с созерцания, а с головной мысли, то зрелище выходит истинно поучительное. Личная головная мысль, способная произвести лишь мертворожденное, так и остается в одном заглавии, а сила творчества, овладев художником, ведет его своим путем, которым наглядно опровергается мысль заглавия» (с. XXXI). Фет полагает, что образное созерцание, являясь началом творчества, *вызывает* логическое. Но его собственная поэтическая мысль, его перевод «Фауста» и соответственно того монолога, где Фауст размышляет о начале мира (по слову ли, силе или подвигу) свидетельствует о принципе мысле-образности, о первичной нераздельности слова, которое дифференцируется лишь в зависимости от направления логического внимания, что и есть тропология как единство метафорического, метонимического, иронического и пр. с логическим. К тому же и сам Фет не избежал «личной головной мысли», ибо его отрицание воли сталкивается с удивительным при таком отношении к искусству любовным отношением к образу Эвфориона, который проявлял именно чуда жесткости воли:

Волоку я эту крошку,
Чтоб насильно насладиться...
Целовать таких люблю:
Силу воли проявлю.

(Пер. Фета, с.304).

Неявно, подспудно исход средневековой мысли воздействовал на поэта, изнутри вмешиваясь в его мысль.

Но вот Гомункул — он не лирик, он ученого рода, но и он приник к творчеству. И как знающий толк в научении искусству тотчас направляется к началу: из романтики в классику, чтобы пройти полный путь созидания и воплощения. Само это творческое желание Гомункула, называвшего черта братом, вполне доступно Мефистофелю, присутствовавшему при его родах, поскольку он *средневековый* черт и ему «противны... античные собратья» (Фет, с. 137). «Сам уж возникай», — советует он Гомункулу, когда тот, позже, уже в Греции встретил философов Анаксагора и Фалеса, каждый из которых влек его для воплощения в свою стихию, в огонь или в воду, и с которыми он не желает расстаться, полагая, что «они уж верно знают жизнь земную.// От них узнаю без сомненья, // Какого мне держаться направленья» (Фет, с. 189). Но подчеркнув средневековость беса, Гете тем самым дифференцирует культуры Античности и Средневековья, отрицая средневековую идею адаптирования греко-римских древностей христианству. Культуре придается самостоятельный статус, отличающий ее от религиозности, подчиняющий ее своим целям или попросту, если вспомнить идеи Амвросия Медиоланского²⁴⁸, элиминирующей ее.

Гомункул, вспомнив, что день его рождения совпадает с Вальпургиевой ночью, уносится туда, забрав с собою Фауста. Именно в ночь преображений он не только воплощается сам, помогает найти Елену Фаусту, который вызывает его изумление, большее, чем чудо, которое совершил его отец Вагнер, «замешав» его в реторте (обращенность к другому, не к роду, настаивал Августин, — свидетельство изначально личного существования любого, образованного искусством), но что важнее — *не узнает* цели своих стремлений — прекрасной Греции, что свидетельствует о несовпадении вещи и мысли о вещи, а главное о том, что реальность — всегда троп, всегда, говоря постмодернистскими словами, симулякр.

Я все ношусь, и все мне жутко,
Все хочется возникнуть мне вполне,

Свое стекло разбить я порываюсь,
Но в то, что виделось мне,
Вступить никак я не решаюсь...

(Пер. Фета, с.189)

В отличие от Эвфориона цель Гомункула — не битва, а достижение совершенства, с которым он связывает стремления Фауста.

Оставь людей, коль вздорить им охота;
Им защищаться предоставь самим
С младенчества; так будет и с большим.
Тут весь вопрос, как исцелить его-то?

(Пер. Фета, с.138)

Достижение совершенства — это и есть исцеление. Если желание Эвфориона — освобождение (в том числе и от родительских уз), то желание Гомункула (этого недоделка, недочеловека) осознанно направлено на другого, исцеление которого тождественно его собственному вочеловечению, что есть собственно культурная задача. Если телесный (в воображении или в действительности — для поэзии, как пишет Фет, это неважно) Эвфорион — чистая поэзия, жар, стремящийся к бестелесности, то оформленный каретной склянкой Гомункул — та кожа, что ловит жар, создавая произведение, стремящаяся к воплощению, которое возможно при полноте познания, когда будут расставлены точки над *i*. «Я, — говорит Гомункул, — постранствую по свету, // Быть может, точку отыщу над *i*» (Фет, с. 139). Свою точку он во всяком случае нашел. Оказавшись у ног Галатеи, которая, подобно Венере, была символом красоты, Гомункул воплощается силою культурной идеи. Реторта разбивается, огонь, помещенный в ней, проливается в море. Можно сказать, как это сделал Фет, что это знаменует эротическое слияние огня и воды, Анаксагора и Фалеса, а можно сказать и так: Гомункул подхватил в свою склянку жар, оставшийся от Эвфориона, этот жар-свет, восхитившись Галатеей, возбуждается и вырывается из реторты, а соприкоснувшись с водой, как с кожей, *производится* в некую фигуру, которая поднимается по ступеням трона Красоты, очень напоминающим «одесскую лестницу» метонимии.

Эвфорион и Гомункул — взаимодополнительны друг другу, и без этой взаимодополнительности немислим новый образ культуры. Они накладываются один на другой — реальность и вымысел, воображение и рациональный проект, Наука и Поэзия.

Хотя замыслен Гомункул как творение Мефистофеля, посмеявшегося над Вагнером и засадившего Гомункула в реторту, считая, что он зародился в душе Фауста, но что нам до того! Ведь бесы есть в любом творении, и Вагнер не знает замысла беса, когда позволил ему шастать в лаборатории, зато как ремесленный мастер точно знает, как делать карету. К тому же и к нему можно адресовать слова, сказанные одним из его учеников: «Коль захочу, так черт не смеет быть» (Фет, с. 126), тем более что сам бес оказался зависим от собственной креатуры. Сотворив Гомункула алхимической мыслью²⁴⁹, объявив «вздором» обыденный способ рождения, Вагнер в этом смысле сравнился с Мастером — Богом Отцом. Даже если мысль Гете в *тот* момент (в момент замысла «Фауста») была посрамление «тупоумного» Вагнера (тем более что у него был вполне реальный прототип, натурфилософ И.Я.Вагнер), в *этот* момент (в момент исполнения замысла) она выглядит иной, и само сходство имен как бы предупреждает, что это — разные люди с одним именем, это — чистая эквивокация, предполагающая в разные времена разные смыслы.

Вагнер — alter ego Фауста. Хотя путешествие в Средние века совершил Фауст, именно Вагнер — средневековый персонаж, помещенный в Новое время и чувствующий себя в нем неудобно. Можно сказать, что если Фауст совершает путешествие в прошлое, то Вагнер — в будущее: Гете в данном случае подсознательно использует два колеса времени, вращающиеся в разные стороны, созданные Августином. Их карета должна была развалиться. Фауст — своего рода метафора того созерцания, о котором говорил Августин: он вошел в свою научно-алхимическую душу, которая есть метафора Вагнера, и вышел из нее.

Симметричность образов Вагнера и Фауста проявляется в том, что по мере движения трагедии они как бы меняются ролями: вызывающий поначалу неприязнь и насмешку Вагнер к концу становится фигурой сосредоточенно-таинственной, печально-растерянной, даже скорбной. Достаточно вспомнить его трагическое прощание с Гомункулом: как творец он должен дать свободу своему созданию. «Прощай! Мне грустно поневоле!» (Фет, с. 140).

Но разве в отношении Фауста мы в какой-то мере не проделываем обратный путь? «В какой-то мере» — потому что Фауст — фигура, по замыслу Гете, несравненно более широкого масштаба, чем Вагнер... И все же Вагнер вначале («У ворот») сказал то, к чему в конце пришел Фауст: «Повадкам птиц не место в человеке» (Б.Пастернак, с. 437). Слова эти означают не

просто гордое смирение гордого духа. В них выразил себя человек Нового времени, ощутивший необходимость опоры не на судьбу или провидение, а на самого себя.

Посмотрим, как эта мысль проведена в первой части трагедии. Вначале мы видим вполне реальную обстановку XVI—XVII вв., реальные вещи, лица, тонко и кропотливо выписанные предметы быта. Фауст — алхимик, ученый, врач — вполне в своей среде: возле горожан и крестьян, близ учеников. Он здесь свой человек. И муки его—очень «нововременные»: муки критицизма и сомнения. Если в Средневековье человек сознавал себя и богом и тварью вместе, и всемогущим и ничтожным, то здесь — в этом трагизм сознания — равновесие исчезло. Перед Фаустом разверзается бездна немощи. Опирающийся только на самого себя, он оказывается перед фактом: чем больше он познает, тем больше непознанного, чем больше осознает, тем больше неосознанного.

В любом наряде буду я по праву,—

возражает Фауст Мефистофелю, предложившему ему преобразиться в юношу,—

Тоску существованья сознавать.
Я слишком стар, чтоб знать одни забавы,
И слишком юн, чтоб вовсе не желать...

(Заметим в скобках, что вряд ли правы те, кто считает Фауста начала трагедии стариком. Некоторые современные Гете-вюры изображали его человеком среднего возраста, равно готовым к жизни и смерти).

Я утром просыпаюсь с содроганьем
И чуть не плачу, зная, наперед,
Что день пройдет, глухой к моим желаньям,
И в исполненье их не приведет.
Намек на чувство, если он заметен,
Недопустим и дерзок чересчур:
Злословье все покроет грязью сплетен
И тысячью своих карикатур.

(Пер. Б.Пастернака, с. 443)

Только в Новое время, когда человек (вспомним романтиков) разуверился в идее прогресса, проникся «космическим пессимизмом», находился в полном разладе с действительностью, потеряв смысл жизни, можно было взять в руки чашу с ядом,

как это делает Фауст. Только в эту эпоху человек, оказавшийся между безднами прошлого и будущего без опоры на рай или ад, мог поставить перед собой новую проблему самоубийства. В античности, где, по словам Диодора, самоубийство считалось «деянием, приличным герою», и где мечи были даны для того, чтобы никто не был рабом, оно было последним, завершающим жестом великой жизни великого мужа. В Средневековье человек, считавший, что его жизнь принадлежит творцу, не мог распоряжаться ею по своему усмотрению. В Новое время человек впервые сам, без мойр и богов, начинает плести нить жизни, прерывая ее по собственному желанию.

Бутыл с заветной жидкостью густою,
Тянусь с благоговеньем за тобою!
В тебе я чту венец исканий наш.
Из сонных трав настоящая гуша,
Смертельной силою, тебе присущей,
Сегодня своего творца уважь!..
Достоин ли ты, червь, так вознестись?
Спиною к солнцу стань без сожаленья,
С земным существованьем распростись...

Это второй монолог Фауста.

Пожалуй-ка, наследственная чара
И ты на свет из старого футляра.
Я много лет тебя не вынимал...
Сейчас сказать я речи не успею,
Напиток этот действует скорее,
И медленней струя его течет.
Он дело рук моих, моя затея,
И я произношу душою всею
Заздравный тост за солнечный восход.
(подносит бокал к губам)

(Пер. Пастернака, с.432)

Это очень важная ремарка Гете: «подносит бокал к губам». Ремарки у Гете не просто поясняют действие, они выполняют роль невидимого руководителя действия, *напоминая* о кукольном происхождении пьесы, будучи своего рода вторым планом, *субъектом логики*, по отношению к которому все происходящее на первом плане есть *логический субъект*. Но их действия относительно друг друга не симметричны. Так, ремарку «подносит бокал к гу-

бам» сопровождается другая ремарка: «Звон колоколов и хоровое пение». Один логический угол зрения таков: Фауст отставляет от губ чару, что соответствует следующему за ремаркой тексту.

Что так жужжит, какой веселый звон
От уст моих вдруг чару отрывает?

(Пер. Фета, ч.1, с.54)

Другой же логический аспект: Фауст выпивает чашу, поскольку ремарка *метонимически намекает* на это действие, но коль скоро (согласно другой ремарке) колокольный звон сообщает о пасхе, о воскресении Христа («Христос воскрес!» — поет хор ангелов), то отставление чаши от губ приобретает другой смысл: чаша отрывается от уст, потому что Фауст умирает, но тотчас воскресает. И этому предположению не мешает пастернаковская фраза, что светлое воскресенье «с собой покончить ныне не дало» (с. 433), ибо смысл светлого воскресенья — в воскресении.

Тогда-то и возникает вопрос: а действительно ли смерть Фауста наступила в конце второй части, а не в начале первой? Не является ли вторая смерть подтверждением первой? Не есть ли это тот миг, за который проживается жизнь и открываются все неиспользованные возможности жизни? Ведь с момента, когда Фауст «подносит бокал к губам», с момента, который сопровождается благовестом, пасхальным звоном, возвещающим воскресение или новое рождение, начинаются фантазмагория Фауста, его чудесные превращения и не менее чудесные приключения и путешествия во времени. Это предположение сопрягается с мыслью А.А.Мейера о том, что с момента, когда Фауст отрекся от Слова во имя Дела, реальность должна перестать быть реальностью и превратиться в **признак**... Реальность без своего подлинного начала, без Слова, уже не реальность, а **тьень, мираж, майя**²⁵⁰. Эти приключения Фауста, ощутившего свое богоравенство, заместившего собою бога, его тяга к «бесконечному», к универсальному идеалу, сопровождающаяся раскованностью духа (атрибуты романтизма), и деловитостью, и техницизмом (атрибуты Просвещения), — разве это та «реальная» жизнь героя (перевод Священного писания, недовольство скукой научных занятий, встреча с крестьянами, разговор с Вагнером), данная в начале трагедии? Скорее это проверка его в иных сферах, в других культурах — прошлых и будущих (Средневековье, Античность, Новейшее время — он помещался туда, будучи во сне, это были три его сна), — куда он попадал волею художника Гете и с которыми ведется непрерывный диалог.

Смерть оказалась искусственным средством, чтобы иметь много жизни...

Заметим только, что здесь имеются в виду не мистика, не таинственные приключения души в загробном мире, а множество *культурных* жизней, в которые автор помещает своего героя, заставляя его пройти через различные этапы формирования личности (средневековый, античный...), проиграть различные варианты поступков и действий (история с Маргаритой, Еленой), осознать эти этапы как самостоятельное бытие и выработать свой особый, отличный от других путь личностного становления.

Второй монолог Фауста — завязка и развязка трагедии, ее верстовой столб: направо пойдешь — коня погубишь, налево — голову сложишь. Вот тут-то Мефистофель (он появляется почти сразу) и открывает перед Фаустом — в этом и состоит искушение — варианты возможных путей, ставит его на грань прошлого и будущего, соединяя в конце концов все три времени в настоящем, в одном остановленном моменте — «подносит бокал к губам» смыкается со словами «остановись, мгновенье, ты прекрасно».

Фауст молодеет, оборачиваясь в недавнее прошлое, в средние века, и старится, обращаясь к будущему, которое в ключевом повороте, в дали своей, смыкается с еще более далеким прошлым — с Античностью. Отворачиваясь от Нового времени, Фауст возвращается в него же, обогащенный всеми тремя культурами. Он только тогда и стал собственно Фаустом Гете, когда самоопределился, пережив три судьбы...

Он пережил три судьбы в разные эпохи, но нигде не прижился, кроме как в неизвестном будущем, то, что Фет вслед за Шопенгауэром называет пессимизмом. В XX в. эту мысль Гете относительно *истории* повторил Н.А.Бердяев, подчеркнув, что «культура всегда бывала великой неудачей жизни»²⁵¹, полагая, что смысл ее обнаруживается за ее пределами, о чем подробнее мы скажем несколько ниже. Именно неудача (смерть) есть та самая окончательность, которая у Гете, как и у Бердяева, есть доказательство существования иного мира — мира культуры, и в этом ее великое значение. Культура всегда иронична по отношению к себе самой.

Гете очень точно показывает, как сквозь все времена Фауст нес на себе груз собственного времени, на этой грани времен и выявляя собственно себя. В средние века он — безбожник; одного этого достаточно, чтобы ему было в этом времени неуют-

но. Он слишком помнит о себе «нововременном», чтобы с головой окунуться в его быт. Вместе с ним не удерживается и Гете, населяя средневековые современными ему персонажами: издателями, литераторами, естествоиспытателями, философами (Фет подробно расписал, кто есть кто участники Вальпургиевой ночи: сторонники идеи образования земной поверхности от насильственных переворотов, так называемые вулканисты — это сторонники Гумбольдта, упоминание об ивиковых журавлях напоминает Шиллера, насмешка нереид есть подобие насмешки Шеллинга над Крейцером; под «серафическим отцом» имеется в виду Сведенборг; слова Мефистофеля, вновь перенесшего Фауста в его рабочий кабинет во второй части трагедии, о том, что Фауст забыт, а все открыто Вагнером — намек на Фихте, предавшем забвению своего предшественника Рейнгольда) — или персонажами кажущегося ему «будущего в прошедшем»: Прекрасную Елену, во второй части трагедии ставшую его женой, Фауст — в первой части — видит в волшебном зеркале («Кто этот облик неземной // Волшебным зеркалом наводит? Судьба ль увидится мне с ней» — Пастернак, с. 456-457).

Образ Елены — известный, но не виданный им, — как известна, но невиданна Античность, усовершенствованная техникой XVIII в. В зеркале отражается то, чего нет, — образ и подобие, намек и предвещие. Это типично средневековый атрибут, наложенный на «культурную» романтическую тоску Нового времени по утраченному — с жадной обновления и усовершенствования мира в целом, возможных не столько в реальном, сколько в художественном мире. Это, собственно, идея романтизма — расковать, по выражению Ф.Шеллинга, человеческий дух, считавший себя вправе всему существующему противопоставить свою действительную свободу и спрашивать не о том, что есть, а что возможно. Но Гете, которому тесно в костюме всех литературно-философских направлений (они лопаются на нем по швам), доводит фаустовскую ситуацию с вариантами «культурной» жизни до того момента, когда, по словам В.Б.Шкловского, героика иронизируется, трагическое едва ли не осмеивается, а заблуждения приобретают статус бессмертия, последним усилием духа оправдав противоречия жизни. Если вспомнить, что *трагедия* Фауста есть представление на театральных подмостках, смысл которого угождать толпе, ждущей «изумленья... коли не крови», что, имея в виду толпу, требующей фантазии, ума, разума, чувства, страсти, не забывать о глупости, как говорит *комик* в

«Прологе на театре», то любое самое трагическое действие в этой ситуации (а оно не просто трагическое, но и сакральное — действие «Фауста» происходит *между* Прологом на небесах и вознесением Фауста, при котором присутствуют ангельские чины) пересматривается как комическое. Поэтическая логика преобразует логику рассуждения, но лишь в том случае, если сама логика рассуждения присутствует в поэтической логике. Используя силлогистику Августина, разрушающую саму силлогистику, можно выстроить следующий парадокс. «Директор театра говорит: если представленное в театре — комедия, то оно служит развлечению толпы». Фауст выдвигает вторую посылку: «Но оно не служит развлечению толпы, поскольку многое из того, о чем здесь говорится, толпа вряд ли поймет». Тогда Гете выводит: «В таком случае это не комедия». И делает ремарку: «Фауст. *Трагедия*».

Гете не случайно сделал акцент на словах «Остановись, мгновенье, ты прекрасно!». Они очень подходили для Античности, когда человек рождался и умирал ради одного-единственного поступка, к которому готовился (предназначался) всю жизнь. Они же и пародировали Античность, относясь к прекрасному будущему, которое, однако, наступает лишь в уме Фауста, ибо в действительности лопаты лемуринов звенели не на строительстве плотины, которое якобы будет способствовать тому, что «рай зацветет среди моих полян», а на краю его собственной могилы. Энергия, с какой Гете описывал приключения Фауста, его надежды и заблуждения, реалии и пародии на реальность, героизм и ирония над ним — это напряженный поиск истины, дающей личности право на любое действие во имя блага человечества, в том числе на иллюзию.

Это балансирование на грани действительного и возможного, ставшего и становящегося, обладающих одинаковыми правами в споре друг с другом, иначе говоря — балансирование на грани культур, уже было заключено в первом монологе, когда наступила истинная смерть Фауста-алхимика, ученого-энциклопедиста, мудреца.

Не в прахе ли проходит жизнь моя
Средь этих книжных полок, как в неволе?
Не прах ли эти сундуки старья,
За долгий век изъеденного молью...
Не смейтесь надо мной деленьем шкал,
Естествоиспытателя приборы!

Я, как ключи к замкам, вас подбирал,
Но у природы крепкие запоры...
В засушный миг нашелся б хлеба кус,
А залежи без пользы — лишний груз.

(Пер. Пастернака, с.432).

Второй монолог сыграл роль равноплечного рычага, который уравнивает чаши весов: одна ситуация... другая... Средневековый алхимик, маг и чернокнижник, спокойно превращавший свойства в субстанции, смешивающий злость и серу, добывавший с великой энергией философский камень, золото, под которым наши современники напрасно понимают только драгоценный металл, — под золотом средневековые алхимики имели в виду совершенство вещей, единство вещи и принципа, и, открывая «золотость» меди, железа, свинца, они открывали совершенство этих веществ, их предельную «медность», «железность», «свинцовость»²⁵². Это Фауст, известный нам по легендам. Гетевский Фауст — тоже алхимик, обративший внимание на собственную особу, с великой энергией перемешал в колбе разные эпохи и «выпарил» из них свою собственную неповторимую личность, настолько сильную, что она обладает способностью и наших современников сделать своими соавторами. «Доктор Фаустус» Т.Манна, «Фальшивый Фауст» М.Зариня и др. обнажили новые смыслы, воспроизвели старые, каждый раз оставаясь самими собой, подтверждая, что «жизнь — прекраснейшее изобретение природы, а смерть — искусственное средство, чтобы иметь много жизни».

Глава 3

Акме Осипа Манделъштама

Термин «поэтика», к которому в наши дни прибегают довольно часто, приобрел почти столько же значений, сколько использующих его людей. Однако, на мой взгляд, стоило бы рассматривать поэтику не как особенности творчества художника, в данном случае Осипа Эмильевича Манделъштама, не просто как сумму его приемов, а как целостную структуру творчества, через которую передается сущность того, что есть личность поэта. Можно даже сказать: поэтика — субстанция творчества, следовательно, она едина, принимает на себя противоположности, испытывает внутренние самопревращения.

К похожему пониманию поэтики пришел один из исследователей поэзии Манделъштама, Н.Струве, который заявил о единственности и гипостазировании судьбы, идеи и творчества поэта, то есть о наделенности каждого лика этой троицы нераздельным бытием и — вместе — четко разграниченными функциями²⁵³.

В определении Н.Струве важны именно характеристики единущия и гипостазирования, открытые друг другу и взаимопроницаемые: каждая из них есть всеобщее поэта. Не постепенность и частичность, а всем собою он меняет мир, рождая рядом с множеством старых свой особый, конкретный и уникальный космос, патентом на существование которого служит его имя.

Поэзия вообще есть поэзия имярек, поэтика которого поддается анализу лишь тогда, когда в нее через личностную самодетерминацию втянута жизнь (в этом смысле — судьба) поэта, когда эта жизнь строится как один ответственный поступок. Поэт в каждом своем стихотворении — весь, в каждом он хоронит себя и возникает заново, как феникс из пепла, чтобы похоронить себя в следующем.

Имя Манделъштама неотрывно от другого имени — акмеизм. Акмеизм в его осмыслении — не школа и не мироощущение. Это существование, выраженное в слове, понятом как субстанция — с ее особой внутренней динамичностью и организованностью. Рискну сразу сказать, что Манделъштам пребывал акмеистом всю жизнь.

Между тем к любому поэту, как и к любому направлению в поэзии, часто применяют эволюционную шкалу, демонстрируя необходимое, даже заданное прорастание одного в совершенно другое. Н.Струве напрямую выводит акмеизм из не созданного

«для посюсторонних битв» и не соответствовавшего «напряжению исторических сил» символизма, при этом социологизируя и заземляя поэзию. «Возврат на землю: от вечности к истории, от Вечной женственности к мужскому началу, от бесплотных духов... к звериной силе, от запредельно абстрактных сфер к обыденному, от единства к множеству, от идеи к ее конкретным проявлениям — таков был путь молодых поэтов, не только поворот в литературе, но и полная перемена — философская, нравственная, религиозная»²⁵⁴. Будто у поэтов нет собственных задач, и они призваны непременно решать задачи исторические, мимоходом отстранив философов, политиков, теологов! Будто дело поэтов, а не сферы бытового обслуживания — решать обычные вопросы!

Это, конечно, шутка, но не шуточное дело попытка представить поэзию и жизнь в виде определенной смеси. Подтверждение существованию такого «химического состава» иногда находят в стихотворениях «Американка» (1913) или, особенно, в «Нет, не луна, а светлый циферблат...» (1912), в которых внимание обращается скорее на способность Мандельштама к описанию бытовых подробностей цивилизации типа досуга, спорта, туризма вкупе с гастрономическими деталями, чем на его талант преображать все эти подробности в поэзию.

Ситуация произрастания из одного в совершенно другое переносится и на самого поэта. Так, в представлении Г.Струве, Н.Струве, К.Брауна и других Мандельштам эволюционировал от символиста до синтезатора символизма, акмеизма и футуризма. Характерный анализ пути поэта дан Н.Струве в главе «От символизма к акмеизму»: «Ранние стихи Мандельштама — в значительной степени дань символизму с его чрезмерным платонизмом, стремлением уйти от мира, боязнью воплотиться... Идеальная роза отсутствует в стихах Мандельштама, но нет *еще* в них и конкретных роз... Символисты были по природе тайнозрителями. У Мандельштама ничего подобного: «безжизненный» небесный свод непроницаем, ему не удастся «преодолеть уз земного заточенья»... отчего он вынужден их принять... Запоздалый символист предвещает будущего акмеиста»²⁵⁵.

Выделенное «еще» свидетельствует о том, что все еще впереди. Еще поэт вырастет и дорастет до «Воронежских тетрадей». Но нас не удовлетворяет это «еще»: с ним Мандельштам выгля-

дит гарсоном в поэзии, куда он, однако, сразу вошел как власть имеющий. Его «Камень» появился в 1913 г., когда ему было всего 22 года, а за спиной он имел стихотворение 1910 г:

Слух чуткий парус напрягает,
Расширенный пустеет взор,
И тишину переплывает
Полночных птиц незвучный хор, —

про которое Г.Иванов сказал: «Почему это не я написал?»²⁵⁶ — точное попадание в средостение поэзии.

Трудно к тому же найти большего антиэволюциониста, чем Мандельштам. Он полагал себя странником «теории эмбрионального поля» биолога А.Г.Гурвича²⁵⁷, следовательно, эволюционная шкала неприменима к исследованию его поэзии. Да и исследователи понимают, что она не сводима к упомянутому синтезу. Н.Струве предлагает закрепить другую (данную Ю.Левиным) характеристику поэта — «явление высокого парадигматического значения» и измерять диапазон Мандельштама «этим двумя взаимодополняющими суждениями»²⁵⁸.

Однако что значит это помещение «между»? «Синтез символизма, акмеизма и футуризма» и «явление высокого парадигматического значения» — не крайние точки поэтического спектра, внутри которых можно как-то разместиться. Да и про какого поэта, если только он поэт, не скажешь, что он — «поэт полноты»? Эти прекрасные слова, сказанные к тому же прекрасными исследователями, комментаторами, пропагандистами творчества великого поэта, вполне приложимы и к другим любимцам Аполлона. Можно ли, например, полагать, что только Осипу Эмильевичу присущи «спокойная манера» письма и «эlegantность формы»? что только его стихи «находятся как бы вне времени и пространства», «выплывая из тумана и тишины на грани небытия», тем более что к «певцу мгновения» эти слова отнесены неосторожно? что стихи к тому же апофатичны? Из всех этих тонких наблюдений Мандельштам как уникальный поэт нашего времени не вырисовывается, ибо он по природе «смысловик» и занят всегда непосредственно смыслом²⁵⁹. Можно даже сказать, что особенностью его поэтики является создание образа того, что есть смысл. А это неизбежно создает внутреннюю парадоксальность стихотворения.

В том самом «Нет, не луна, а светлый циферблат...» из «Камня» с его предельно выраженной эмоциональностью («...и чем я виноват...»), «И Батюшкова мне *противна* спесь...»), такого рода

парадоксальность обнаруживается благодаря двусмысленности употребляемых в нем слов типа «слабые звезды» (отдаленнейшие или угасающие?), «млечность» (белизна или состав), союза «и» в соединительном и противительном значении вместе. Да и виноватость его — не игра ли? Парадоксальность если и выдается, то именно напряженностью чувств — поистине «поэтическая речь никогда не бывает достаточно «замирена», и в ней через много столетий открываются старые нелады»²⁶⁰. Первая строфа стихотворения («Нет, не луна, а светлый циферблат // Сияет мне, и чем я виноват, // Что слабых звезд я осязаю млечность?») с ее ощущением мгновенности мира, неотвратимости его конца и одновременно с удивлением, порожденным своей личной, только что открывшейся связью с вечностью-звездами, пародируется второй строфой («И Батюшкова мне противна спесь: // «Который час?» — его спросили здесь, // А он ответил любопытным: «вечность»») с ее неприятием той же прочной связи с вечностью, но обнаруженной другим. Однако парадокс и внутри первой строфы. Постигание ограниченности мира, чему символом — циферблат, мирно — через соединительное «и» — соседствует с пониманием его безграничности: ведь «слабые звезды» где-то там... Казалось бы, последнее противоречие легко снять, заменив «и» на «но». Но... поэт и читатель столкнулись здесь с таким пространством и с такой реальностью, где возможны любые несообразности или парадоксы, единственно способные доказать, что бытие человека больше самого человека и существование вещи больше вещи²⁶¹. Такой реальностью Мандельштам полагал слово, принадлежащее исключительно поэзии (прочие способы изъяснения он называл говорением сознания²⁶²). Слово и оказывается истинной «звучащей и говорящей плотью», позволяющей «осязать млечность» звезд, аккумулирующей громадную энергию человеческого опыта: социально-политического, нравственно-религиозного, философского. Не поэзию Мандельштам низвел до этого опыта (фраза Н. Струве, что акмеизм «появился в России навстречу великим испытаниям XX века: 1914, 1917, а для некоторых и 1937 года»²⁶³, представляется нонсенсом, разлагающим поэтическое вещество), а весь этот опыт преобразовал в поэзию, в поэтическое слово, подчиненное внутреннему ритму, размеру, форме. Мучительные поиски смысла слова не позволили ему пройти мимо Средневековья, объявившего Слово началом бытия.

Мандельштамовская средневековость, теоретическая связь с которым обнаружена им в 1912 г. в «Утре акмеизма», поэтически проявилась уже в стихотворении «Слух чуткий парус напругает...», на что почему-то до сих пор не обращали внимания.

На первый взгляд, бинарная оппозиция (звук—безмолвие) предназначена в нем для передачи чистой музыкальности. Но выстроена она странно: передавая визуальный образ слуха, она два разных чувственных органа превращает в один стереофонический орган, где стереофоничность усиливается ключевым прилагательным «чуткий», равно настроенным и на «слух» и на «парус». Поэт силится не просто услышать то, чего нет (незвучный хор), и то, что наполнено всем (незвучный хор): «то, чего нет» у него набухает «тем, что наполнено всем», оба «то», похоже, тавтологичны. Здесь материализовано и субстантивировано каждое слово: и «незвучный» и «хор», — если тишину можно *переплыть*, как море. Полная ничтожность обращивается полной бытийностью.

Только в этой полноте сущностей и существования — в пространстве замыслов и смыслов — может свободно размещаться явленное миру несообразным или парадоксальным, загадочным или буквальным — но в любом случае инородным относительно всего видимого глазом. Такая картина Средневековья, созданная его полномочным представителем, Данте, заставила Мандельштама отказать от понимания метафоры как определенного поэтического приема по переносу значений с одного слова на другое. Вовсе не случаен его ответ на вопрос, что есть метафора у Данте: «Не знаю». Ибо знал, что *любое* слово — метафора некоторой данности.

С позиций отношения к слову как единственной реальности, представляющей бытие, то есть вне его тождества с вещью, прочитывается стихотворение «Соломинка» (1916) из «Tristia»:

Соломка звонкая, соломинка сухая,
Всю смерть ты выпила и сделалась нежней,
Сломалась милая соломка неживая,
Не Саломея, нет, соломинка скорей.

В часы бессонницы предметы тяжелее,
Как будто меньше их — такая тишина,
Мерцают в зеркале подушки, чуть белея,
И в круглом омуте кровать отражена.

Нет, не соломинка в торжественном атласе,
В огромной комнате, над черною Невою,
Двенадцать месяцев поют о смертном часе,
Струится в воздухе лед бледно-голубой.

Декабрь торжественный струит свое дыханье,
Как будто в комнате тяжелая Нева.
Нет, не соломинка, Лигейя, умиранье, —
Я научился вам, блаженные слова.

Это стихотворение Н.Гумилев назвал в свое время «высоким косноязычием»²⁶⁴. Мандельштам якобы поднимался до истинных вершин там, где чурался логики. Однако здесь, по-видимому, мы имеем дело с одним из тропов — загадкой, но в ее средневековом смысле, предполагающем не вопрос-ответ (загадываемое—разгадка), а ответ-вопрос. Это значит, что одной из существенных форм загадывания было метафорическое обыгрывание заданного и уже известного предмета. Начиная с раннего Средневековья, как об этом можно судить по «Диалогу» Пипина, наследника Карла Великого, и Алкуина, главы придворной академии, в школах обучали использованию в речи тропов. Ученик, к примеру, называл вещь (вопрос: «Что такое буква?»), а учитель метафорически обыгрывал ее (ответ: «Страж истории»). Затем, когда учитель убеждался в том, что ученик уяснил смысл переноса значений, он загадывал ему загадки в знакомом нам виде, предлагая метафору, на которую получал «буквальный» ответ («Человек на ногах, прогуливающий мертвец...» — «Отражение в воде»). Третий этап обучения — обмен метафорами, налагающий запрет обеим сторонам на произнесение имени подразумеваемого предмета.

Понимая эвристическую силу подобных перевертышей, Мандельштам загадал в «Соломинке» зеркало как круглый омут, часы — как двенадцать месяцев, дыханье — как тяжелые удары невских волн о гранит. Никакого бреда, вполне конкретные реалии, переведенные в поэтическое вещество словесных намеков, аллитераций, консонансов. На этот «чрезвычайно характерный для Мандельштама прием» «метафоризации метафор» обратила в свое время внимание И.Семенко при разборе «Грифельной оды»²⁶⁵ — прием, вполне работающий и в поэтике раннего Мандельштама. В соединении с другим приемом — совмещения, отождествления имен и времен (Соломинка — это и перифраз жизни его современницы Саломеи Андрониковой, и Лигейи — персонажа поэм Эдгара По, и сведенборговской Серафиты) — он рождает особую смысловую напряженность, возникающую при теснейшей сообщаемости культур, свойство которых — обнажать первоосновы мира: «...Вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему. Я хочу снова Овидия, Пушкина, Катулла, и меня не удовлетворяет исторический Овидий, Пушкин, Катулл»²⁶⁶.

Слова эти — о невозможности снятия культурных смыслов («преодолел, как теперь говорят»), поскольку императивом культуры является категория долженствования: «Она воспринимается как то, что должно быть, а не как то, что уже было»²⁶⁷. Средневековые потому так и притягивало Мандельштама, что эта категория в нем выражена с предельной определенностью. Именно Дантова поэзия зафиксировала кардинальное отличие от «автоматической речи» тем, что «будит нас и встряхивает на середине слова. Тогда оно оказывается гораздо длиннее, чем мы думали, и мы припоминаем, что говорить — значит всегда находиться в дороге»²⁶⁸. Мысль о «ненарушаемой связи» начал, отлитая им в формулу «Тоска по мировой культуре», была его константой, начиная с «Silentium» (1910) и кончая «Воронежскими тетрадами», в которых застыло стремление «От молодых еще воронежских холмов — // К всечеловеческим, яснеющим в Тоскане» («Не сравнивай: живущий несравним...», 1937). Лейтмотивом мандельштамовского творчества является сгущение всей человеческой культуры в одном — странно двоящемся — «я». «Я» — это прежде всего субъект, творец культуры, или произведения, которое «единственная реальность» культуры (см. «Утро акмеизма»). «Я рожден в ночь с второго на третье // Января в девяносто одном // Ненадежном году — и столетья // Окружают меня огнем» («Стихи о неизвестном солдате», 1937). Но это конкретное, смертное, дрожащее «я», упорно настаивающее на личном присутствии в вечности, уверенное, что вечность без него бы не состоялась («На стекла вечности уже легло // Мое дыхание, мое тепло...»), с тем же упорством требует соучастия в ней других всеобщностей, других «я», олицетворенных Хлебниковым, каждая строчка которого — «начало новой поэмы», «огромный все-русский тресник-образник», Маяковским, Есениным, Клюевым с «их богатыми провинциализмами, сближающими их с одним из основных устремлений эпохи», Пастернаком — «зачинателем нового лада, нового строя русского стиха»²⁶⁹, Блоком, Ахматовой...

«Глубокую радость повторения», обнаруженную им в «Tristia» — с возвращением к текучести (в отличие от твердости «Камня»), к мифу (Кассандра, Елена, Федра), со смертью и воскресением в едином миге «акме», — он вообще считал свойством поэзии, «поскольку она классична», правда, при условии, что такой повтор рождает новое качество поэзии, выбивающее ее из привычных луз единства вещи и слова, а это, в свою очередь, ставит под вопрос

понятие классичности. Сам Мандельштам не только теорией — поэзией доказал собственную — в этом смысле — не-классичность. Вот уж действительно — «Что за фамилия чертова! // Как ее ни вывертывай, // Криво звучит, а не прямо» («Это какая улица?..», 1935). Когда Ахматова походя (как всегда, все существовавшее) сказала о мандельштамовой «странной теории знакомства слов»²⁷⁰, то понимать эту мимоходность надо *cum grano salis*, со щепотью соли. Очень уж перекликается эта теория с ее собственным «поэзия сама огромная цитата», то есть существует единый поэтический мир, но переданный голосом Ахматовой, или — голосом Мандельштама, или —...

«И мне уже не хватает меня самого» — это признание Мандельштама 1923 г. («Нашедший подкову») весьма характерно для его поэтики. Оно не столько свидетельство ее кризиса, сколько обнаружение новой философии языка, выразившейся в захлебывании, заборматовании поэтической речи (см. высказывание Гумилева о «Соломинке»). «Я сам ошибся, я сбился, запутался в счете». Его язык оказывается неуместным и в прежней классической, и в новой, скажем — соцреалистической, языковой стихии, где слово не может найти жилища в вещи не от разборчивости, а оттого, что зачастую нет таких вещей, которое оно могло бы и хотело бы выразить. К стилистической приспособляемости он оказался негоден. «Спасибо за то, что было», звучит как последнее «прости» прежней грамматической ясности и как надежда на обретение новой «причины звука», поскольку прежняя ушла со старым миром.

Эта причина могла родиться из нового взгляда на жизнь, на сущую действительность, которая перетрясла все до основания и вынесла на поверхность темную, забитую массу, то самое четвертое сословие, от клятвы которому он никогда не думал отречься. Оценка в Тридцатых века как волкодава, как века с переломленным позвоночником требовала поступка особого рода — не просто мужества писать на привычной высоте, но мужества жить. Вот почему троичность «жизнь—судьба—поэзия», понятия как один поступок, единосущны и гипостазированы.

В этой тоске принужденности сложились его «Стансы» (которые еще ждут своего сравнения с пушкинскими):

Я должен жить, дыша и большевая,
Работать речь, не слушаясь, сам-друг,
Я слышу в Арктике машин советских стук,
Я помню всё — немецких братьев шеи,

И что лиловым гребнем Лорелеи
Садовник и палач наполнил свой досуг...

Я не хочу средь юношей тепличных
Разменивать последний грош души,
Но как в колхоз идет единоличник,
Я в мир вхожу, и люди хороши...

(1935)

Не думаю, что намек на Гитлера в этом стихотворении свидетельствует, как пишет Н.Струве, о «расширении горизонта» Мандельштама, этого «очевидца», которого — «попробуйте меня от века оторвать! // Ручаюсь вам, себе свернете шею» («Полночь в Москве...», 1932). Не думаю, что оно — экивок в сторону другого палача²⁷¹ или же просто попытка спастись. Точнее, все это здесь присутствует. Главным, однако, для Мандельштама был, на мой взгляд, поиск «точки совместимости» со своей эпохой, усилия понять ее через слово и тем не оправдать, не приспособиться, а обнаружить достоинство существования, без которого жизнь теряла смысл. Но он был акмеист — и этим все сказано. Он мог жить в мире, имеющем начало, расцвет, конец. Он не мог жить в мире абсурда, в сослагательном наклонении и, по словам И.Бродского, «во вневременных категориях и конструкциях, вследствие чего даже у простых существительных почва уходит из-под ног, и вокруг них возникает ореол условности»²⁷². Он не может впасть в этот язык — он может лишь сломать старый, одеревенеть, окосноязычить собственную речь. Потому-то он всего лишь «должен жить», да еще «большевее», где это последнее качество равноправно с самым существенным (через союз «и») — «дыша».

Именно в этом состоянии он хочет «работать речь», как обстругивают дерево, как точат металл — но не как музыку. О том, чтобы слово вернуть в музыку, он позабыл («Я слово позабыл, что я хотел сказать...», 1920). А вот стук в Арктике советских машин услышал из Воронежа — и заново входит в жизнь, как единоличник в колхоз, а мы-то теперь знаем, каким образом тот туда входил. Да еще хочет «поиграть с людьми», которые «хороши».

Все это заемно. Из газет, разъездных сообщений, радиопередач. И не переведено в поэзию. В новой жизни Мандельштаму — очевидно — делать нечего: ««Такой, сякой». — Ну что ж, — пишет он, — я извиняюсь // Но в глубине ничуть не изменяюсь» («Еще далёко мне до патриарха...», 1931). И дело здесь не в том, что Мандельштам «чувствовал себя должником революции»,

как многие интеллигенты того времени. Дело в том, что «Октябрьская революция... отняла» у него «биографию», ощущение личной значимости», и в его дарах она не нуждалась²⁷³.

И все же «работать речь» — единственное его существенное, сумасшедшее желание, его ключевая строка.

В свое время Н.Я.Мандельштам обратила внимание на стихотворения, которые она назвала «двойчатками» и «тройчатками». В их основе лежит общий корень, общие слова, строки, звуки²⁷⁴. Смысловый корень «Стихов о неизвестном солдате», на мой взгляд, — шестая *часть* с ее гимном жизни, символом которой является — всем смертям назло — человеческий череп. Здесь торжествует прием «метафоризации метафор», не заботящихся о своем взаимосогласовании. Перчатка брошена самому Шекспиру с его «бедным Йориком»: череп рисуется вместилищем космической и человеческой Красоты, Мысли, Понимания, Чистоты — Гения, оправдывающего собою зло мира. В одной из воронежских «двойчаток — за ключевой строкой:

Дрожжи мира дорогие —
Звуки, слезы и труды, —
Словно вмятины, впервые
Певчей полные воды —

(«Дрожжи мира дорогие...», 12 января 1931)

следуют две вариации:

Подкопытные наперстки —
Бега сжатого следы —
Раздают не по разверстке:
На столетья — без слюды...

(12 января 1937)

Ударенья дождевые
Закипающей беды
И потери звуковые
Из какой вернуть руды? <...>
Сам себе не мил, но ведом —
И слепой и поводырь.

(12-18 января 1937 г.)

Выше упоминалось корневое слово «чуткий» («Слух чуткий парус напрягает...»). В «Соломинке», как и в «Рояле» (1931), корневыми звуками являются «с» и «л». Н.Я.Мандельштам говорит о корневом «з» в «Вехах дальнего обоза...» (1936).

«Двойчатки» писались и прежде (стихотворение «На луне не растет ни одной былинки...» — длиной в 13 лет, 1914—1927 гг.), и, судя по наблюдению Н.Я.Мандельштам, для Мандельштама «вообще характерна парная структура»²⁷⁵, которая

явилась поэтическим выражением его глубинного теоретизирования. Полагая себя поэтом смыслов, Мандельштам прекрасно понимал, что смысл может быть реализован вовне только благодаря многочисленным «вариациям на тему» («мысль изреченная есть ложь»). Многовариантность — одно из условий его проявления. Более того, парная структура — с подчас косноязычным нагнетанием метафор — это обнаружение онтологической двойности самого речевого процесса, предполагающей, что субъект речи, исчерпав наличный запас образно-поэтических средств, погружается в звуковой хаос, из которого творческим усилием извлекается новый, небывалый субъект речи. Общим для образовавшейся пары при начальном общении является только звук, являющийся корнем, основой мандельштамовой поэтики. Нет ни одного поэта, кто звук сделал бы принципом поэтики (как то делали средневековые философы, выясняя субстанцию речи) и вокруг него строил бы всевозможные коллизии: тематические, сюжетные, эмоциональные. Кто выстраивал бы речь вокруг речения самой речи. Кто так упорно искал бы убежища для слов в вещи, в длительности, в событии созвучий, чем для него является стихотворение. Лирический поэт в представлении Мандельштама — это «двуполое существо, способное к бесчисленным расщеплениям во имя внутреннего диалога»²⁷⁶.

Пространством мгновенно расщепляемого слова не может быть вечность, предполагающая неподвижность и неизменность. Им не может быть и время, понятое как постепенный переход от прошлого к будущему, в дурную бесконечность. В так понятом времени форма стихотворения окажется размытой. Способом сдерживания времени могла быть только история, определяемая как единство текучести и стабильности. Это качество истории Мандельштам обнаружил при чтении Данте. Отсюда его неослабный к ней интерес. «Время для Данте есть содержание истории, понимаемой как единый синхронистический акт, и обратно: содержание есть совместное держание времени — сотоварищами, соискателями, сооткрывателями его»²⁷⁷. Кто же эти «сотоварищи», осуществляющие священную связь и смену событий? Ясно, что поэты, слово-творцы, ибо Слово для Мандельштама — прежде всего поэтическое слово. Если время — содержание истории, то формой таким образом понятой истории, которая осуществляет и «ненарушаемую связь начал», и диалог разных ее субъектов, является поэтическое произведение с предельно выраженной идеей «акме»: поэт в нем рождается и умирает с тем, чтобы, как феникс из пепла, возродиться в следующем.

Сказанного, по-видимому, достаточно, чтобы отказаться от поэтапного исследования творчества Манделъштама, от «еще...к», ибо каждый его этап универсален и пределен: это «все», и это «все» — концепт. Это вся его жизнь. В каждой книге — весь поэт, все его прошлые и будущие книги, но просматривающиеся каждый раз через строго определенную тему (созидания — в «Камне», возвращения к истокам — в «Tristia» и т.д.). Не понять этого — значит, на мой взгляд, не понять акмеизма. Если и делить поэзию Манделъштама на составные, то ими будут «звук—слово—стихотворение—книга — поэзия», где каждый звук разворачивается в «собор» звуков, а каждое составное может быть свернуто в точку звука.

Глава 4

Путешествие дилетантов — образ культуры

Уменье памяти сопряжено
с уменьем забыванья,
и зерно
в амбарах памяти должно
не переполнить кубатуру сдуру.
Забвенье тоже создает культуру.
Запомнил, заучил и зазубрил,
Потом забыл, как будто бы зарыл,
а то, что из забвенья вырастает,
то южным снегом вскоре не растает,
то — вечное, словно полярный снег,
то — навсегда
и то — для всех.

Борис Слуцкий

В науке и искусстве XX в. вопрос о культуре встал особенно остро: лейтмотивом современности является переосмысление своих будто бы незыблемых начал. Мы вольно или невольно проигрываем в нынешней, сиюминутной ситуации античные, нововременные, средневековые образы, осмысляя себя, находя для себя единственное, никому другому не принадлежащее место. Тогда-то и обнаруживаются в памяти культуры, казалось бы, забытые темы и средства изображения; выявляется та, по выражению Ю.М.Лотмана, «закономерная и целесообразная неправильность, которая и составляет сущность нового прочтения старого», что «объясняет в иных отношениях загадочный факт гетерогенности и полиглотизма человеческой культуры»²⁷⁸.

Чтобы эти темы и предметы изображения были нагляднее, необходимо во всех их компонентах найти не только различия, но и то общее, что связывает воедино культурные эпохи, и определить поле деятельности этих общих понятий, обнаружив тем самым за оболочкой общего индивидуальные различия, лежащие в основе бытия человека как культурного феномена. Общность внутри культур неизбежна, как и дифференции, потому мы все время и обращаем внимание на повтор и различия как на равно необходимые философские составляющие культуры, ибо культурный механизм работает так, что одна индивидуальность становится необходимой для другой и в силу ее своеобразия, и в силу повтора, позволяющего людям разных эпох понимать друг друга. Как писала М.Цветаева, «целую вас — через

сотни разъединяющих лет». В поэтике античной, средневековой и современной прозы, в их ритмах можно попытаться найти художественно-содержательные различия, единственно способные сделать произведение, родившееся в недрах какой-либо эпохи, культурным, уникальным произведением, в силу своей уникальности значащим для всех времен.

При этом обнаруживаются формы, которые, сложившись в одной культуре, отброшенные как излишние в другой, вновь прорастают в третьей как сохраненная возможность общения. Опыт М.М.Бахтина, смело и неожиданно увязавшего поэтику Достоевского с поэтикой Менипповых сатир, рожденных по крайней мере 23 века тому назад, прекрасно демонстрирует продуктивность такого рода сопоставительных связей. Важно при этом выявить параметры сравнения, которые не обязательно лежат в строго сюжетно-тематических плоскостях, а, скажем, в сферах серьезности или смеха, открытости или веселой относительности — того, что Бахтин назвал «карнавальным мироощущением», лишенным страха за каждое сегодняшнее событие. Такого рода возможность общения культур, являющаяся особенностью нашего времени, ярко выражена в прозе Булата Окуджавы.

В одной из статей А.Латынина справедливо отметила, что «анализировать прозу Окуджавы с помощью привычного литературоведческого инструментария как-то скучно». Выламывается она из всех дисциплинарных орудий. Да и как ухватить эту прозу, если *вымысел* в ней — не литературная специфика, а *герой* произведения. Кто-то что-то замыслил — в результате ломаются судьбы персонажей, меняется их мировоззрение, да и сам мир. Мир ломается даже не на пороге роковых событий для героев, а на пороге одной лишь мысли о возможных событиях. Мысль оказывается точкой, где преобразуется все бытие героев. (Здесь можно бы вспомнить о роковых событиях, о порогах, лестницах, которые проанализировал Бахтин у Рабле и Достоевского. Но у него спор идей и их напряженное взаимодействие не выходило за грань сознания; здесь речь идет о мышлении.) Но именно потому — волею мысли — герои Окуджавы свободно передвигаются в пространстве романа.

Чем, однако, является столь беспрепятственная свобода, равно как и открытость сюжетов и мотивировок? «Есть что-то непрофессиональное в романе Булата Окуджавы... Какая-то нерасчетливость, стихийность, рискованность. *Смешение стилей*. Отсутствие правил. Вместо «отражения» мира — его романти-

ческое преобразование, пересоздание... Герои... Булата Окуджавы не разделены на выдающихся людей и обыкновенных... Обычные человеческие судьбы... оказываются в центре пересечения мировых сил, и их судьбы побуждают к размышлениям над смыслом прошлого, и размышлениям иным, чем побуждали исторические романы XX века, ибо то, что написано сегодня Булатом Окуджавой, отмечено опытом века двадцатого... Камерная музыка, музыка негромко пропетого *исторического романа*... своеобразная и чистая... Исторические фантазии. Неплохое жанровое определение» (данное к тому же самим Окуджавой, как поясняет Латынина)²⁷⁹.

О том и речь — об определении жанра. И о том силовом поле культуры, превращающем фантазии, даже и исторические, в субстанцию Слова.

Роман Окуджавы «Путешествие дилетантов» — книга на первый взгляд с обычным романским сюжетом, где прослеживается жизнь одного незаурядного представителя княжеского рода Мятлевых — почти от рождения до смерти, от первого пробуждения души, с ее поэтическими паузами и особым музыкальным ладом, задающим тон всему роману, до последнего жизненного аккорда, завершённого страшным, за одиннадцать верст услышанным криком любимой женщины, жизнь которой изначально была «настроена» на жизнь князя. А в промежутке обычный для людей его круга путь, с дуэлями, экстравагантными выходками, переводом из гвардии в армию, службой на Кавказе, с пуншем, дамами; и рядом другая, его же, жизнь, тоже случающаяся среди людей этого круга: благородство, страшное потрясение, вызванное гибелью двух друзей-поэтов, одного, ссыльного вольнодумца, — в стычке с горцами, другого, злого и насмешливого гения, — на дуэли; умственное протрезвление, взгляд назад, на Сенатскую площадь, к событиям «стоячего совершенства», о чем не проговаривается — промалчивается; одиночество, водка, немногочисленные друзья, стойкая независимость; любовь, спасение любви, бегство и жизнь во имя любви... Обычный сюжет, переходящий из века в век, скорректированный лишь данной местностью и данным временем, где человек не задан, а день за днем — из хаоса — формирует себя сам. Собственно, и хаос — творение. Ничего не получается с его материальным первородством, ибо и материю надо сотворить. Когда в современной философии делаются попытки первородство хаоса противопоставить порядку, то это все то же естественнонаучное понимание мира.

Что сразу же бросилось в глаза — это главный образ романа. Обратим внимание на строчки, пунктиром прошившие весь роман:

*Помнишь ли труб заунывные звуки,
Брызги дождя, полусвет, полутьму?*

Что это? — недоумевает князь Мятлев. Откуда это наваждение? Не знают его близкие. И не все мы сразу узнаем. Эти стихи анонимно проходят сквозь половину романа, и лишь в середине его, когда встретились нашедшие друг друга герои — два одинаковых взгляда, — узнаешь: «Еду ли ночью по улице темной...». Некрасов, господин Некрасов. Вольнодумец, печатавший, по сообщению некого оmundиренного господина Колесникова, *такое*, что кое-кому не поздоровится, восхитительный Некрасов — и ниспровергатель основ, картежник и шельма, по свидетельству все того же господина Колесникова, который в изменившихся обстоятельствах перестал быть либералом. Так, среди непонятности, томительности, полуузнанности, возникает лицо, с которым уже не расстаться. «Какие же силы были затаены в сем сухопаром господине с редеющей шевелюрой, пронзительным взглядом и изможденным лицом, — комментирует Мятлев это явление, — ежели неотвязно, подобно року, преследовали услышанные им заунывные трубы».

Здесь изначально задан высокий уровень строящейся в душе героя культуры. Эта постройка, казалось бы, хрупкая, из «первоматерии» — из дождя, ливня, потока, реки-речения, чего-то неизменно текущего и вроде бы уничтожающего и уничтожающегося (я стою под дождем, дождь проникает в меня, и вот я уже сам дождь — так пытался «за 5 секунд» объяснить сущность постмодернизма один из его адептов, в примитивизме которых тот, мощное современное течение, вовсе не нуждается), оказывается *единственно способной удержать дух в культурно-исторической стойкости*, без и вне которой невозможна жизнь, понимаемая как творчество. Идея культуры, заложенная в романе, обнаруживается не столько как оппозиция природности человека сколько как взаимоотношения разных культурных выражений (Мятлев — Некрасов) внутри одной культуры. «Недобросовестные критики и слабые поэты, проклинаящие культурно-исторические пласты в человеческом сознании, ратующие за первобытную естественность и непосредственность, не понимают, как укоренен человек в истории, как надуманы и антиисторичны их представления о человеке»²⁸⁰. Это сказано А.Кушнере

ром совершенно по другому поводу, но о том же по сути, вот только термин «история» стоило бы пояснить, чтобы не возникла идея эволюционизма, постепенности вместо понимания ее как особого состояния, когда субъект раскрывает глубины действительности путем внутреннего самопознания. А это всегда уникальный путь. Выраженный же поэтически он называется словом «культура». Образ, который выше был назван главным в «Путешествии дилетантов», по-видимому, и можно назвать образом Культуры — преобразования, творения человеком самого себя как бы из ничего. Сопоставляя собственное устоявшееся существование с неким предельным уровнем, он снова и снова обращает к себе гамлетовский вопрос «быть или не быть» и, решая «быть», выбирая способ события, умирает для одного — прежнего — мира, чтобы заново родиться в другом. Человек собою восстанавливает распавшуюся связь времен, в глубинах своего мышления осуществляя диалог разных точек зрения, сознаний, образов -диалог, претворяющийся в произведении культуры.

Анонимность, связанная и с цитированием чужого текста, и с перекличкой образов и имен, оказывается великой формирующей силой. Безымянное непосредственное существование стихов в душе Мятлева свидетельствовало о его включенности в культурно-историческую систему сходств и подобий, за границей которой оказывался всяк не слышащий «заунывных труб». Анонимность скрывала глубину исторической памяти, как тайна поэта или тайна портрета. Часто в музеях слова «художник неизвестен» оказывают магическое действие, — картины, пережившие имя своего создателя, свидетельствуют о превосходстве человеческого духа над плотью; осознание этого в известной мере притупляет чувство неизбежного конца.

Второй план романа вообще весь анонимен. До самого конца не будет произнесено имя поэта с грустными глазами, погибшего на дуэли. Все знают, кто он, догадались по деталям поединка, по характеру, внешности, по тем, казалось, мелочам, что сам герой носит имя Мятлева, встречающееся в стихотворениях грустного гения. Этот прием — безмолвствующих образов, — чрезвычайно важен для понимания авторского замысла. Именно в этих образах сосредоточено то главное, несказанное (о чем суетливо толкуют поименованные большие и малые государевы слуги). И именно с ними ведется напряженный спор, с их помощью осуществляется выбор другого пути («Пожалуй, следовало бы ему быть терпеливее и мягче...»), переворачивающего жизнь, заставляя отвлекаться от мира вещей на строительство духовного мира.

Но что является основным материалом такого строительства? Может быть, как мы говорим о том во всех главах, таким материалом является речь? Но когда-то бывшие важными слова «Господи, Боже мой» в устах одной из героинь, Александрины, — почти междометие, брошенное небрежно, впопыхах, слитно — «господибожемой». Это не просто речевая характеристика, но синоним девальвации слова. Обыденная речь, которая для Тертуллиана была свидетельством существования Единого Бога, здесь свидетельство смерти Бога, ирония, «чисто грамматическая шутка» (Делез, Клоссовски). Может быть, к судьбе относились как к великому делу? Снова нет, так как для людей, осознавших разрыв времен, лучшей судьбой было ряженое под дело безделье (симулякр дела) безделица, поскольку для дела нужно было не только понять разрывы, но и обрести в себе силы, чтобы суметь связать оборванные нити. Покуда же этого нет, любая деятельность вела к физической и нравственной катастрофе. Первую возлюбленную Мятлева она вела к самоубийству, самого Мятлева — в крепость, Лавинию — к браку по расчету. Когда-то опьянение Ноя могло расцениваться как проверка достоинства его детей («почитай отца»), проверкой выдержки и терпения. Пьянство Мятлева — это выпадение из общества, чьи заповеди фактически были противоположны принятым формально; следовательно, оно тоже требовало недюжинного терпения и твердости характера. Возникает, однако, ощущение, что где-то мы уже с этим встречались, что и здесь показана жизнь на обочине, нечто вторичное. На это обратили в свое время внимание критики Я.Гордин, обнаруживший сходство Мятлева с Пьером Безуховым, но «без идей, без почвы», и С.Плеханов, сравнивший героя Окуджавы с Анатолом Курагиным, которого будто «возвели в Печорины» («Лит. газ.», 1979, № 1). Когда-то такое явление называлось «лишние люди».

Кажется, однако, что сходство это внешнее — Окуджаву его использует для того, чтобы резко оттолкнуться от него при прописывании внутреннего мира Мятлева, показать инакость его идей и почвы. Мятлев не входил в тайные организации, подобно Пьеру, хотя оба они не совпадали с доставшимся им по наследству привычным миром; не искал смерти в далеких инопланетных странах, подобно своему великому соотечественнику, тоже выпавшему из этого круга, и, подобно Анатолию Курагину, не разрушал этот благопристойный, со своими ценностями мир бездумно. Он исповедовал внутреннюю свободу, сумел вы-

держат натиск привычек, быта, происхождения, оберегал свой собственный, свой личный, единоподданный мир от любых посягательств на него, даже от мраморных статуй в собственном доме. И разве не соразмерно это или менее достойно участия в сообществах? Вряд ли вслед за одним из критиков можно утверждать, что Мятлев родился не вовремя. Впрочем! В то время, которое требовало организации собственной головы. Но в таком случае и замеченная вторичность оборачивается властным требованием изначального переименования жизни, превращения ее не просто в социальное, но в культурное дело — действительное противостояние от превращения человека в безликую массу, вполне достойную суетного поименного упоминания — подобно пушкинской постоянно лгушей Любовь Петровне.

Такая мировоззренческая установка, безусловно, требовала и особым образом организованного пространства, где действовала эта установка. Внешне это выглядело так: Мятлев убирает с глаз долой все лишнее, рассредоточивающее внимание, оставляя лишь гостиную и библиотеку. Дом его — «прекрасное деревянное сооружение в три этажа с куполом», «свидетель недавнего блистательного прошлого столицы», поражающий строгостью форм и в то же время легкостью и приветливым видом, устойчивостью. Этот прекрасный, внешне столь гармонирующий с привычной архитектурой регулярной империи дом скрывал в своих стенах совершенно другой мир, с иным пространством, развернутым до пределов Вселенной. Пространство это можно было обнаружить только умными очами. Оно оказывалось своего рода Зазеркальем. Внутренней границей двух миров была странная картина, где среди грубо размалеванных индейцев и белых завоевателей был спрятан, и потому, когда его обнаруживали, выглядел диссонансом прекрасно прописанный портрет мученика 14 декабря С.Муравьева-Апостола, — лишь раз обмолвится о нем Мятлев. Прочим людям портрет этот лишь смутно напоминает кого-то. Сама природа подобной анонимности (показать то, чего нет) своим ироническим статусом удваивает смысл произведения, подсмеиваясь над героями, а в конце концов и над авторами — без подобной насмешливости не была бы возможна никакая мысль. Да и в самом деле: может ли Мятлев быть героем — этот отщепенец, изгнанный светом? Прав ли он в своем недеянии? Анонимный Муравьев безмолвием своим провоцирует не просто сознание Мятлева (оно задано автором), — он провоцирует мысль и поступки самого автора. Безы-

мянный лик — свидетельство расстройтва мира; логика требовала бездействия, интенция жизни толкала к действию, а девальвированное слово, рождающее призрак дела (вспомним Фауста), и то, и другое превращало в иллюзию. Судя по разговорам с друзьями (поручиком Амираном Амилахвари, великодушным доктором, таинственным конспиратором Хромоножкой) и по мысленному оспариванию авторитетов, которыми Мятлев населил свой внутренний мир, легко понять, сколь проблематичен его образ мышления: он свободен в своем путешествии по жизни; последовательно открываются его двери и окна, преображая пространство дома-Вселенной в пространство собственной дороги внутри этой Вселенной. В подобном поиске пути, тождественном саморождению человека, где он может выглядеть исключительно дилетантом, поскольку на только что выбранной дороге у него нет никакого опыта, кажется, и стоит искать суть культурных тенденций произведения Окуджавы.

Вне времени и пространства, которые только предстоит назвать временем и пространством, чувствуют себя Мятлев и Лавиния, пустившиеся во имя любви в свой крестный путь, на поиски рая, которого нет и о котором знали, что его нет. Раем было само их путешествие, начавшееся когда-то, на заре человечества, напряженным описанием изгнания из рая. Некогда отрицательное, ныне рассматривалось как положительное. «Да здравствует свобода!» — восклицает Лавиния. Обретенная, не дарованная, не обычная свобода (свободным можно чувствовать себя уже потому, что ты молод и богат), — здесь она означала отказ от тисков привычного обихода. Любовь и свобода сошлись на своем многотрудном пути. Когда-то, в христианской дали, это было предначертано и предположено. Сейчас путь был запрещенным, любовь — преступной (бегство от мужа), свобода соседствовала с тюрьмой. Ритмы традиции сковывали провозглашенные идеи новизны. Домострой был порогом путешествия, о который постоянно спотыкалась жизнь героев. Потому путешествие не могло быть путешествием за мудростью, как в старых сказках. Оно могло быть вечным путешествием вечных дилетантов. «Дилетанты» — этим подчеркивается Окуджавой принципиальная незавершенность темы.

Странных мы перечисляем героев: либо безымянных, либо с именами нарицательными — любовь, свобода, путь. Не герои, а аллегории, давно, казалось бы, покинувшие литературные поля. Не лучше ли раскрыть психологию Мятлева или Лавинии, а то ведь и они иногда чересчур идеальны.

Вряд ли, однако, автор ставил перед собой такую задачу. Мы определили в нем главную — культурную — тенденцию при работе над произведением, а в культуре самостоятельную прописку имеют вещи, не влияющие на психологию человека, зато вызывающие творческие реминисценции, придающие жизни метафорическую, историческую, фонетическую окрашенность. Рядом с этими героями ни Мятлев, ни Лавиния не проигрывают, — напротив, они становятся богаче не на психологическую деталь, а на еще одну жизнь (Мятлев богаче на жизнь Александрины, доктора, поручика, Лавинии, императора, дороги, ума; Лавиния — на... и т.д.). Век XX (век Окуджавы) становится богаче на век девятнадцатый (век действия в его романе). Перечень можно продолжить. Удвоение мышления, или диалогическое мышление, наряду с анонимностью, особым образом понятой маргинальностью — это особенности поэтики Окуджавы.

Но есть и еще одна — обретение и выстраданность идеалов как некоторых точек отсчета и как меры, где эмоциональные порывы умиротворяются духовными критериями. Высокий их уровень вовсе не требует стояния перед ними навтыжку, но предполагает умение задуматься и переспросить самого себя. Жаждой к обретению подобных идеалов является в романе любовь. Мятлеву для этого надо было пройти и через увлечение баронессой Фредерикс (это имя также мелькало в жизни погибшего поэта) и через женитьбу на волоокой красавице Натали Румянцевой. Но идеал надо вскормить и воспитать: не случайно он сперва появляется в виде маленького мальчика, который, через ряд превращений, становится юной дамой (идеал всегда молод и прекрасен). Он появляется вследствие мучительного рождения дневниковых записей, где мысль еще только формируется, в письмах, в воспоминаниях. Ведь дневники и письма пишут не для всех, а для себя одного или для адресата, не стесняясь противоречий и неясности слога. Иначе говоря, здесь вновь можно встретиться с тем самым словесным несообразием, которое или рождает поэзию или вырождается в грамматические шутки.

Слово, как это следует из произведения, перестало быть демиургом мира и тождеством вещи. Оно, скорее противоположно всем вещам. (Николай I произносит сентенции во имя нравственности, на деле попирая ее.) Язык в романе — легкий, акварельный, кружевной. Он повествует о лицах весьма искушенных в этикете, рафинированно воспитанных. Такой язык пригоден и для утонченных любовных изъяснений, и для отъявленной

лжи, и для взволнованных мыслей, и для покрытого словесной вязью молчания. В его кружеве легко упрятываются и бездушные моралите княжны Елизаветы Мятлевой, и необязательные монологи царя, и слезливо-мечтательные доносы господина Ладимировского, мужа Лавинии. Авторской речи в романе почти нет: только дневники, письма, комментирующие события, — автор «просто» передает услышанное или известное. Однако присутствие его ощущается в манере «монтажирования» интонаций, темпа и характера речей; по смене ритмов тоскливого безмолвия и радостных или скорбных криков мы знаем, где он и на чьей стороне.

Этот монтаж точек зрения, интонаций и темпов хотелось бы подчеркнуть особо, поскольку он подобен монтажу-склейке коротких кусков пленки в кино, тяготея к метонимии в гораздо большей степени, чем к метафоре. В романе не просто представлены разные точки зрения на одно и то же событие (любовь Мятлева и Лавинии). События и комментарий к ним, ведущийся многими людьми, идут как бы параллельно друг другу. Событие не прерывается комментарием, — его движение переходит из одного дневника в другой. Мы до самого конца не знаем конца. Произведение при нас производится. Это не изваянная фигура, не законченная картина. Автор до конца сидит за столом с пером в руке, и нет у него ни минуты покоя, хотя все уже будто и сказано. Он не хочет мешать героям, у которых свой мир, — он лишь сопереживает им; его голос не сливается с их голосами, — он изредка, иногда, во вставных главах, как посторонний архивист, включается в ход повествования. Это важно отметить потому, что жизнь героев благодаря такому методу изображения не просто воспринимается и передается как обособленная от других жизней, но переживается как неповторимо-хрупкое, ежеминутно возникающее событие, о котором можно писать только отстранено, через другие глаза, другое перо, чтоб не разрушить неловким прикосновением эту хрупкость. А так важно сохранить следы, оставленные в саду господином ван Шонховеном — маленькой Лавинией.

В комментировании, истоки которого идут из поздней Античности и Средневековья, проявляется опять-таки маргинальный характер романа Окуджавы, уже одним этим истолковывающим характером отличающегося от всех предшествующих романов, в том числе романов XIX в. Он представляет собой новый, «дилетантский» вариант этого жанра. Подобное комментирова-

ние как прием не обнажает скрытое, а скорее приоткрывает сокровенное, намекая на него, умножая на n-количество миров, делая читателя творцом и создателем описываемого события. И этот прием автор применяет столь умело, что если мы редко слышим его голос, то руку с ножницами, пером и клеем чувствуем твердую. Потому мы и можем обозреть созданный им мир в целом, — в конце концов, не только о судьбе Мятлева и Лавинии он ведет речь: о них — и о нас с вами, читатель! От этого дистанцированного взгляда жизнь героев несколько притормаживается и замораживается и возникает — на миг — не время из вечности, как у древних, а вечность из времени. Возникает некий парадокс: рассказывая о конкретной судьбе, автор в то же время включает в нее судьбы мира, а судьбы мира будто зависят в свою очередь от того, как повернется странная судьба путешественников-изгоев. И поскольку эта судьба всех путешественников-изгоев, то автор, описывая, как странствуют по дорогам XIX в. Мятлев и Лавиния, все же не стремится подражать языку XIX в. Модернизация языка (употребление языка авторского времени, а не времени, в котором жили его герои), которой всегда боятся боязливые и которой отмечены все литературы мира всех эпох, если, конечно, литература надеется быть прочитанной, здесь художественно необходима, ибо в романе совершается столько превращений, что количество стилей и языков сделало бы роман невозможным для чтения. Аристократка Лавиния выступает то в обличье сестры милосердия, то экономки; мальчик в армячке превращается в девушку; девушка по логике превращений непременно превращается в лицо не просто противоположного пола — в автора романа, коли заговорила строчками из его песен: «Давай, брат, отрешимся, давай, брат, воспарим...» А разве слова из уст утонченной дамы: «Ну, брат, докатились» — не из нашего, сегодняшнего лексикона, не предчувствие нас? И это еще не все. Большие серые глаза Александрины — несравненной возлюбленной Мятлева, покинувшей его, — напоминали глаза маленького господина ван Шонховена (все той же Лавинии). Взрослый господин ван Шонховен в момент отчаяния пребольно бьет себя кулачком по коленям, повторяя жест никогда им не виденной Александрины. Изысканная Лавиния, когда ее путешествие в рай было грубо прервано императорской волей, олицетворенной жандармом Тайного отделения поручиком Катакази, превращается в лихую шляхтянку, как ее мать, госпожа Тучкова, а госпожа Тучкова, интриган-

ка, злая и скандальная, донимавшая царя просьбами о возврате беглянки, о ее наказании и заточении, вдруг сникает, сраженная силой любви князя и дочери, обнаружив тем самым собственную истинную позицию («Я преклоняюсь перед тобой, и перед твоей Любовью, и перед твоим выбором»), разом обезоружив и читателей этим признанием и автора, приберегшего эти признания про запас, когда уже все ожидания иссякли. Но ниточка тянется еще дальше, поскольку красота Лавинии схожа с красотой, лучшей с портретов несравненного Гейнсборо, а само имя ее совпадает с именем жены великого предка римлян — троянца Энея. Цитаты из современности вторгаются в текст о прошедшем, смешивая прошлое и будущее, давая благодатный материал историку тех времен, когда VIII век до новой эры (Эней) и XX век новой эры не будут столь четко различимы.

Желание сопоставить роман Окуджавы с древностью возникло, как видим, не случайно. И дело не в том, что в нем существуют, как сейчас говорят, «ядерные образы», — он эти образы постоянно расщепляет и ставит под контроль иронии. Мы все время пытались показать разнопорядковость характеристик «Путешествия дилетантов», которая преодолевается языковым единством произведения и художественно-риторическими приемами — тропами. Именно поэтому стоит, вероятно, обратиться к тем архаическим жанрам, точнее, к тем элементам архаики, которыми жив жанр, то есть перенести вопрос, как говорил М.М.Бахтин, «в плоскости исторической поэтики»²⁸¹, подчеркнув при этом, что подобное обращение нам важно лишь для того, чтобы обнаружить общие точки сообщаемости культур, а не некие единые для всех культур структуры. Эти точки сообщаемости только и дают надежду на то, что есть неподдельное прошлое. Все мы знаем, как легко поддается это прошлое фальсификации, не говоря уже о произволе над будущим, что происходит не всегда от дурных желаний — ведь факты при определенном умонастроении и воображении легко сплести в тот или иной узор. Если же с воображением не считаться и относиться к истории с позиций позитивистского естествознания, получится бездуховная история: исчезает представление о достоверности. Но само желание узнать, как все было на самом деле, свойственно человеку, поскольку сходства, подобия, напоминания это процедуры ума и воображения, свертывающие историю в культуру.

Но в поисках этих подобий мы каждый раз должны раскрывать содержание, казалось бы, общих понятий, и тогда окажется, что одни и те же приемы, применяемые в разные, эпохи, как

бы подсмеиваются, иронизируют друг над другом. Так, утверждая сходство современной и средневековой литературы на основании их метафоричности и аллегоричности, мы не должны забывать, что в средние века самая прозаическая, обыденная вещь всегда намекает на нечто возвышенное и образцовое, на всеобщее и вечное, до нее существовавшее, трансцендентное, а нынче та же вещь сингулярна и действует в плане имманентности.

Выделенные нами характеристики романа Окуджавы — осознанно применяемые анонимия; строительство дома как своего внутреннего мира; маргинальность судьбы; комментирование; жизнь, понятая как путешествие; смещение жанров в одном тексте; особое внимание к слову с его тропами, делающему текст целым и незабываемым и в то же время интертекстуальным. Как в «Романе о розе», здесь очевидна переключка с содержательными и формальными характеристиками текста Средневековья. В то время литература не делилась на жанры: все было смешано и смещено. Главная книга Средневековья — Библия — воспринималась и как богословское и как философское, художественное и историческое произведение. Слово имело статус вещи и дела. Тропами обволакивалось сочинение любого автора. Это напрямую зафиксировано в текстах. Говоря о мироздании, средневековые авторы, как правило, понимали под его фундаментом земную историю, или буквальное; под стенами — аллегии, или возвышенное; венцом же здания, его крышей, были именно тропы, выражены в терминах «прекрасное» или «приподнятое».

Компоновка произведения из разнообразных текстов без упоминаний имен их авторов, анонимное цитирование считалось достоинством, свидетельством учености, а собственный текст выносился на поля, в глоссы, в пометы. Эта вторичность авторского текста составляла одну из существенных характеристик Средневековья, придающую другую окраску общепринятому, сообщающую этому общепринятому иной оттенок. Такой якобы вторичности, незаметно, с изнанки переделывающей текст (книги или бытия), мы обязаны поразительной открытости этой культуры, замаскировавшей свою открытость в кажущемся стабильном мировоззрении.

Как строились иные средневековые произведения? Для примера возьмем одну из наиболее употребительных «схоластических историй» XII в., подробный анализ которой дан мною в книге

«Слово и текст в Средневековой культуре. История: миф, время, загадка»²⁸², где идет рассказ о сотворении мира. Вот отрывок из текста: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездной. Но прежде все же была идея того, как творить мир: сначала эмпиреи, называемые так за чистоту свою; затем чувственный мир, поименованный так всеми отцами — от греков до латинян, — ибо философ познает его эмпирически; и в конце концов верхнюю оболочку земли, тоже зовущуюся миром, где находится известное нам живое и где нашел себе обиталище низвергнутый с небес князь мира, а также и человек, в себе самом содержащий образ мира... которого Грек назвал микрокосмом... Изначальную бездну все тот же Грек назвал хаосом — это материя, из которой впоследствии создан весь чувственный мир»²⁸³.

Я нарочно привела столь длинный отрывок, чтобы можно было понять, сколь сильно он отличается от лаконичного, ничем не выделенного в «Истории...» и внутренне напряженного библейского текста: «Вначале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездной». Однако сколько, оказывается, информации и толкований может вместить в себя безвидность и пустота.

В начале цитаты из «схоластической истории» фигурирует некий Грек. В образованной среде Средневековья этого Грека знали все. Грек — своеобразный псевдоним великого философа древности Платона, активным образом участвующего в строительстве неведомого ему христианского мира. Но и эта псевдонимность, в данном случае смахивающая на анонимность, обладает поразительным художественным воздействием, сообщая даже известным мыслям тайну, глубину, напоминая о чем-то древнем и мучительно знакомом. А вот еще более удивительный пример, почти напрямую связанный с ассоциациями героя Окуджавы по поводу «труб заунывных звуков»: «И сотворен человек по образу божию, и с душою его... И по разуму его, ибо дух рационален, и по подобию его в добродетели, то есть в добре, справедливости и мудрости... И дал человеку он лик возвышенный, чтоб божество лицезреть и с поднятым челом ко святым обращаться...»²⁸⁴.

Фраза настораживает. Откуда в конце ее эти гекзаметры? Стихотворные строки, конечно, не выделены, но все слова подтягиваются к ним, как к вершине пирамиды. И лишь когда пе-

реберешь все знакомое, вдруг пронзает: Овидий! Язычник, опальный, неназванный грешник, изгой — гений, навсегда вошедший в любые истории. Двенадцатый век недаром называли «веком Овидия».

Дал человеку он лик возвышенный,
дал небо ему лицезреть
И с поднятым челом к звездам обращаться.

Неточности текста «схоластической истории» точно отражают новое в средневековой культуре по сравнению с культурой Античности. Овидий переиначен на лад этого нового времени, время Овидия вплетено в XII век, присвоено им, но при присвоении и кавычки ни к чему и перестановки несущественны. Это мы в XX веке проводим чистки текста, отделяя свое от чужого. Но и Овидий — так ли просто вплетен и присвоен? Ведь среди средневековой латыни вдруг проступили черты латыни золотой, среди прозы — стихи, среди грубоватых лиц первых людей — благородное лицо римлянина, фата и шеголя. От упоминания оно становится лишь отчетливее, мучит, заставляет думать: а где же?

Этот образ культуры вторгается в средневековый текст вряд ли бессознательно. Таким приемом пользуются многие средневековые авторы. Абельяр, желая точнее и афористичнее выразить свое состояние, переходит спокойно с прозы на стихи, понимая, что «поэзия живет в любом искусстве, в том числе и в прозе»²⁸⁵: «Ты, наверное, хорошо осведомлен о том, как часто спорили я и мои ученики с нашим бывшим учителем и его учениками после их возвращения в Париж и насколько был удачен для нас, а также и для меня самого исход этих битв. Скажу об этом смело словами Аякса, чтобы выразиться поскромнее: спросите ль вы об исходе битвы меня, то отвечу я вам: побежденным я не был»²⁸⁶. Это снова Овидий, его же «Метаморфозы».

Алан Лилльский в «Плаче Природы» передает стихами то собственную речь, то речь Природы в зависимости от сути вопросов и ответов. Взволнованный, благоговейщий перед «родительницей жизни», он обращается к Природе так:

Богом рождена, чтоб родить земное,
Ты, о связь всего и устой вселенной,
Перл земных красот, озаренье мира,
Смертных зеркало...
Молви: отчего проливаешь слезы,
Что вешает плач, из очей струимый?
Ведомо: слеза есть душевной скорби
Верный глашатай²⁸⁷.

Ответ Природы, данный в ритмической прозе, хотя и украшен тропами и фигурами, строг и прозаичен. «Или ты не ведаешь, что земного пути беспутство, мирского строя неустройство, мирового порядка беспорядок, к справедливости несправедливость понудили меня низвести мои стопы от глубин небесных таинств к низменным блудилищам земли?»

А вот наоборот: заинтересованный, смущенный Алан, естественно, уже сниженным тоном вопрошает Природу о любви: «Если бы я не страшился гончими своих вопросов ... прогневить твою благосклонность, то хотелось бы мне в картине твоего описания познать естество Купидона...» Ответ выдержан в стиле «изысканной вычурности» — с нагромождением антитез, созвучных окончаний, метафор.

Гнев и покой, надежда и страх, измена и верность,
Ум и безумье в смеси — вот что такое Любовь...
Хочешь покинуть Венеру — покинь пространство и время,
Все времена и места — пастбище жадной Любви²⁸⁸.

Все это, однако, общее место. Но в Средневековые общие места почетны. Ничего нового не сказал нам Алан ни о философии, ни о теологии, ни о человеческом безумстве. Но это «ничего нового» было втянуто в словесные игры, доставляя автору истинное интеллектуальное удовольствие. Он шеголюет и прозой, и ритмикой в прозе («обратись к опоре богословия, ибо крепче ее вера, нежели моих доводов мера»), и стихами, умело облекая ими и свое авторское «я», и доводы оппонента — Природы. Природа, по Алану, — «верный глашатай», «странница неба», «мира царица», «смертных зеркало», к тому же — доблесть, мир, любовь, справедливость, строй, закон, предел, вождь, стезя, начало, жизнь, а также свет, род, вид, образ. Здесь полное смешение абстрактных понятий и художественных образов, материальных единичных вещей и универсалий, словом, Природа не естественнонаучное понятие, а игра ума, умственный эксперимент, где проведен смотр всех языковых возможностей. Это и есть главное — любоваться словом и в нем представить читателю или слушателю другую культуру — пусть анонимно и пародийно, загадочно или иронично, играя и словом и расстановкой акцентов. Культура при этом не теряет ни одного человека, жизнь которого бесценна. И в этом смысле анонимность — как и в романе нашего современника — самоиронична: нет и не может быть никакой анонимности! Сильные в культуре осиливают — слабые «закапыва-

ют таланты»; у сильных чередуются взлеты и падения, избранничество и отверженность, так или иначе они названы или будут названы, не сегодня, так завтра, — след слабых теряется и гаснет.

Средневековые словесники испытывали человеческую свободу с помощью всепоглощающей насмешливости, укоризны и недоступности, скорби и торжества. Ирония над свободой или ирония свободы — своего рода защита и освобождение от всех житейских страхов, одновременно и смелый взгляд в будущее: ведь «чего не потеряешь, того, брат, не найдешь», а случаи самоиронии в масс медиа, имеющие место в XX в., стирают демаркационную линию между интеллектуальным и популярным искусством. И тогда слова кивали на вещи, а вещи — на слова. Смысл жизни заключался именно в истолковании внешних примет мира. Потому притчи и аллегории были излюбленными писательскими приемами, истолкование и комментирование вытекали из сути средневекового бытия. Различные толкования связывали, казалось бы, несвязуемые исторические события, уподобляли их одно другому. Греческая Ио уподоблялась египетской богине Исиде; дети Адама, Иувал, Тувалкаин и Ноэма, «изобретатели искусств» в христианской традиции, подобны греческим Аполлону, Гефесту и Афине; Ева напоминает Марию, Адам во сне предрекает Христа. Эти сходства и подобия цепко держали Историю — главного героя и пробный камень, на котором оттачивались все и всяческие рассуждения. Средневековые хроники начинались от Адама и продолжались до тех дней и событий, когда жил автор этих хроник. Потомки могли продолжать летопись. Но поскольку все земные события есть проекция небесных, конец истории проецируется в начало, верх — вниз. Но верхом, вспомним, крышей мироздания был троп, а низом — быт. Так, троп превращается в быт, а отдельное, конкретное... становится всеобщепрекрасным. Тягостное житейское путешествие превращалось в романтный образ. Но при этом создавался и новый автор, поскольку первоначальный терялся в расщепленном, препарированном тексте. Новым автором становились практически все участники драмы — их именами пользовались, их творения испытывались на прочность, за ведущим голосом слышалась народная мелодия. С момента рождения христианской Европы (я имею в виду не религиозность, а установку, при которой читатель, зритель, слушатель должны были знать не только текст, но и внешние по отношению к нему обстоятельства) осуществлялись различные стратегии осознаваемого и предусмотр-

ренного повторения, в результате которого само знание о мире, поскольку оно было связано со сказанностью о мире или, в современном словоупотреблении, с интертекстуальностью, было симулякром этого мира. Это не открытие XX в. Но в том-то и дело, что размышления о симулякрах есть лишнее доказательство, что не только мир, соответственно вещь, *есть* сами по себе, но они есть постольку, поскольку способны быть симулякрами, а это непереносимое условие изначального авторского, творческого, персонального, культурного бытия в мире. И то, что Окуджаву пользуется приемами, которые получили широкое распространение в среде масс медиа, свидетельствует об исчезновении образцового читателя, который одновременно и информирован, и критичен по отношению к информации, и способен к *личностному осмыслению* прочитанного, будучи настроенным на самоизменение позиций и на ее последующее выражение. Такой читатель, как сказал бы Мандельштам, — великая «приглашающая сила», потому он не безлик, он культурен.

Теперь мы можем назвать и еще один прием, роднящий современный роман Окуджавы с средневековой поэтикой: прием предвестия — повторения-напоминания. Баронесса Фредерика, похожая на любовь, предвещает Александрину-Лавинию; предчувствие гибели в реке приводит Александрину к гибели в реке, а затем — к гибели все в той же реке пророка этой гибели, лекаря Иванова. Прием уподобления применяется Окуджавой и на комически сниженном уровне: брак горничной и камердинера Мятлева, заключенный по воле барина, является предвестием скорбного для Мятлева брака с графиней Румянцевой по воле государя.

Но, в отличие от Средних веков, здесь предчувствия и предвестия свидетельствуют не об эсхатологии. Иронически переосмысленные, они свидетельствуют о необходимости земной (здесь и сейчас) свободы и независимости духа: «А не пора ли воспарить, брат!» Независимости, держащей в узде страх и надежды. Взнузданная свобода — это ли не образ времени? Ибо зафиксированное в тексте Окуджавы желание свободы опиралось на ожидание её в диссидентской среде, какой в Семидесятые была культурная среда. Именно свобода, которая тебе не дана, но которую ты видишь сквозь щель, во имя которой прибегаешь к спасительной иронии (губы Лавинии всегда извивались иронически) — к иронии над несвободой, когда ты тщишься быть свободным, заранее зная, что опутан по рукам и ногам. Потому ирония существует не в словах даже, а в изломе губ, и не мужчины, а женщины, древней провозвестницы свободы, — не она ли яблоком...

В Средние века иронизировали над внешней свободой; здесь ирония над несвободой (это у свободных-то аристократов!), которую необходимо преодолеть.

От старого средневекового мира в новом остались многие атрибуты, например бесы: только в старом мире их можно было увидеть умными очами, а теперь — безумными, а вообще-то — любыми, например глазами княжеского камердинера Афанасия, пившего запросто чай с «бесом», шпионящим за Мятлевым и его друзьями. Там с бесами боролись огнем и мечом. Здесь с ними не борются, — их рожают, даже насаждают по высочайшему повелению: голубые мундиры не скрываясь мелькают на улицах, в мастерской по пошиву платья, висят вниз головой в печной трубе. Старая культура пародируется, снижается, стелкивается на обочину. Духовные сущности зла в XIX в. перестали пребывать на грани воплощения, как в Средневековье, — они полностью воплощены, дифференцированы, материализованы и каталогизированы в строго научном — не смешанном, понятийно-художественном, как прежде, — порядке: по чинам и рангам, по степени зависимости и важности порученных дел, по функциональному наполнению; каждый представитель зла выражает не вечные категории, а временные, сегодняшние, все они носят свои собственные имена: важный Фон Мюфлинг, егозливый поручик Катакази, угодливый портной Свербеев. Реальные, воплощенные бесы заполнили мир. Борются с ними можно было не мудрым спокойствием и трудом, а небрежением к ним (вещь для Средневековья невероятная) и игрой с ними, обманом. В минуту веселого настроения князь, увидевший за воротами своего дома шпика, придумывает для забавы некоего маркиза Труайя, приехавшего к нему якобы с конспиративными целями (хотя, охраняя собственную свободу, князь подсмеивается над всяческой конспирацией). Поскольку сами сыщики реальны, то они верят в реальность заговора, придуманного князем: маркиз, как поручик Кижэ, был признан существующим, взятый под наблюдение в сыск... Подобные гротескные ситуации переходят у Окуджавы из романа в роман. Это своего рода оборачивание идеальных критериев между двумя полюсами — идеалом и гротеском, — постоянно движет его художественную мысль.

Непрерывный процесс оборачивания мысли, образов, ситуаций позволяет пользоваться самыми разнообразными приемами поэтики, переводить прозу в стихи, не насилуя подручный материал. Напряженность мышления и чувствования требует

ритмов и метров. «Я думаю иногда, что, пожалуй, следовало ему быть терпеливее и мягче, думаю... тоже втайне рассчитывая на оправдание...

— Как странно, — сказала Лавиния, — какой заколдованный круг... Они стояли у порозовевшего окна. Под ними по торцам Тверской проплывали экипажи, и москвичей *разнузданных толпа о чем-то брэнном клокотала*».

Конечно, обнаружив этот прием стихотворных вставок, можно поддаться соблазну и воскликнуть, как это сделал один из персонажей «Путешествия дилетантов»: «Как далеко протянулась ниточка, как слились воедино и скорбь и торжество...». И можно, пожалуй, повторить печальную констатацию У.Эко, что «каждый из типов повторения... встречается в любом виде художественного творчества... присущи любой художественно-литературной традиции. В значительной мере искусство было и остается повторяющимся. Понятие безусловной оригинальности — это понятие современное, родившееся в эпоху Романтизма; классическое искусство в значительной мере являлось серийным, а модернизм (в начале XX века) с его техниками коллажа, «усатой» Джокондой и т.д. поставил под вопрос романтическую идею о «творении из ничего»... Типология повторений не представляет нам критериев, позволяющих определить различия эстетического порядка²⁸⁹.

Типология, может быть, и не предоставляет, к тому же речь идет об уникальности, а не об оригинальности культурного акта произведения, поскольку предполагает создание мира, странного и чуждого *этому* человеку, новому и столь же универсальному по отношению к *тому*. Потому повтор для *того* — это условие новизны для *этого*, то есть не повтор, а иллюзия повтора, которого требует любая новизна, требующая своего признания в терминах повтора. Она провоцирует собственные симулякры, ан вольно же не видеть того, что стоит «за» внешним единообразием. Есть все же некое «но», мешающее безусловному принятию подобного сходства литератур. В Средневековье метры и ритмы, стихи и проза были формами явленного миру Слова, поэтому они были равно языком всех вещей подлунного мира — и человека и камня. В произведении писателя XX века это свойство речи человека, наделенного поэтическим мироощущением, творящего собственный мир. Алан Лилльский обыгрывал общие места, с помощью риторических и поэтических приемов обозначал и округлял эти общие места, игнорируя бытовые детали, и, исходя из средневекового понимания функции Слова,

имел в виду не природу как естество, а идею Природы. У Окуджавы наоборот: природа — не идея, не божество, а прелестное или отвратительное естественное окружение вполне конкретного человека. Это *не понятие кузнечика, а сам кузнечик*, со знакомым лицом, вдруг выросшим среди цветов. В отличие от Августина, «встречавшегося» с предметом в мистическом пространстве, в XX в. встреча с ним (например, со стулом, предназначенным «не для тебя, а для всех») происходит в пространстве реальном, здесь и теперь существующем. Не универсальным утром, а поздним октябрьским утром, на пыльных окраинах Петербурга с двухэтажными строениями, с камнем в рыжеватых пятнышках — вкраплением железа или следом древнего существа. Человек — не родовое существо, словно бы вторит Боюцию Булат Окуджава, это живой, конкретный, с теплой кровью, в полосатых панталонах, с рыжеватыми наглыми усиками или с худеньким телом, страдающим чахоткой, в восхитительном платье светло-коричневого шелка. Даже бесы имеют портретное сходство с обычными людьми, их особыми словечками, прыжками и ужимками. Идеалом могло быть только конкретное данное лицо, а не нечто общее, явно имеющее приоритет над частным, что является предпосылкой всякой риторической, в том числе средневековой, культуры²⁹⁰.

Именно в силу того, что необходимо как передавать подробности, так и быть пустым, ничего не значащим²⁹¹ слово сейчас имеет другую функцию: оно не задано, а творится по ходу дела. Происходит «на месте» выработка языка, обретение членораздельности из междометий, звуков, несвязного гула.

Ясно, что Окуджава играет словом, но его задача — играть с незнакомым, с чем еще не ясно, что это. Он нащупывает аналогии, сходства и подобия, он не знает, а предчувствует их, они не открыты и не возведены ему, а рождаются в поступках его героев, сотканные шаг за шагом их жизнью, каждый след которой — в неизведанность, рождающую и осторожность (быть как все), и стремление вырваться из уничтожающей всеобщности.

Современный писатель оказался перед необходимостью «проиграть» ситуацию, бывшую давным-давно, и, даже если он о том не подозревает, тем более если не подозревает, держать в уме прежний образ культуры, — вовсе не из-за совпадения поэтических приемов. Но все же благодаря их совпадению — пусть и внешнему — осуществляется связь времен: «Ниточка-то существует, господа, и я могу приводить еще множество приме-

ров, если вас мучает сомнение, ибо я-то сам вижу, как сливается воедино в веках молчаливая укоризна, холодная недоступность, скорбь и торжество, и слабость и упоение, и любовь...».

Ради современности (вернемся к началу книги) надо знать прошедшее, а значит и формы его выражения. Однако следует ли из этой посылки, что за познанными формами выражения стоит само прошедшее. Не усмехается ли оно в несуществующие усы Джоконды? И стоит ли при этом говорить о «смерти романа» и тем более автора, которого в качестве разумного смертного с нами нет? И возможно ли назвать такой роман исторической фантазией? Скорее это «роман Культуры».

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРОПЫ. ОКСЮМОРОН

Оксюморон, по определению, — бессмысленное, на первый взгляд, соединение несоединимого, нонсенс. Это тот троп, на который в «Логике смысла» обратил внимание Делез, полагая его одним из свойств существования, той точкой, где житейский анекдот и афоризм мысли сливаются воедино. Это то, что может быть названо концептом, схватыванием вещи или события в его единстве, благодаря которым только и возможны нонсенс и парадокс. «Но, — повторим высказывание Делеза, — именно потому, что нонсенс обладает внутренней и изначальной связью со смыслом, он наделяет смыслом термины каждой серии. Взаимоотносительные положения этих терминов зависят от их «абсолютного» положения в отношении нонсенса. Вот почему смысл имеет две стороны, соответствующие двум несимметричным сторонам парадоксального элемента». И как таковой он — «объект фундаментальных парадоксов, повторяющих фигуры нонсенса»²⁹².

В свое время Боэций, рассуждая о логических свойствах дизъюнкции и конъюнкции, отмечал, что бессмыслица, в его терминологии — «ложное мнение», «вовсе не являющееся пониманием, возникает только там, где имеет место соединение. А именно, если кто составит и соединит мысленно то, что не терпит соединения, то всякому будет ясно, что это ложно: так, если кто, например, соединит в воображении лошадь с человеком и создаст образ кентавра»²⁹³. Боэций вел речь о логике, требующей понимания, а не о мистике, где соединяется как раз то, что непонятно, и обнаружены возможности такого соединения, где сердце, оказывается, имеет уши («уши сердца» — часто по-

вторяемый оксюморон у Августина в «Исповеди»), знание может быть незнающим, а труп живым — не только в пьесе Л.Н.Толстого, но и у Алкуина: в его загадке, мы помним, он разгуливает по берегу озера. То, что логика объявляет ложным, тропологика объявляет истинным. Оксюморон потому более всего связан с интуитивным и мистическим постижением.

С оксюморонами и соответственно с нонсенсом связана и идея Николая Кузанского о совпадении противоположностей (*coincidentia oppositorum*). В трактате «Об ученом незнании», само название которого оксюморонно, рассуждая о тождестве максимальной линии и максимального треугольника, а соответственно о непротиворечивости «истины троичности... простейшему единству», он пишет: «Действительно, мы не видим возможности обнаружить в максимальном треугольнике один угол, потом другой и, наконец, еще третий, как в конечных треугольниках, потому что в единстве треугольника, не имеющего состава, не может быть первого, второго и третьего: единое здесь троично без численного умножения, и недаром ученейший Августин сказал: «Начиная считать Троицу, ты отступаешь от истины. Думая о Боге, надо по возможности в простейшем понятии *охватывать противоположности*, опережая их в предшествующем их единстве, скажем, различие и нераздельность в Божественном нужно мыслить не как два противоречащих качества, а в предшествующем им простейшем принципе, где различие есть не иное что, как нераздельность. Тогда мы яснее поймем и тождество троичности и единства: где различие есть нераздельность, там троичность есть единство, и наоборот, где неразличность есть различие, там единство есть Троица»²⁹⁴. Такое достижение единства (через совпадение противоположностей) позволило Николаю Кузанскому назвать ум «способностью конципировать»²⁹⁵. Сила конципирования находится в душе, а ум, находясь в движении, производит концепции, пока не достигнет понимания, что и выражено термином «концепт».

Можно сказать, что концепт как состояние понимания есть оксюморон, который действительно, *на первый взгляд*, кажется иррациональным единством противоположностей и есть логическое доказательство существования иррационального. Каждая из сторон противоречия вполне логически постижима, а соответственно, *на второй взгляд*, постижимо и само соединение. История — то поле, на котором, как нигде, осуществляется нонсенс-оксюморон, потому что именно здесь взяты в единстве

случайность и необходимость, стихия и закон, сакральное и профанное, смыслы и нонсенсы. Попытаемся показать взаимодействие тропического и логического в сфере исторического, сопоставив (по смежности) средневековое и современное понимание исторических событий в философии истории, прежде всего, разумеется, в том, что связано с идеей властных отношений.

Глава 1

Версия Салического закона IX в.

Среди изобилия прекрасно иллюминированных рукописей, хранящихся в Российской национальной (прежде Государственной публичной) библиотеке в Санкт-Петербурге, этот пергаменный каролингского письма манускрипт (Lat. QvII № 11), получивший в литературе условное название *Leninopolitanus*, ничем не выделяется: небольшого формата, 190X130, 40 л., без миниатюр и орнамента, с размытыми углами на первых девяти и последнем листах. Он представляет собой список Салического закона, выполнявшего правовые функции на территории франков вплоть до позднего средневековья. На титуле начертано «*Lex Salica*» и «*mss scle VIII*», то есть «рукопись IX в.». На обороте титула: п. 1384. На 1 л. внизу и на 40 л. после текста — «*Ex Musaeo Petri Dubrowsky*», «Из собрания Петра Дубровского». Там же и на бумажной вклейке — пометы библиотекарей И.Бычкова и В.Двигубского.

Первые рукопись была описана Б.Монфоконом в его Каталоге Сен-Жерменской библиотеки²⁹⁶, составленном им по поручению конгрегации Св.Мавра. В этой библиотеке она и хранилась под № 1384. Затем список попал в свод Л.Делиля²⁹⁷, а в XX в. сперва в рукописный каталог О.А.Добиаш-Рождественской, потом — в издания А.Стерка²⁹⁸ и Е.В.Бернадской, Т.П.Вороновой, С.О.Вяловой²⁹⁹. К сожалению, *Leninopolitanus* остался неизвестным знаменитому издателю манускриптов Салического закона К.А.Экхардту, стараниями которого этот памятник вошел, наконец, в *Monumenta Germaniae historica*³⁰⁰.

В России латинский текст Салического закона был издан в 1906 г. Д.Н.Егоровым³⁰¹. Затем на его основе Н.П.Грацианским и А.Г.Муравьевым был осуществлен перевод права на русский язык. Их труд появился в 1912 г. В Казани и вскоре стал библиографической редкостью. Вторично на русском языке с учетом разночтений, существовавших в разных семьях рукописей, известных к тому времени, этот текст вышел в 1950 г. как учебное пособие для студентов с предисловием В.Ф.Семенова³⁰².

Годом ранее список Салического закона, хранившийся в Ленинграде, стал предметом исследования Г.М.Даниловой³⁰³, где рассказывается краткая история рукописных семей этого документа, бытовавшая в то время. Та же история повторена и В.Ф.Семеновым, но уже с указанием на работу Г.М.Даниловой и ис-

следуемого ею списка. В связи с изданием К.А.Экхардта, обнаружившего ряд более ранних манускриптов, история несколько изменилась.

Мы сейчас не будем касаться истории создания рукописей Салического закона, благо, что эта работа блестяще проделана А.И.Неусыхиным, написавшим четыре очерка с критикой источников, встречающихся в них терминов и обоснованием собственной позиции³⁰⁴. Очерки к тому же снабжены обширной библиографией. Прежде всего здесь хотелось бы уточнить датировку списка, то есть *обнаружить хронологическую точку сдвига одного вида права (прецедентного) в сторону другого (нормативного), точку осязательного сосуществования двух, казалось бы, взаимоисключающих правовых состояний общества, и обратить внимание на то, как зафиксированные в нем принципы права соотносятся с общекультурной ситуацией средних веков*. Работа эта предварительная, требующая дальнейшего анализа, но некоторые культурные аспекты, замеченные при знакомстве с рукописью, оказались не менее интересными, чем социально-экономические, политические и собственно правовые.

Среди пяти семей, известных до исследований К.А.Экхардта, наибольшей считалась так называемая Эмендата, то есть отредактированный, исправленный свод права. Ряд манускриптов этой семьи относился к VIII в. на основании надписей типа «в 768 г. ...государь наш король Карл приказал написать эту книгу, называемую Салическим законом»³⁰⁵. *Leninopolitanus* по письму, каролингскому минускулу, сформировавшемуся к концу VIII в., датируется IX в. Содержательного анализа полного текста рукописи никто не проводил. Единственный исследователь, которого интересовал этот анализ, — Г.М.Данилова, — ограничился сведениями о сельском хозяйстве, сделав при этом серьезные наблюдения, но в ее описании рукописи есть одна досадная оплошность. Автор статьи, по-видимому, не был знаком с Каталогом А.Стерка, поскольку на него не только отсутствует ссылка, но искажено и имя его создателя: в тексте статьи он назван Стерном. *Leninopolitanus* сравнивается с семей *Emendata*, хотя не оговаривается, какую конкретную рукопись автор имеет в виду. Вероятно, это все то же издание Д.Н.Егорова, На основании сопоставлений и сокращений слов, *отсутствия первых 17 титулов*, соединений некоторых из них в один, разного начертания слов (*mechatus* или *iunxerit* в эмендатах и *meatus* и *iunxerit* в *Leninopolitanus*) Г.М.Данилова полагала, что *Leninopolitanus* —

рукопись *более ранняя, чем Эмендата*, поскольку написана, по ее мнению, не столь грамотно и тщательно. Но раньше какой из эмендат она была создана — тех, что, как считалось, были переписаны в VIII в., или тех, что в IX-м, в котором, по К.А.Экхардту, они в основном и возникли? Эту семью сам К.А.Экхардт назвал «Каролина», относя ее рождение к 802—803 гг., времени издания многих капитуляриев Карла Великого. Замеченные Даниловой особенности в начертании слов можно откорректировать: в *Leninopolitanus* встречается как форма «*meatus*», так и «*mechatus*», «*si quis*» употребляется не только в краткой форме (*siq.*) или слитно с предлогом (*siquis*), но и раздельно (*si quis*). В *Leninopolitanus* также иное глагольное управление существительными. Там, где в издании Д.Н.Егорова употреблен *Ablativus*, в Санкт-Петербургской рукописи — *Accusativus* (ср. титул «о поджогах» в одном и другом случае: «*si quis casa qualibet super homines dormientes incenderit...*» и «*si quis casam quamlibet intrino hominibus dormientibus incenderit*»); где — *Perfectum Coniunctivi*, там *Perfectum Indicativi* (ср. соответственно титул «*De maleficiis*»: «*si quis... dederit*» и «*si quis ...dedit*»); допускается вольное изложение статей (например, статьи 6-11 титула «*Si servus in furtum fuerit inculpatus*»; нумерации титулов не совпадают, добавления (*additamenta*) или опущены, или включены в основной текст — переписчик никак их не выделил.

Но все сказанное — характерные черты почти всех списков, рассмотренных и К.А.Экхардтом. На их основании нельзя делать вывод о времени происхождения рукописи («раньше эмендаты»). Всякий раз, анализируя рукописи, мы имеем дело со штучным товаром, создаваемым разными писцами, грамотность и почерки которых отличались бы, даже если бы они работали одновременно. К тому же во всех списках нет одинакового количества статей или статей с одинаковым содержанием. Так, ряд статей об огородных культурах опущен и в «более тщательных» эмендатах — Г.М.Данилова считает, что это случилось потому, что они перестали быть ценностью, хотя столь же правомерно предположение, что они уступили место другому казусу, более подходящему *целям* заказчика. Потому для более точного датирования рукописи, попытаемся внимательнее всмотреться в текст (предупредив читателя, что это всматривание еще далеко от его критического обозрения): возможно, он откроет нам более точное время своего создания, а заодно и тот культурный контекст, потребовавший такого и только такого состава Закона.

Для этого прежде всего попытаемся определить, что представлял собою Салический закон к моменту его создания в VI в.

Прежде всего, на мой взгляд, это памятник *раннего* средневековья, некоторые, впрочем, фундаментальные, структуры которого властно проложили путь из того времени в последующие эпохи: *право индивида, право прецедента*, открытость настоящему, установки, при которых в расчет принималось *мнение не простого большинства*, как в эпоху ранних демократий, *а каждого отдельного человека*³⁰⁶. Автор Закона, Правовед Меровингской эпохи запечатлел в нем интонации, жесты, правописание, стиль своей культуры, являясь ее активным субъектом, отражая ее новое качество неримской и неварварской цивилизации, что лучше всего назвать *переходностью*, когда завязываются узлы всех возможных проблем и запросов рождающегося общества. Осуществление в будущем одной из таких возможностей не означает, что к ней сводилась вся ситуация в целом и что существовал какой-то один, магистральный, путь развития. Потому я согласна с мнением А.И.Неусыхина, что упомянутый переходный период нельзя называть — при отсутствии феодалов — феодальным, но полагаю, что его нельзя назвать и дофеодальным³⁰⁷, ибо этим названием мы как бы изначально определяем феодальную будущность рождавшегося средневековья. Право индивида, опирающееся на два основополагающих понятия: *свободного человека* и *дом* (или, как считал А.И.Неусыхин, хутор, двор³⁰⁸ -виллу, вовсе не предполагало порождения зависимости и превращения дома-двора в поместье, крупную вотчину, а установка на мнение каждого человека («О переселенцах») не являлась истоком нормативного права, которому подчинен любой человек, какого бы роду-племени или сословия он ни был. *Прецедент указывает на власть и способности каждого человека* (будь то простой общинник или король) *применить закон, вмененный ему самому*. Закон здесь представляет своего рода естественный закон, о котором писал Августин³⁰⁹ и который, таким образом, оказывается живым образованием, изменяющимся в зависимости от правильно оцененной ситуации. Власть (государственная власть) в таком случае предстает как личная (то есть никоим образом не абсолютная), приобретшая властные права на основе исключительных персональных качеств, в силу этой же особенности считающаяся с другой личностью.

Можно ли при ситуации прецедентности, или казусности, выявить, тем не менее, древние структуры Салического закона? Полагаю, что можно, поскольку Закон записан по повелению короля, а это означает, что был отобран некий костяк его, который затем кочевал из списка в список. По той тщательности и детальности, с какой зафиксированы *первые 13 титулов*, посвященных вызову в суд, кражам и причинению вреда огороженным местам, то есть *владениям индивидов*, можно предположить, что они — древнейшие, к которым прочие статьи добавлялись по мере юридической обработки нового казуса. Часто добавленные статьи объединялись общим титулом, но эти титулы либо повторяют первые 13, либо не во всем соответствуют содержанию статей, которые они объединяют. Так, титул «О нападениях и грабежах» наряду со статьями об ограблениях содержит статьи об оскорблении мертвых. Титул «О различных кражах» включает вместе с соответствующими статьями и статьи об убийствах и процедурных вопросах, *исключая какую бы то ни было последовательность*. Правоведы последующих лет, даже столетий, упорно сохраняли такое именно присоединение, казалось бы, иносодержательных казусов к основному костяку. Формальные признаки деления Салического закона (в нем, как правило, повторялись 63–65 титулов) надвое (1–13 и 14–65), наличие последовательности в первой части и ее отсутствие во второй, подчеркнутое приложением разновременных, как правило шести, капитуляриев, свидетельствует о том, что раннесредневековое право родилось именно как прецедентное.

Теперь посмотрим, что именно присоединялось во времена, наследующие Хлодвигу, и как эти добавления видоизменяли право в целом. Мы помним, что в нашем списке отсутствуют первые 17 титулов, то есть все относящееся к праву индивидов. Хлодвигов закон кончается здесь титулом LXIII. После него следуют «*Expliciti ex Salica*» — Изложения или Объяснения законов на основании Салического. Однако статья «О соучастниках» (из капитулярия времени сыновей Хлодвига) включена не в эти Изложения, а в основной текст. Статьи же об убийстве клириков, диаконов и епископов, включенные в некоторые рукописи в качестве добавлений в титул «Об ограблении трупов», в нашем списке находятся не в основном тексте, а в Изложениях. Все это означает, что Салический закон как *закон действующий*, не являющийся лишь *памятником* права или вымышленного права (как Сталинская конституция), *не существовал в неизменном виде*,

иначе упомянутые статьи и капитулярии покоились бы на тех местах, куда их расставило «их» время. Подобного рода изменения вскрывают *сдвиги в правосознании*, отмечая и социальные перемены, фиксируя, что именно было существенным в каждое данное время. В Санкт-петербургском списке много важных поправок к статьям, составляющим костяк Закона. При сравнении этой рукописи с изданием Д.Н.Егорова можно обнаружить, как даже незначительные изменения преобразуют смысл старого казуса. Обратим внимание на некоторые из них.

В ст. 1 титула «Об убийстве мальчиков» в издании Д.Н.Егорова речь идет об убийстве мальчика до 10 лет *без указания статуса* такого мальчика. В нашем списке возраст мальчика, как и в рукописях «Каролина», по классификации Экхардта, увеличен до 12 лет. Кроме того, добавлено, что речь в статье идет об убийстве как стриженного, так и длинноволосого мальчика. Очевидно, что разница в прическе как-то свидетельствовала о социальном статусе ребенка, и на этот счет возникали разные прецеденты: в издании Егорова следующая за этой статьей определяет такой же вергельд за убийство только длинноволосого мальчика. Во избежании путаницы составитель нашего списка счел нужным внести уточнение в первую статью, заодно исключив вторую статью как повторяющую первую или вносящую в нее возможность иного прочтения. В издании Егорова в одном из *прибавлений* к этому титулу статус длинноволосого мальчика определен как «свободный». В нашей рукописи такое определение отсутствует: в статьях речь идет о любом мальчике (f. 4). К тому же и упомянутый титул в *Leninopolitanus* более соответствует содержанию — «О тех, кто убьет мальчика или женщину». В статье этого же титула о вергельде за убийство или стрижку без согласия родителей девушки термин «свободная» также отсутствует (*ibidem*). По-видимому, все это означает, что Закон в том его виде, в каком он фигурирует в Санкт-петербургском списке, обнаруживает *тенденцию к нормативности, к уравнительному характеру*, к тому, что Петр Абеляр «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином» называл *позитивным правом*, выраженным в почти незаметной его поправке. Социально-правовые изменения сгущались в словесные формулы, которые включались или исключались из действующего закона «методов клея и ножиц». *Не грамматика и риторика, то есть не лишние содержательного воздействия властные обороты, требующие буквального применения права, как то бывает при тоталитарных*

режимах, служили основаниями для изменения существования, а само изменение существования было основанием для речевого изменения, не всегда поспевающего за движением ума, фиксирующего жизненные сдвиги. Такое рода неуспеваемость, собственно и представлявшая закон, вовсе не выступавший в функции подавления, и выражается в оксюморе, который всегда выражает тенденции логического или экзистенциального смыслов. В статьях, помещенных ниже упомянутых, статус субъекта права жестко определен (свободная женщина, свободная девушка, раб, рабыня, королевская рабыня — указание на статус в этих статьях исключает возможность описки или небрежности при записи предыдущих). Термин *ingenius* к тому же в титуле «О прелюбодейных рабынь» иногда в *Leninopolitanus* замещается термином *francus* (f. 5), свидетельствуя о тождестве их и об изначально свободном статусе франка как такового.

Казус, тяготеющий к норме, — одно из основных свойств закона, представленного в *Leninopolitanus*.

Есть в этой рукописи и существенные поправки к статьям, связанным с наследованием имущества и земли. В статье «Прецедент «Салического закона»» я предположила, что знаменитый закон Хлодвига «Об аллодах», скрупулезно изученный и западноевропейскими и русскими учеными (прежде всего А.И.Неусыхин), запрещающий передавать землю по наследству женщине, оставляя ее наследницей прочего имущества, являлся нововведением во франкские обычаи, закрепляя не столько переход к родовому владению, сколько к владению индивидуальному. Как известно, внук Хлодвига Хильперик в 596 г. «поправил» деда, разрешив женщинам (дочерям умершего) наследовать землю. А.И.Неусыхин, исследовав многочисленные документы и проанализировав не менее многочисленные гипотезы, склонялся к мнению, что речь в данном случае идет не о родовых землях на салической территории (на так называемой *terra salica*), а о выморочных землях и о тех, что франки получали в результате дальнейшего расселения в результате завоеваний³¹⁰. Я предположила, что эдикт Хильперика означает не эволюцию права наследования (история — не только, даже не столько причинно-следственные связи), а восстановление прежней традиции, тем более что прецеденты наследования земли по женской линии были известны и в последующие века. Приведем лишь один пример: королева Наваррская Жанна, жена Филиппа IV Красивого, оставалась владелицей своих земель, которые затем передала Людовику Свар-

ливому, своему сыну. Многочисленные и очевидно справедливые сведения, приведенные в защиту тезиса о действии Эдикта Хильперика только на вновь обретенных землях, не в «terra salica», на мой взгляд, не отменяют этого предположения: в новых местах, где еще нет правового обеспечения, естественно возвращение к привычному, к традиции. Тем более что совершенно очевидно в силу факта появления нового закона о наследовании земли спустя лишь 85 лет со смерти Хлодвига и при учете силы традиции в столь консервативном деле, каким являлось хозяйство и связанное с ним владение, было немало прецедентов, нарушавших Хлодвигов закон и, как говорит Р.Амбелен, масса владетелей «сопротивлялась салическому закону, по которому имение должно было достаться... племяннику, а не родной дочери, как это было на протяжении веков»³¹¹.

Многие списки, однако, зафиксировали, что в законах как Хлодвига, так и Хильперика из права наследования исключается отец. Сын, мать, брат, сестра, сестра матери, дочь — основные субъекты этого права. Но в нашем списке во всех статьях, где речь идет о праве наследования или о приоритетности при уплате вергельда («О горсти земли», «Об аллодах»), отец упоминается наравне с матерью и другими ближайшими родственниками. Привычные статьи титула «Об аллодах» таковы: «Если кто умрет и не оставит сыновей, и если мать переживет его, пусть она вступит в наследство. Если не окажется матери, и если он оставит брата или сестру, пусть вступят в наследство. Если не будет сестры матери, пусть сестры отца вступят в наследство»³¹². В *Leninopolitanus* эти статьи формулируются несколько иначе: «Если некий человек умрет... и если *отец* и мать переживут его, пусть сами вступят в наследство. Если ни *отец*, ни мать его не переживут, и останутся братья и сестры»³¹³, пусть они вступят в наследство. В том случае, если их не будет, *сестры отца* вступают в наследство его. Если же не будет сестер отца, сестры матери востребуют себе наследство его» (f. 32). Восхождение по мужской линии заявлено и в следующей за этими статье. Если в классическом тексте сказано: «И если затем окажется кто-нибудь более близкий из этих поколений, он пусть вступит во владение наследством»³¹⁴, — то в *Leninopolitanus* это же сформулировано так: «Если же не останется никого из них, то ближайшими окажутся родственники по отцу» («Si autem nulli horum fuerint quicumque proximiores fuerint de paterna generatione», f. 32).

А.И.Неусыхин внимательно исследовал документы, где имеется в виду тот же порядок наследования, видя в этом влияние *Lex Romana Burgundionum*³¹⁵. Меня, однако, в этом тексте интересует тенденция, которую выражают составители закона. *Тенденция утверждения патерналистской традиции* — вторая особенность *Leninopolitanus*. Хлодвигов закон «Об аллодах», переписанный в манускрипте, подчеркнут чернилами либо скриптором, либо правоведом-комментатором. Эдикт же Хильперика в списке отсутствует вовсе. Вряд ли это можно объяснить небрежностью или недостаточной тщательностью составителей списка, статьи которого — это видно — внимательно просмотрены и подправлены: на f. 4r, например, сверху, над строкой, вставлено слово «secum», на f. 2 - буква «u», пропущенная в слове «clausa», на f. 8r, в слове, вначале начертанном как «romanus» («римский»), соскоблен слог «ro», так, чтобы осталось «manus» («рука»). К тому же составители, естественно, прекрасно знавшие старый Закон, не упускали случая при его коррекции подчеркнуть, какие права следуют на основании древнего обычая («lege salica», «secundum lege salica» — f. 21r, «sicut mos antiquorum... fuit» — f. 28r.), а какие на основании *королевского повеления* «per praeseptum regis» — f. 35). Тенденция к преобладанию последнего (третья особенность *Leninopolitanus*) изменила — к концу списка, после одного капитулярия, о котором ниже будет сказано, — стилистику *Lex Salica*. Форма *намерения*, *возможного действия* («если кто... то»), подчеркивавшего в древнем праве опору на индивида, *сменилась формой повеления и запрета*, направленного на субъекта из некоего безличного источника («Ut non mittantur...», «чтобы не посылать...», «Ut nullus ebrius suam casam in malum continere repos sit nec testimonium dicere», «чтобы ни один еврей не мог беспричинно содержаться в суде и произносить клятву» — f. 36r., 37).

А.И.Неусыхин эту форму «ut», сменявшую «si quis», также относит за счет влияния бургундского права, но суть дела оттого не меняется, ибо налицо тщательно проработанная тенденция, политика *проведения линии короля*. Ясно, что здесь имеется в виду Карл Великий, поскольку свод насыщен статьями о «государевых посланцах» (*missi nostri*), о сносе или реконструкции церквей, даже о том, что ему не пристало рассматривать некоторые дела о кражах «в VIII календы июля, то есть [когда отправляется] к мессе [во время праздника] Святого Иоанна Крестителя в Магонцию или Кабалоне» (Майнц и Шалон-на-Соне, f. 38). То есть свод представляет собой законы или указы, действую-

щие в *сей* момент, это своего рода «рабочий» кодекс, которым должен руководствоваться правовед в определенный момент времени, естественно при опоре на фундамент, каковым являлся древний Салический закон. Казус продолжает оставаться ведущей его формой, но *усиливается не индивидуальный, как в древнем праве, а «владельческий», уже феодальный, элемент* — еще одна особенность *Leninopolitanus*.

Принадлежность кодекса ко времени Карла Великого подтверждается, помимо перечисленного, тем, что в нем упомянуты многие служащие канцелярий, в частности адвокаты и нотариусы, которыми обеспечены тяжущиеся, — в отличие от древнего права, где истец и ответчик сами себе были и адвокатами и следователями. Однако есть гораздо более надежные свидетельства принадлежности *Leninopolitanus* к этому времени.

Обратимся еще к нескольким уточнениям к старым установлениям. Одна из статей титула «О похитителях» в новой редакции звучит так: «Если кто похитит чужого раба, *то есть насильно уведет из сервиции господина его*, и увезет с собой за море или в какую-нибудь другую область, и этот раб там будет обнаружен господином своим...» и т.д. (f. 14); или еще: «Если какой-нибудь свободный человек в присутствии короля через денарий отпустит на волю лита, *который был с господином в гостях...*» (f. 5r. Курсивом выделены уточнения, вставленные в прежний текст). Зачем, однако, понадобились такие добавления? Прежде всего, они исключают некие двусмысленности, изъяв, во-первых, ситуацию, при которой раб мог согласиться на похищение, и включив, во-вторых, ситуацию возможного увоза похищенного раба не только «за море», но и в соседнее владение. По старому праву закон действовал на всей территории салических франков. Предполагается, однако, что этот закон перестал обладать такого рода действием, если понадобилась оговорка насчет «другой области». Ситуация изменения правовой ситуации налицо. Остается выяснить, какими правами могла обладать область, куда мог быть увезен раб, если понадобилось специальное правовое обеспечение его владельца. Скорее всего, речь можно вести об иммунитетных правах, о которых, конечно же, в момент создания Салической правды не могло быть и речи: они возникли еще при Меровингах, но особое распространение получили при Каролингах. Наше предположение об иммунитетах, однако, не домысел. На 34 л. *Leninopolitanus*, минуя, то есть опуская, обычные 6 капитуляриев, помещен известный капитулярий Карла

Великого 803 г. об иммунитетах (что, кстати, подтверждает тезис о «повседневности» кодекса). Текст этого капитулярия переведен на русский язык и опубликован в хрестоматиях³¹⁶.

Таким образом, *Leninopolitanus* может быть смело датирован «после 803 г.». Однако есть еще один указ, не замеченный исследователями, позволяющий датировать рукопись более корректно. Он начертан на 36 л. И звучит так: «*Ut non mittantur testimonia...domno Pepino regis*». Поскольку капитулярий об иммунитетах издан в 803 г., речь здесь не может идти о Пипине Коротком; поскольку в рукописи нет капитулярия VII, относящегося ко времени Людовика Благочестивого, то речь вряд ли может идти и о сыне этого последнего, которого тоже звали Пипином. Скорее всего дело в этом указе касается сына самого Карла Великого, которому «не надлежало посылать свидетельств». Но Пипин умер в 810 г. Следовательно, список можно датировать 803—810 гг. *Leninopolitanus*, следовательно, возник *не ранее рукописей семьи «Каролина»*, или эмандат, а *одновременно с ними или позднее их*, продолжая традицию присоединения казусов: в нем нет не только составлявших его свод капитуляриев, но и прологов и эпилогов. Имеется, правда, намек на эпилог, где сказано о различных вариантах *Lex Salica*, состоящих из 65 или 70 статей (f. 38). Но следом за этим эпилогом вновь начертаны отдельные статьи Закона.

Однако зачем нам понадобилось вторгаться в святая святых историков: датировки, копание в тексте, которого, правда, почти никто не читал, не только же для того, чтобы показать формирование идеи прецедента и важности идеи случайности для Средних веков (о том писал еще Боэций)? Но мы обнаруживаем, как преобразуется *идея права*. *Само понятие Салического закона*, судя по *Leninopolitanus*, *иное, право становится двусмысленным*. Казус и норма в нем взаимоподпирают друг друга. Право индивида (основа Салического закона) замещается феодальным правом (иммунитеты), но не отменяется, что проистекает из культурных потребностей всего средневековья, где конкретная, отдельная жизнь причащалась всеобщей. Феодальное право иерархически надстраивается над правом индивида, теряя без него вес. Казус, прецедент оказывается той скрепой, благодаря которой осуществляется их взаимодействие.

Любопытно, что почти такой же прием подсоединения традиции обнаруживается в хрониках, где современным событиям предшествует в тексте вся история «от Адама». Священная ис-

тория в них переходит в мирскую, естественно, в кратком, то есть измененном, подкорректированном виде, обнаруживая в то же время *онтологичность всей (всякой) истории*. Салический закон в качестве стариннейшего, исконно франкского права *играл в некотором роде роль авторитетного, в этом смысле — священного, неотменяемого права, с одной, правда, существенной оговоркой*: он создавался как мирской закон в противовес религиозному, ибо христианство, провозгласив принцип свободы воли, предоставило частную жизнь людей их собственным установлениям и предписаниям. Однако оно же показало способы, с помощью которых «древнее» сакрализовалось и, став тем самым как бы вечным и неизменным, подвергалось *комментированию* для приспособления к современной повседневной жизни людей, чем и являются все «то есть», «либо» в отмеченных нами статьях, на что, впрочем, «намекает» и название второй части Закона в анализируемом списке — Изложения, Объяснения. Комментирование же в средневековье — главный способ сообщаемости мирского и сакрализованного. Право, таким образом, включено на равных основаниях в средневековый образ мышления, что и логика и история, казус которой также состоял в неотменимости, уникальности, следовательно — конечности события, за которой следовал обязательно в качестве уникального новый прецедент.

Глава 2

Бердяев и Флоренский: о смысле исторического

Последняя фраза главы о Салическом законе («история, казус которой также состоял в неотменимости, уникальности, следовательно — конечности события, за которой следовал обязательно в качестве уникального новый прецедент») *по смежности ассоциаций*, с одной стороны, и *по логике сопряжения казуса и нормы* непосредственно позволяет ввести тему смыслов истории, поставленную в начале XX в. русскими философами, которые в поисках решения напрямую обратились к смыслам средневековой проблемы истории. Эпоха Салического закона была критической эпохой. Точно так ощущала себя и русская философская мысль начала XX в. Эпоха Салического закона в контексте философии истории осознавала два рода событий в истории, концептуализированных в идее прецедента, который вместе есть актуализация некоторого смысла в определенном казусе и потенциальности множества смыслов, скрытых в казусе и способных дать искаженную картину факта. История, собственно, и появляется в момент расхождения потенциальных и актуальных смыслов события, где появляется *философский конфликт* между этими потенциальными и актуальными смыслами события. Без такого конфликта (а именно он и рождает комментарий) можно говорить о существовании факта только как истинного, не требующего соотнесенности с возможными его интенциями, то есть о некоем вечном факте, абсолютно точно повторяющемся у разных народов, благодаря чему у них можно обнаружить одни и те же повторяющиеся, универсальные формы, что делает необязательным изучение всемирной истории как единства, обеспечивающего связь народов, единства сознания через разнообразие фактов, — достаточно истории одной, отдельно взятой страны, представляющей некую общественную идеализацию. Ну, а кроме того, нельзя забывать и нашу основную задачу: показать средневековое мышление как стратегему мышления современного, что само по себе требует сопоставления двух времен.

Поскольку в связи с переносом естественнонаучных законов на историю возникла опасность фактического уничтожения истории, поскольку все понятия вследствие трансюмции утрачивали свой смысл, а следовательно, воздействие и употребление, то проблема исторического существования стала одной из философских проблем. В противовес законам истории, выведен-

ным наподобие физических, возникли идеи, акцентирующие ее уникальность и феноменальность, укорененные в самом Божественном бытии. Наиболее провокативными, на мой взгляд, являются взгляды на эту проблему Н.А.Бердяева и П.А.Флоренского.

Творчество Н.А.Бердяева (1874—1948) и П.А.Флоренского (1882—1937), крупнейших философов русского «Серебряного века», пришлось на тот момент, когда в европейской мысли исследовались не прецедентные, связанные с «жизнью духа», а прежде всего социологические, статистические законы массовых действий, когда возникла теория идеальных объектов, сквозь которые анализировались исторические события. По словам Бердяева, в эпоху «господства масс, количеств, техники... политики» внимание к «жизни духа» казалось «несвоевременным»³¹⁷. Но именно размышления над этой проблемой сообщили мощную энергию всей философской мысли.

Тому было несколько причин. Одна из них та, что Россия в начале XX в. стояла перед выбором пути. Три революции и I мировая война придали осмыслению его особую напряженность. Была и еще одна характерная черта российской философско-исторической мысли: ее родство с художественной литературой, художественным образом, что порождало картинность, фигуративность, эстетизм (см. Флоренский и — вместе — все написанное о средневековой тропологии), а с другой стороны — чуткость к описанию события в его конкретности, уникальности, в его субъективном преломлении (см. Бердяев и — вместе — все написанное о средневековой идее произведения). Главное же, однако, в том, что русская философия была преимущественно религиозной, где сам разум был верующим. Религия была тем началом, у которого в изумлении собрались тео-, историко- и философии не только для того, чтобы возрадоваться своей общаемостью, но и чтобы определить сферы действия каждой из них. Мистический, духовный опыт вошел в средостение философствования. И здесь, разумеется, без опыта средневекового мышления было не обойтись.

В каких бы формах ни происходило философствование, оно всегда находится перед лицом истории философии, перед лицом исторической драмы идей. Вопрос о смысле того, что есть история, потому и неизбежен, что без его разрешения драма идей автоматически превращается в блеклое описание, ни к философии, ни к истории, как правило, отношения не имеющее. Потому столкновение на почве исторического двух философских умов,

принципы которых активно сопротивляются друг другу, делает более выпуклыми и сами эти принципы, и их необходимость, дополнительность друг для друга.

Точки сообщаемости — точки расхождения

Казалось бы, и сравнивать их невозможно: персонализм Бердяева несовместим с «родовизмом» Флоренского, экзистирующий субъект Бердяева отталкивает объектность, «вещизм» отца Павла, гуманитарность первого не сопрягается с естественнонаучностью, организмичностью второго, у которого даже лики Троицы объектны друг относительно друга. Один считает, что философ всегда еретик, то есть свободно избирающий, а другой тогда клеймит философа еретиком, когда тот уклоняется от пути абсолютной предначертанной истины. И все же...

При целенаправленном (цель — уяснение смысла истории) их чтении обнаруживается массив идей, рассуждений, проблем, тем (необычайно плотный в силу того, что на острие человеческого ума оказывается универсум), который настолько поражает сходством формулировок, что разногласия кажутся разнесенными по периферийным участкам мышления.

В попытках понять сущее оба мыслителя исходят из постулата свободы. Именно свободорожденностью объясняет Флоренский существование самовольного земного мира с его множественностью вещей. В противном случае он был бы простой калькой с небесного, что означало бы несвободу самого Бога. «Свобода Я — в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя *творческой субстанцией* своих состояний, а не только их *гносеологическим субъектом*, то есть сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых... Я может возвышаться над условиями эмпирического, и в этом — доказательство высшей, не-эмпирической его природы»³¹⁸. «...Первоначальная, рационально непостижимая, в своем первоисточнике совершенно иррациональная, ни на что не сводимая свобода и есть разгадка трагедии мировой истории», — это уже Бердяев. «Свобода есть метафизическая первооснова истории»³¹⁹. В мистерии свободы в человеке рождается (Флоренский сказал бы «творчески обнаруживается») Бог, а в Боге — человек, происходит откровение Бога человеку и человека Богу. Признаком такой взаимности является любовь. «Только мифологема, которая понимает Бо-

жественную небесную жизнь, как небесную историю, как драму любви и драму свободы, разыгрывающуюся между Богом и Его Другим, которого Бог любит и жаждет взаимности... указывает внутренний путь к разгадке мировой и человеческой судьбы. Лишь такая свобода Бога и свобода человека, любовь Божья и любовь человеческая в их глубочайшем внутреннем трагическом соотношении, является опытным путем к постижению истоков всякой исторической судьбы, лишь в ней дается ее завязка»³²⁰. «Любовь — вот та [δύναμις], посредством которой каждый обогащает и растит себя, впитывая в себя другого». «Познание человеком Бога неминуемо открывается и выявляет себя деятельною любовью...»³²¹.

Из признания онтологичности свободы неизменно вытекает и свобода зла. «Иррациональное начало, — пишет Бердяев, — и есть начало свободы... В христианском сознании... раскрывается та свобода зла, без которой нельзя ни воспринять, ни постигнуть исторического процесса, потому что, поистине, если бы не было свободы зла, связанного с основными началами человеческой жизни, если бы не было этого темного начала, то не было бы и истории»³²². С этим согласен и Флоренский. «Если свобода человека есть *подлинная* свобода самоопределения, то невозможно прощение злой воли, потому что она есть творческий продукт этой свободы... Но если свобода не подлинна, то не подлинна и любовь Божия к твари; если нет *реальной* свободы твари, то нет и *реального* самоограничения Божества при творении, нет «истощания», и следовательно, нет любви. А если нет любви, то нет и прощения»³²³. Анализа этого не христианского по сути высказывания (ибо при творении Бог не истощается: вкладывая себя целиком в творение и предоставляя ему свободу, Он остается в полноте — в этом смысл, по Августину и пр., творения) я детально касаться не буду, поскольку сейчас не о том речь (ясно, что это во Флоренском говорит платоник). Речь идет о двух свободах.

Казалось бы, признание двух свобод ведет к возрождению древнего манихейства. И Флоренский, на первый взгляд, дает к тому основания, упоминая о границах Бога: «Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто»³²⁴, — признавая тем самым как бы двуначалие мира. Однако так, по-видимому, кажется только на первый взгляд. Именно двуначалие принципиально отвергается философами. Более того, и для одного, и для другого Бог только благо, свет, любовь. Душа, по Флоренскому,

как скорлупу сбрасывает с себя оболочку вешнего мира; все злое, все незаконное соскальзывает в черноту Ничто и, освободившись, совершает прорыв к Богу. Да и у Бердяева «Бог не действует повсюду в этом объективированном мире. Он не был творцом этого падшего мира (творцом, напомним, была свобода. — С.Н.), он не действует и не присутствует в чуме и холере, в ненависти, терзающей мир, и в убийстве, в войнах и насилиях, в попирании свободы, в тьме невежества. Подобное учение и вело к атеизму»³²⁵. Очевидно, дело здесь в том, каким способом включается этот земной, вешный, чрезвычайно подвижный мир в неизменно благое. Если у мира только одно основание и оно иррационально, то есть находится в пространстве веры, то в этом же пространстве веры и должны корениться те антиномии, тот дуализм (у Бердяева эти термины перемежаются), которые верой же и снимаются. «Каким холодным и далеким, каким безбожным и черствым кажется мне то время моей жизни, когда я считал антиномии религии — разрешимыми, но еще не разрешенными, когда я в своем гордом безумии утверждал логический *монизм* религии»³²⁶. В чем предполагал Флоренский разрешить эти антиномии? В истинах разума. Но именно это оказалось невозможным. «Антиномичность трансцендентного и имманентного разумно неразрешима и непреодолима; она изживается в религиозном опыте и там снимается»³²⁷. Средневековый ход мысли в данном случае снижается. Если там эта антиномия разрешалась в идее произведения, которому Бог полностью имманентен, Он весь в нем, но когда оно создано, его отпускают на собственную волю, и Бог становится по отношению к нему трансцендентен. Идея произведения полагалась концептом, где происходило «схватывание» сакрального и профанного. У Флоренского мысль уплощается, она представляет один лишь религиозный опыт, начисто отвергающий само сотворенное, то есть мир.

И тем не менее эти слова Бердяева — одни из немногих, где выражено его согласие со своим постоянным оппонентом. И действительно, оба согласны в том, что противоположности (антиномии) снимаются в высшем озарении, в мистическом опыте (выраженном, заметим в скобках, через оксюморон). Потому для них (особенно для Бердяева) столь важна идея конца. «Монизм, всеединство (одно из важнейших понятий Флоренского Бердяев здесь употребляет в полнейшем согласии с ним. — С.Н.) возможны лишь как конец этого мира, конец объективации. Для

этого же мира остается в силе дуализм»³²⁸. Идею конца философы разрабатывают по-разному. У Бердяева эсхатология — краеугольный камень философии истории. Здесь о ней важно упомянуть в связи с проблемой онтологичности антиномий.

Сила, способствующая преодолению антиномий, заключена в личности. У обоих философов это — фундаментальная онтологическая категория. Ее исток — не в плоти, а в духе. В лице, в руках ее нет, писал Флоренский, она зрится там, где «за глазом... действует другой глаз»³²⁹.

Именно личности уготовано совершить прорыв духа в вещественную оболочку мира и обратно. «Когда личность вступает в мир, единственная неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно»³³⁰.

Но именно в силу того, что личность неисчерпаема, о ней можно говорить как о регулятивной идее: она всегда «задание, идеал человека»³³¹, «предел стремлений и само-построения»³³². И как у всякой бесконечности, у нее — своя орбита. Ее орбитальные персональные владения подтверждаются, по Флоренскому, и математическими функциями, и братской диалогичностью, и единственностью и неповторимостью судьбы. Дух «*все один над той же бездной, / Упасть в соседнюю нельзя*», — едва ли не любимое его выражение из Брюсова. Но уникальность личности осталась бы лишь предпосылкой, если бы не наполнялась внутренним ноуменальным содержанием, невозможным без ее волевого усилия. Это двуединство феноменальности и ноуменальности личности, по-разному раскрываемое философами, подчеркнуто обоими столь энергично, что С.С.Хоружий счел необходимым далекого от персонализма Флоренского сблизить в этом вопросе с Бердяевым. «Легенда, или мифологема, воплощаемая в личной судьбе, облакаемая в конкретность поступков и обстоятельств определенной личности, неотделимо сростается с этой личностью, делается ее *персональной мифологемой*... Мифологемы, разумеется, принадлежат к области всеобщего, универсального, да и число их в обиходе любой культуры вовсе не безгранично: но в то же время они оказываются способом и орудием утверждения уникальной неповторимости человеческой судьбы»³³³. В качестве персональной мифологемы у Флоренского, к мышлению которого, наверное, и можно применить понятие мифологемы, выступает мифологема Эдема — утраченного и вновь обретенного, у

Бердяева же речь идет об историческом преображении человека, становящегося новым Адамом: сопряжение этого персонажа и земного рая очевидно.

Но очевидно и то, что опять же оксюморонно история отождествляется с мифологией, и то, что этим замыкается как бы исторический круг, и просто история, субъектом которой и предметом страстного интереса является личность. Сам факт замыкания истории на библейский миф с его трагедийностью, с его представлением истории как мистерии духа свидетельствует о том, что история есть в некотором роде вечная действительность и, даже пройдя кругооборот времен, не есть умершая действительность. В некотором роде она предвечна, и каждый к ней приобщен постольку, поскольку осознает себя существующим в истории. Эта метафизика истории признает ее прочность, закрепленную в предании, вместилищем которого является память. «Вне категории исторического предания невозможно историческое мышление. Признание предания есть некоторое а priori — некоторая абсолютная категория для всякого исторического познания»³³⁴. История — «непрерывность предания»³³⁵. Почему? Потому что она конкретна в прямом смысле слова — как сращенность бытия. Поскольку история — реальность особого рода, то есть не «данная нам эмпирия, голый фактический материал», то и память лишена психологических определений типа прирожденной способности к представлениям, а опознается как «духовная активность, как некоторое определенное духовное отношение к «историческому» в историческом познании, которое оказывается внутренне, духовно преобразенным и одухотворенным»... «В известном смысле историческая память, — пишет Бердяев, — объявляет жесточайшую борьбу вечности с временем, и философия истории всегда свидетельствует о величайших победах вечности над временем. Она говорит о победе нетленности... Историческое познание и философия направлены, в сущности, не на эмпирическое, — они имеют своим объектом загробное существование»³³⁶. И для Флоренского «память есть *деятельность мыслительного усвоения, т.е. творческое воссоздание из представлений, — того, что открывается мистическим опытом в Вечности*»³³⁷. Поэтому память есть вечное онтологическое начало истории. Но потому же конкретность, сращенная форма бытия, «так или иначе просвечивает» Божественная. Такая имманентно-трансцендирующая история могла быть, по рассуждениям Флоренского и Бердяева, только де-

тищем христианства, ибо только в христианстве стал возможен особенный внутренний драматизм истории, выраженный в идее Богочеловечества. Без этого двуединого начала не было бы трагедии, взаимодействия и борьбы Божественного и человеческого, как не было бы творческого (личностного, Божественного) и консервативного (внутреннего) предания, «отстоянного во времени», что в действительности выступает как процесс символизации мира иного. Мир Флоренского, у которого все внешнее просвечивает общим и одновременно не может быть с ним отождествлено, насквозь символичен, он есть кодирование феномена в ноумене, внутреннем зраке вещи³³⁸. Но и у субъективиста Бердяева «творческий субъект символически выражает себя в объекте»³³⁹.

«Тот порыв, — пишет он, — который влек человечество в мир иной, в этом мире воплощался в единственно возможной, высшей для нас красоте, которая всегда имеет природу символическую, а не реалистическую. Если окончательное реалистическое осуществление возможно лишь в какой-то высшей действительности, за пределами времени, за пределами истории, то символическое осуществление возможно здесь, в этой земной действительности, как знак высшей действительности»³⁴⁰, который целесообразен и конкретен.

Поскольку история, историческое событие конкретно и однократно («На эту землю в такой-то день вступил Иоанн Безземельный...»³⁴¹), то оба мыслителя естественно ставят вопрос о возможности существования закономерностей в истории, — вопрос, весьма актуальный для России начала века, да и наших дней. Генерализация, полагают они, свойственна многим наукам, но не истории, где главное — в индивидуализации (тезис, многократно усиленный персоналистом Бердяевым). «История, — пишет Флоренский, — начинается тогда, когда выделяется единичное из общей массы-множественности... А в таком случае здесь нет речи о «законах»... История гласит нам, что есть не везде и не всегда: не генерализует, а индивидуализирует... Если естественнонаучное познание экстенсивное, то историческое познание есть интенсивное... (Оно) идет вглубь, а невширь, говорит не об общих фактах, а единичных... Что общего у социологии с историей. Закономерность в социологии. Предвидение известной закономерности не составляет предмет истории. Без внутреннего духовного творчества истории не бывает. Предмет истории составляет нечто новое, имеет дело с творчеством. Лицо — предмет истории»³⁴².

Цель же историка понять смысл истории. (Бердяев так и назвал свою книгу.) Но для того, чтобы понять смысл, надо знать, что имеется в виду под самим понятием «история». Как особый объект мышления (а, повторим, не простая череда фактов, голая эмпирия) она должна была появиться в момент расщепления человеческого сознания, свидетельствующего о появлении рефлексии субъекта относительно того состояния (объекта), в которое он был помещен, то есть в момент появления субъект-объектного отношения, в момент появления историка. А как особый смысл, как судьба человека, она появилась в том особом духовном стоянии, когда субъект познания возвратился во внутреннюю глубину прежде оторванного от него объекта, чтобы вновь соединиться с внутренними святынями и преданиями, то есть в акте мистического переживания³⁴³. Эту глубину действительности человек раскрывает путём внутреннего духовного самопознания. Не случайно оба философа написали книги, названные ими «Самопознание (опыт философской автобиографии)» (Бердяев) и «Вопросы религиозного самопознания» (Флоренский).

Собственно, здесь мы обозначили перекресток, где расходятся пути Флоренского и Бердяева. Прежде чем перейти к их существенным разногласиям, мне хотелось показать, по полюсам какого целого образовались философии, в известном смысле озадачившие мышление XX в.

Бердяев: история как способ определения человека

Из этого общего массива идей во все стороны, однако, торчат недоуменные вопросы. И потому посмотрим, какое содержание вкладывал Бердяев (а затем — Флоренский) в предложенную выше схему: онтологическая свобода сущего — самоограничение Бога в «истощающей» его и восполняемой любви — укоренение антиномий в религиозном опыте — идея конца (эсхатология) как момента снятия антиномий — регулятивная идея личности как силы, способствующей преодолению антиномий, — двуединство (феноменальность и ноуменальность) личности — история как сфера действия личности — предание и память как способы существования истории — история как символ — история как субъект-объектное отношение — смысл истории как судьба человека.

Свою философию Бердяев назвал «философией свободы», понятой как «философия свободных», и означает она «состояние философствующего субъекта»³⁴⁴. В самом таком определении скрыты некоторые вопросы, например, «может ли свобода быть вне философии или что означает вообще философствование». Ответ, предполагается, зависит от того, что подразумевает Бердяев под понятием свободы, из которого исходит его мышление. «Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать», — сказал — и тут же обнаружил недостаточность объяснения, так как есть еще нечто, о чем можно сказать то же самое: «И божественную истину нельзя вывести... она целостно дана в откровении. Эта незабываемая, непоколебимая вера в то, что истина дана в мистическом восприятии, что нельзя двигаться, нельзя подниматься, не имея под собой твердьни божественного...»³⁴⁵. Свобода здесь очевидно определяется через откровенную истину, данную в мистическом опыте, самое подвижное оказывается основанием, «твердью» всякого размышления. Это означает, что на деле между понятиями «философия свободы» и «теософия» стоит знак равенства, а разум и откровенная истина суть взаимообоснования³⁴⁶, что означает: у Н.А.Бердяева показан способ образования оксюморона, заключающийся в том, о чем говорил в свое время Николай Кузанский, о том, что единство мистического опыта опережает схватывание понятий, в которых опознаются противоположности. Так понятый разум, то есть разум, пребывающий в истине, динамично (в силу свободы) развертывающийся в мистическом опыте, в замысле своем должен всячески противиться любой объектности (необходимости, закрепленности, вешности) и может действовать только через собственного субъекта, через постоянно (опять же в силу свободы) экзистирующего меня, в моем собственном опыте.

При условии существования свободно-разумной истины у Бердяева сознательно онтологизируется любое философское знание. Но онтологизируется особенным образом: в форме вопрошания, проблемы. При внутренне-проблематическом мышлении отношения между Богом и человеком не могут развиваться с помощью чего-то внешнего (например, через посредство священника). Они могут быть только имманентно-трансцендирующими. Причастие «трансцендирующие» здесь очень важно как выражение незаконченности, постоянной наполняемости и глубинного поиска. «Трансцендентность» исключается как предположенность разрыва, отделенности от Бога.

Эти экзистенциальные установки Бердяева важно себе уяснить, чтобы точнее попасть в существо вопроса относительно «исторического», которое непременно связано с понятием объекта, но весьма специфическим образом.

По замыслу своему философия свободного духа исключает из своего рассмотрения все природные — биологические, психические, физические — состояния человека (словом, все, что составляет предмет науки), равно как и сотворенные вещи, выпадающие в осадок из сферы духа. Она лишь должна их учитывать, поскольку волею судьбы, одной из трех действующих в мире сил (Бог, рок, свобода), человек оказывается выброшенным в этот мир и привязанным к нему.

Но что значит *выброшенность*?

Постигнуть ее смысл возможно при допущении «иррационального волевого начала» в первооснове бытия, во мрак которого «извечно вносится Божественный свет» и где извечно совершается акт Богорождения. Факт утверждения иррационального волевого начала предполагает рождение оксюморона, свидетельством чего являются кентаврические образования типа «богочеловек» или «человекобог», что, по смыслу оксюморона, есть таинство, возможное только в мистерии. «Эта первоначальная драма или мистерия христианства есть мистерия рождения Бога в Человеке и Человека в Боге»³⁴⁷. То есть человек и Бог одновременны в недрах вечности — в Средние века такое парадоксальное сочленение времени и вечности называлось «вечными временами». Это значит, что время внедрено в глубину вечности, что оно есть «внутренняя эпоха самой вечности»³⁴⁸.

Это и есть оксюморон, предполагающий бессмысленное, на первый взгляд, соединение несоединимого. Изначально, от века Божеское и человеческое существовали (конфликтовали, изменялись) имманентно друг другу. Природа времени оказывается распространенной и на саму Божественную жизнь — не только на жизнь человеческую. Это и есть тайна тео- и антропогонического процесса, когда порыв одного мгновенно рождает ответ другого.

То, что для Гильберта Порретанского было разнесено по разным типам знания (Бог — теологическое, человек — естественное), то, что для него было паронимией («есть» для человека было паронимом от «есть» для Бога)³⁴⁹, то есть было логической операцией перестановки, здесь оказывается иррациональным волевым принципом. «В большей или меньшей степени, в разные периоды христианства раскрывается та или другая сто-

рона этой тайны. В судьбе исторической, — подчеркнем это, — более раскрывается тайна рождения Бога в человеке». Но не менее глубокая тайна та, которая в то же время свершается и в самих недрах Божественной жизни, — тайна рождения человека в Боге. Потому что если есть тоска человеческая по Богу... то есть и тоска Божья по человеку и рождение в Боге человека, тоска по любимому и любящему в свободе, и, ответом на эту тоску — рождение человека в Боге... Это и есть первоначальная мистерия духа, первоначальная мистерия бытия, которая есть... центральная мистерия христианства. Потому что в центральной точке христианства, в лике Христа — Сына Божьего соединяются две тайны. Поистине, в образе Христа совершилось рождение Бога в Человеке и рождение человека в Боге, в этой тайне осуществилась свободная любовь между Богом и человеком»³⁵⁰. То, что можно назвать *выброшенностью*, на деле есть *болезнь бытия*, развившаяся в один из испорченных, подурневших, озлившихся моментов этой мистерии и усугубившая страдание истории, которую, как мы поняли, никак нельзя оторвать от самого бытия, ибо она изначально онтологична.

Сказанное требует пояснения. Речь здесь идет как будто о двух понятиях времени, истинном и неистинном, и Бердяев настаивает на этом различии: не сделав такого шага, нельзя с несомненностью утверждать о неповторимости и единичности исторических событий. «Черты родового сходства» несут, например, «революции и войны, образования сильных государств и разложение их, столкновения социальных классов и пр.»³⁵¹. А если это так, то вполне серьезно можно говорить не о трагедии, а о «комедии всемирной истории» — о преображении одного в другое мы говорили в главе «Когда умер Фауст?».

Комедийной ситуации можно избежать, если предположить, что одним понятием «время» охватываются совершенно разные его «пребывания»: в космосе и истории, что, кстати, отражает и две точки зрения на мир — мир как космос (Флоренский зачислен Бердяевым в сторонники этой точки зрения) и мир как история. Космическое время — это круговорот, в котором падшая (выброшенная) история участвует как традиция, сохранение непрерывности, сходство и аналогии. Именно космическое время способно «заболеть», стать «падшим временем», распасться в рефлексии на прошлое, настоящее и будущее, реализоваться в «формах объективности». «В падшем времени протекает жизнь природы и жизнь историческая». Но все, происходящее в нем,

«т.е. во времени больном, есть лишь проекция вовне совершающегося в глубине»³⁵². Ибо истинное время есть историческое время, понятое прежде всего как творчество, и экзистенциальное. «Наше существование погружено не только в действительность, реализовавшуюся в формах объектности, но и в действительность потенциальную, более глубокую и широкую. И потому только возможно изменение, творчество и новизна. Потенциальность же погружена в свободу, поэтому она отличима от бытия. Не только настоящее есть действительность, но также прошлое и будущее. Но... подлинная творческая новизна совершается в экзистенциальном времени, во времени необъективированном, т.е. по вертикали, а не по горизонтали... творческие акты, совершающиеся по вертикали, проектируются на плоскости и воспринимаются, как совершенные в историческом времени. Так метаистория входит в историю»³⁵³.

Это означает, что исторические феномены в то же время ноуменальны, и антиномизм индивидуального и общего является сущностной, смысловой онтологической характеристикой самой сути истории. Все историческое, спроецированное вовне, «есть экзистенциальный опыт касания нуменального, и нуменального в его конфликте с феноменальным». *Именно рациональный ход рассуждений Н.А.Бердяева показывает его непосредственную связь с тропологией: исторический онтологизм антиномий и особенно идея касания противоположных понятий обнаруживают момент рождения оксюморона как выражения взрыва (соприкосновения двух исправных проводов) всех дотоле существовавших правильностей.* «Это, — констатирует Н.А.Бердяев, — не есть опыт развития, это есть опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании»³⁵⁴.

Каков все же «механизм» вхождения в истинно параклетическое состояние? Из рассуждений Бердяева следует, что «болезнь бытия» сопровождается не только «впадением» человека в мир природы, но и «забвением» своего метафизического существования. И потому история для него всегда начинается как бы заново — тогда, когда он обращает мысль на познание самого себя, на глубины собственного существования, выделившись при этом из круговорота природы. В этот момент происходит расщепление единого мира на субъект и объект, полагающее начало истории. Но чтобы совершить прорыв сквозь нее, необходимо научиться опознавать исторически сущее. Для этого, по Бердяеву, надо провести различие понятий «историзм» и «историчес-

кое». Историзм, полагает он, относится к миру науки, имеющей дело с миром объектов, а не духовных сущностей. Но что значит «мир объектов»? Это застывший, оформленный, частичный эмпирический мир, располагающийся в космическом времени. Множественный, но обезличенный, бесконечный, но не вечный, вместилище общего при отсутствии единства, рационализированный, но без смысла. Это мир, где сохраняется власть рода, что противно — связанностью — идее свободы, где может действовать ни на кого не похожая и ничем не детерминированная личность. Историческое в противовес историзму с его эволюцией объектов имеет место лишь тогда, когда появляется историк — субъект, находящийся в средоточии расщепления на субъект и объект: он пребывает в истории (соответственно в историческом времени) и вместе с тем отделен от нее. Все, что охватывается понятием «историзм», — феноменально, но историческое — ноуменально. «Я думаю, — пишет Бердяев, — что «историческое» нельзя, как это... пытаются делать различные направления в философии истории, рассматривать только как феномен, только как явление внешне воспринимаемого мира, данного нашему опыту, и противопоставлять его в том смысле, в каком противопоставляет Кант, действительности ноуменальной, самой сущности бытия, внутренней сокровенной действительности... Я думаю, — и это есть самая радикальная предпосылка философии истории, — что «историческое» есть ноумен... «Историческое» глубоко онтологично по своему существу, а не феноменально». «В «историческом»... раскрывается сущность бытия, раскрывается внутренняя... духовная сущность человека»³⁵⁵. Историзм и историческое, таким образом, образуют историю как феноменально-ноуменальное целое. И она, в свою очередь, является одним из способов того, что есть человек. «Для того, чтобы проникнуть в эту тайну «исторического», я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю (заметим, как исчезает у Бердяева из употребления понятие историзма как скопища объектов. — С.Н.), как до глубины *мое*, как до глубины *мою* историю, как до глубины *мою* судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину... Все исторические эпохи (подчеркнем это. — С.Н.), начиная с самых первоначальных эпох и кончая вершиной истории, эпохой нынешней, — все есть моя историческая судьба, все есть мое... Настоящий путь философии истории есть путь к установлению тождества между челове-

ком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории. Поэтому я и назвал свои чтения: — судьба человека (метафизика истории)³⁵⁶. В свете нашей проблемы наибольшим оксюмороном является «я», поскольку в нем сосредоточен весь противоречивый универсум. Если учесть, что «я» — это и фигура, метафора, методика и сама ирония, без которой нет «я», то сами тропы оксюморонно выражают и переносные смыслы, и буквальные, примером чему является известное выражение «Се человек».

Такой же оксюморон представляет выражение «моя история», которое нуждается в комментарии. Что это значит? Мало того, что речь идет о сращенности и взаимоопределенности человека (субъекта, вот этого человека) и истории; речь идет и о том, что у истории всегда есть свой автор, который и творец и соучастник, потому она не может быть диахронной (это удел «историзма»), она всегда синхронна: я живу сейчас, в 1999 году XX в., и участвую в Крестовых походах, что без всяких мудреных слов (типа «оксюморон») дает возможность зачислить меня в шизофреники; иначе, по Бердяеву, а если пользоваться словарем М.К.Петрова, находясь в состоянии *трансляционной трансмутации* (читатель уже, я надеюсь, знает эти слова), я не смогу постигнуть историю, как до глубины мою. Время, таким образом, здесь является содержанием истории, но данным особым, то есть оксюморонным, образом: в едином миге настоящего, который принадлежит и времени и вечности.

Это значит, что если я постигаю историю, то я непременно при этом двусмысливаю ее: говоря «время», я подразумеваю «вечность», а говоря «вечность», я подразумеваю себя, потому что я и есть время истории.

Здесь, разумеется, ирония, но, как мистик, Н.А.Бердяев думает об иронии менее всего. Поэтому я всегда бытийствую, или: всегда экзистую в акте творения. В этом, наверняка, — корень высказывания, что все историческое вначале совершается в глубинах небесной истории, в качестве «духовной реальности». Как духовная реальность история лишена вещности. Потому Бердяев и «забыл» в определенный момент об историзме-объектности. Вещность остается в природе, в эмпирии. Можно даже сказать, что *история у Бердяева* — не просто судьба, но *развещественная судьба человека*, в его качественности личности, ибо и человек оставляет в эмпирии свое биологическое и индивидуальное (признак рода) и экзистует как личность, которая «не есть часть и не может быть частью (на манер ин-

дивидуальности, которая всегда часть рода. — *С.Н.) в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру*»³⁵⁷. Личность, поскольку она единственна и неповторима и в связи с этим ничему не уподобляема, может быть познана только «как субъект в бесконечной субъективности, в которой скрыта тайна существования»³⁵⁸. Личность — даже не субстанция, ибо в самом понятии субстанции присутствует некая натурализованность, то есть связанность с чем-то большим, это *разрыв* миропорядка.

При интерпретации этой мысли Бердяева легко допустить, что личность *всегда иронична, во всяком случае снимает какое-либо понятие о норме*; у так понятой личности нет и общего, одинаково понятого Бога. Есть только «мой Бог», который свет для нее одной или, если речь о Христе, образец только для нее, то есть постоянно меняющийся образец. Отсюда удивительный динамизм персоналистской философии Бердяева. Но отсюда же понятны и недоумения, даже насмешки от антиперсоналистов до отрицающих любые теологические суждения постмодернистов включительно: личность — не есть ли представитель нон-сенса, страны чудес, как ее ни называй, можно и «клиникой», «желтым домом», «внутренним миром»? А если есть, то вполне понятны жажда современной философии опереться на *практики* и *вера* Делеза и Гваттари в мир, в котором индивидуации (понятия-вещи) лишены персонификации³⁵⁹. Во всяком случае она насквозь тропична, а не логична, а если и прилагать к ней *категории*, то категории эстетические, *внутри себя содержащие логические*, особенно если говорить о христианской логике, где Бог — вместе всеильное, разумное и благое-прекрасное. Бердяев так и полагает; поскольку Бог объективируется во внутренних глубинах Я, он есть лучшее этого Я и потому может быть выражен только через категорию прекрасного. Доктрины, признающие зло среди креационных возможностей Бога, Бердяев полагает «наивным рационализмом», «нечувствительностью к тайне» и «невольной безнравственностью». Однако с признанием личности нонсенсом и тропом этот наивный реализм и пр. оказывается не столь уж наивным и пр., не говоря уж о том, что нравственность при этом становится подлежащей обсуждению проблемой. Во всяком случае даже темы, поставленные постмодернистской современностью, стоят на гребне вопросов, поставленных персоналистской мыслью, что тоже оксюморон, и составляет интеллектуальное напряжение XX в.

Напротив, телеологизм философии Н.А.Бердяева заключается в том, чтобы проследить авантюры духа в мире объективации. В этом мире дух не реализуется, а символизируется. Он оставляет в нем по себе знаки, а не реальности. Реально творческий субъект может себя выразить только транссубъективно — этим словом Бердяев означает движение субъекта внутрь себя и нахождение в собственных глубинах универсума. Так что в понятии символа ноуменальное не столько раскрывается, сколько закрывается, и символ не приближает к Богу, а отдаляет от него, как любая вещь³⁶⁰.

Но содержательное раскрытие духовного авантюризма, собственно, и есть последовательный перебор возможностей существования бытия. Означает ли, однако, утверждение Бердяева о разрешении истории в Духе, что прорыв осуществляется к некоему единому смыслу, к единой истине? Конечно же, нет. *Сами приключения и есть смысл.*

Книга «Смысл истории» построена таким образом, чтобы предоставить читателю смену разных способов исторических разумений, их предельного развития и обнаружение на границе замирения нового решения. Все эти разумения Бердяев полагает неудачами, вкладывая в термин «неудача» не пессимистический, как это делал Фет³⁶¹, тем более не отрицательный, а положительный смысл: неудача — это исключение еще одной возможности пребывать в историческом зле. «Христианство в истории, — пишет он, предваряя постмодернистские выводы, — так же не удалось, как не удалось все в истории». Задачи, им поставленные, могут осуществиться лишь в преодолении истории «через переход в сверх-исторический процесс... Неудача истории вовсе не означает того, что история не имеет смысла и что совершается она в пустоте, так же как неудача христианства не означает того, что христианство не есть высшая истина... потому что попытка сделать удачу и историческую реализацию, имманентное осуществление (напомним, что это всего лишь символизация. — С.Н.), критерием истинности и осмысленности сама по себе несостоятельна»³⁶².

На этом пассаже необходимо остановиться, ибо сказанное чрезвычайно важно для современной философской мысли, которая, будучи потрясенной в самых своих основаниях, пытается отнестись собственный кризис за счет непомерного чванства человеческого разума. Но в размышлениях Бердяева признание исторических неудач разума не означает их порицания. Для него «природа и история суть этапы самораскрытия духа», когда дух

прорывается в феноменальный мир и прерывает его процесс³⁶³. Такие прорывы и означают завершение действия определенных, из разных оснований исходящих исторических разумений. Что это за этапы?

Первый — античный. Он характерен статичностью мысли, когда историческое познание еще не зарождается, ибо человек погружен в недра природной необходимости. *Второй этап* связан с судьбой еврейского народа, сыгравшего «совершенно исключительную роль в зарождении сознания истории» и внесении «в мировую жизнь человечества начала «исторического»»³⁶⁴. *Третий этап* — христианство, мистерия освобождения человека от власти природной стихии. Смысл этого «духовного приключения» также и в появлении всемирной истории, ибо христианство раскрылось как момент встречи еврейской, греческой и римской культур с идеей эсхатологии. Эпоха Возрождения — *четвертый этап*, характеризующийся отпадением человеческого разума от Божественного, что породило его самонадеянность; впоследствии такая «самость», по мнению Бердяева, привела к иссяканию творческих сил, не связанных высшей целью. В отличие от Средневековья, Реформация (*пятый этап*) утверждает одно Божественное начало, отрицая самостоятельность человеческой природы. Просвещение с его культом критического разума превратило мир в объект исследования, отделив человека от космической жизни; взгляд на человека как на атомарную единицу привел к поражению правовых начал и идей свободы, равенства, братства. Социализм (*шестой этап*), явившийся реакцией на неудачу Французской революции в деле претворения этих идей в жизнь, соединил мессианскую идею устройства Царства Божия на земле с утверждением, что такая идея единственна. Тотальная идеологизация привела к обездушиванию истории, когда в действие вступил метод историзма, и поставила перед человечеством дилемму: «погрузиться в бездну небытия — или вернуться к внутренней тайне человеческой судьбы... пройдя все стадии этой разрушительной, критической, отрицательной эпохи»³⁶⁵.

Но все эти этапы, все это зло истории — не только разные ее разумы, без которых она в принципе не могла бы состояться: это есть разные способы держать ответ за все свершающееся в ней. Собственно, такая предельная нравственная ответственность каждого человека за свой поступок и есть обоснование эсхатологии истории: моя жизнь была бы бессмысленной, если бы она была бесконечной в объективированном мире, — моя жизнь была

бы бессмысленной, если бы восторжествовала смерть и не было бы прорыва в новую жизнь, в новый поступок. В этом смысле «эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределимого конца мира, она есть перспектива каждого мгновения жизни. В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир»³⁶⁶.

Флоренский: история как путь к пониманию внеисторического

Теперь подробнее о том, как отец Павел осмысливает содержание вышеприведенной исторической схемы.

При сплошном чтении его работ бросается в глаза следующее противоречие: историей как таковой их автор вроде бы и не интересуется, но она тем не менее постоянно присутствует в каждой анализируемой им вещи. Пожалуй, высказывания, приведенные им об однократности истории, отсутствии в ней законов, — единственные, посвященные именно этому вопросу. Оно и понятно: его, естествоиспытателя, рассматривающего мир как организм со своими структурами, составом, силами (лексика, абсолютно невозможная для Бердяева), интересовали вещи и способы их включенности в различные структуры земного и горнего мира. Эта его ученость тесно, по его словам, сопрягается с магической религиозностью, хотя «единственным законным способом» приобщения к Божественному бытию он считает живой религиозный опыт. В чем разница между магическим и мистическим опытами? Мистика — трансцендентный прорыв из естественной необходимости в свободу духа. Магия же пребывает в сфере необходимости, в сфере природных вещей — именно они и являются для Флоренского тем орешком, который надо расколоть для обнаружения в нем «зрака Бога». Вещь была отправным пунктом на его пути к мистическому опыту (ситуация, невозможная для Бердяева). Это значит, что он искал путь вверх, к единению субъекта и объекта. Познание вещей «есть реальное *выхождение* познающего из себя или — что то же — реальное *вхождение* познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого»³⁶⁷.

Естественно, что функции разума становились предметом особого внимания. Исследуя его способности к предельно-скептическому сомнению, Флоренский обнаруживает «внутренний разлом» разума, его «неустойчивое равновесие как границу абсолютного безумия», понимаемого как «безумие», без-субстанциальность, без-опорность. При свойстве абсолютного сомне-

ния с его «полной невозможностью утверждать что бы то ни было, даже свое не-утверждение», разум доходит до собственно-го отрицания, хотя и не может перескочить через «бесконечно-мучительное *томление*», «агонию духа» или, как иначе называет подобное состояние Флоренский, «философский *вопл*»³⁶⁸. Но, припертый к стене собственного безумия и понуждаемый жаждой абсолютного, рассудок сам понуждает нас к выходу за его пределы — в область опыта, фактического восприятия абсолютной истины, которая есть безусловная реальность, безусловная разумность и конечная интуиция, ибо доказана как факт, но имеет строение бесконечного дискурса³⁶⁹.

Иными словами, в вере в абсолютную истину разум обрел свои собственные задачи. Это обретение мучительно. Флоренский постоянно подчеркивает «волевою победу» веры над разумом, постоянное накидывание на него узды: «Обливаясь кровью, буду говорить в напряжении... Верю вопреки стонам рассудка, верю именно потому, что я в самой враждебности рассудка к вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего»³⁷⁰. Разум этот остается философским, ибо прилагает мощные, изумления достойные, усилия собрать воедино сам себя и собою же обосновать сверх-разумное. Но поскольку истина укоренена в разуме, привязана к нему не менее, чем разум к ней, она требует опор для своего раскрытия, обосновывающих ее систем, столь же рациональных, сколь и «плотных», ритуально-вещественных, которые должны заполнить разлом, неизменно образующийся между ним и верой вследствие враждебности разума вере.

Укорененность разума в вере (постоянно рождающее предельное отчаяние — «начало новой стадии философствования», или живой веры³⁷¹) признает один разум как единый и целостный объект религиозного восприятия, единую Истину, единого Бога. Однако в актах творения это единство разума «распадается на множество аспектов», которые объективируются, приобретая эстетически завершенные формы («любовь к другому есть красота»)³⁷². Неизбежность подобной объективации и эстетизации Флоренский логически (правда, «логически» здесь надо понимать как «теологически») обосновывает на примере грамматических лиц. «Чисто субъективное, отъединенное и слепое Я монады для Ты другой монады истощает себя, и, чрез это Ты, Я делается чисто объективным, т.е. доказанным. Воспринимаемое же третьей монадой, как доказывающее себя чрез вторую, Я первой монады в Он третьей обретает себя как доказанное, т.е. завершает процесс само доказа-

тельства и делается «для себя», получая вместе с тем свое «о себе», ибо доказанное Я есть предметно-воспринятое «для другого» этого «о себе». Из голого и пустого само-тождества — «Я!» — монада становится полным содержания актом, синтетически связывающим Я с Я (Я=Я), т.е. органом единого Существа»³⁷³. Таким образом, объект, предмет входит во Всеединство бытия как его неотъемлемая часть, поскольку «Бог мыслит *вещами*»³⁷⁴. Поэтому и стала возможной гипотеза Флоренского о двухслойном строении реальности, при которой ноумен просвечивает сквозь феномен. Возможность такого просвечивания образуют те самые опоры, назначение которых — последовательно и иерархически переводить отношения между субъектом разума и его объектом в субъект-субъектные отношения в акте познания до полного освобождения духа. Флоренский назвал их формами культа. С одной стороны, формы культа способствуют символизации ноуменов в феноменах, а с другой — с их помощью и проявляет себя историческое в вещах на пути к внеисторическому.

Вопрос в том, где и при каких условиях появляется необходимость введения понятия исторического, выраженного в вещи. У Флоренского оно не вполне разработано, но открыто для реконструкции.

Вступая на стезю философствования, человек мыслит себя вместе и философом и историком, поскольку выполняет две задачи. Первая: изучить некоторое явление мысли в его цельной законченности; для этого необходимо «понять взаимное расположение и природу различных слоев и различных геологических систем всей толщи мысли». *История* у Флоренского — это надо подчеркнуть особо — *представляется как мысль* в динамике ее развития. Вторая задача: усвоив конфигурацию мысли в ее истории, сделать предметом внимания изучение ее отдельных слоев, провести «микроскопический и химический анализ отдельных пород каждого слоя»: от такой «микрологии» мысли надо ждать ответа на вопрос о факторах, обусловивших появление того или иного мирозерцания в его индивидуальной особенности; кроме того, «микрология» дает возможность историку вступить в конкретное общение с ушедшим³⁷⁵.

Но как войти в «конкретное общение с ушедшим», ставит Флоренский тот же вопрос, что и мы в начале книги, если это ушедшее не всегда оставляет по себе письменных свидетельств? Здесь и помогает, по Флоренскому, факт, что дух только тогда и дух, когда он воплощен в какую-либо вещь, что вещи — это

мысли Бога, и потому надо обратиться к самим вещам: к данным археологии, этнографии, орнитологии, палеонтологии... Здесь все идет в ход: керамика, одежда и мода, каменные бабы, орнаменты. Исследования Флоренского в этой области (в частности, в истории Эгейской культуры) чрезвычайно конкретны, подробны, оснащены тончайшей периодизацией. Именно сквозь них — сквозь керамические остатки и орнаменты — прорастает «общий ход истории»³⁷⁶. Статуэтки, например, подчеркивающие те или иные особенности тела, не оставляют «ни малейшего сомнения в неслучайности» преувеличений или преуменьшений. «То, что может показаться простым следствием слабой техники ваятеля, на деле оказывается весьма сознательным усилием выразить некоторую идею»³⁷⁷, — пишет он, будучи солидарным в этом с Фетом.

Бесконечные этимологии, к которым то и дело обращается Флоренский, взрывают древнейшие культурные пласты и приводят к сообщаемости культур разных регионов. Но это и значит, что *о вещи нельзя говорить иначе, как об истории вещи* (иначе получится чистая абстракция), что вещь в своем эстетическом воплощении нагружена историзмом, формирует событийные исторические связи. Это со-бытие с другими вещами, с эпохами, протраствами, со-бытие с мыслью, со-бытие с самим бытием.

Вряд ли правомерно в данном случае высказывание Бердяева о Флоренском, будто «он кокетничает своими ювелирными филологическими изысканиями», что это скорее «литература, чем философия»³⁷⁸ (хотя во многих других я разделяю его отношение к Флоренскому). То, что названо «кокетством», на деле есть не замеченное Бердяевым путешествие в историю через естествознание и — вместе — через искусство, через вещь как фигуру и как ее состав. Его история орудийна для познающих, что такое Божий промысел. Вещи, мышление о вещах оказываются станциями на пути к внеисторическому, к постижению Божественного. Различенные у Бердяева понятия «историзм» и «историческое» слипаются у Флоренского в «историю мысли», способствующую познанию чистой духовности, где все идет в ход, поскольку «от зримого нами здесь и теперь тянутся бесчисленные нити к бытию вселенскому, к полноте бытия. И нити эти — нити живые»³⁷⁹.

Казалось бы, это утверждение противоречит постулату онтологической свободы, из которой исходил Флоренский в своих размышлениях. Да и не только оно: взгляд на вещи как на суб-

станции вещей, понимание бытия как объекта, неизбежный дуализм мира вещей и мира идей предполагают, казалось бы, не столько свободу, сколько связанность обоих миров. И, может быть, прав Бердяев, утверждавший, что Флоренскому «чужд пафос свободы»³⁸⁰?

Действительно, поскольку Бог и свобода в некотором роде синонимы («в некотором роде» потому, что и у Флоренского, как и у Бердяева, Бог не есть зло, предполагаемое идеей свободы), а источником всего живого является Бог, то только Он и может быть полностью свободным. При такой — средневеково-реалистической — постановке вопроса утверждение онтологической свободы истории непременно должно было бы прочитываться «со щепотью соли», ибо оказалось бы, что производная от Бога свобода — лишь «частный случай» более общей свободы, то есть не-свобода. Такой ход мысли обернулся бы ее лукавством для любого философа, кроме того, для которого само философствование есть способ помещения человеческого, телесного, вещественного в саму мысль Бога, в Истину, внутрь абсолютного помышления. При точном выборе со-чувствия, со-мыслия человеческого Божественному все организменное, телесно выраженное свободно движется в нем. Только при такой со-бытийности можно сказать, что Бог имманентно-трансцендентен.

Именно эта система выбора срабатывает при условии допущения двух вечностей: Бога и «злую самость» Ничто, куда соскальзывает все грешное, незаконное, освобождая для бытования идеи блага и закона. Ничто, понятое как самость, есть полное отступление от средневековой мысли о творении, ибо в Средневековье ничто — это то, чего нет, а то, чего нет, не обладает самостью. «Грешным» и «беззаконным» оказывается сопротивление разума постулатам веры, его желание опереться на самого себя. История оказывается способом избавления от «еретических», с точки зрения Флоренского, поползновений разума на власть предположенной абсолютной Истины.

Как это происходит? — Попробуем реконструировать мысль Флоренского. Когда усилием мысли, направленной на поиски своих начал, историческое прорывается сквозь вещественное, одновременно производится несколько операций. Одна из них носит «методологический» характер. Флоренский полагает, что каждая историческая эпоха имеет свои циклы с собственной первобытностью, античностью, средневековьем, новым временем. Соответственно в каждую эпоху человеческий разум нахо-

дится либо в состоянии причащения Истине (Истина в этом случае причастна ему), либо в состоянии разлада с нею. В таком случае «душа *теряет* свое субстанциональное единство, *теряет* сознание своей творческой природы, *теряется* в хаотическом вихре своих же состояний»³⁸¹. Состояние причащения можно назвать «дневным» сознанием, ситуацию распада — «ночным». Цельное жизнепонимание культурного зона примыкает не к веку предыдущей ночи, а к пред-предыдущему веку дня, и смыкает все дни одною, по возможности непрерывною чредою»³⁸². И потому начала «дневной» философии следует искать, минуя, выбрасывая в Абсолютное Ничто (?), начала «ночной», тем самым очищая идею вещи от скорлупы вещи и одновременно скапливая в самом этом Ничто-зле все ино-культурные, ино-бытийные возможности. Не исключено, что именно эта способность истории к очищению от вещного зла породила у Флоренского вопрос: «Не есть ли история мира... одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века?»³⁸³. На такое понимание истории наталкивает и высказывание: «В погоне за греховным *рационализмом* сознание лишается присущей всему бытию *рациональности*». Это также полный отход от средневековых, но христианских принципов, где философы (Августин прежде всего) *доказывали* онтологическую необходимость земного мира, как доказывает это и Бердяев, и уж тем более не считали греховным рационализм, если он направлен на богопознание с целью спасения души. Однако именно это предполагается *только* и *единственно* мистическим созерцанием, что отрицалось средневековой западноевропейской мыслью, где мистический способ познания был *одним из* способов спекуляции.

Вторая операция заключается в следующем: мысль освобождает идею вещи благодаря тому, что при «общении с ушедшим» формируется память, та самая «деятельность мыслительного усвоения... того, что открывается мистическим опытом в Вечности». В таком образом понятой памяти вещь живет благодаря своему имени, или слову, которое есть субстанция вещи; оно живет в вещи, вещь творится ею. «Имя — материализация, сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами». Что касается человека, то его «имя есть сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект»³⁸⁴. Именно в имени происходит глубинное внутреннее сращение субъекта с объектом, которое образует сферу познания, сферу особого мистико-магического

познания, где могут быть сняты антиномии, которые, как мы помним, составляют сущностную характеристику бытия. У Флоренского имя и является оксюмороном, обеспечивающим схождение в мир таинственного богословия.

Очевидно, что без дуализма нет подлинного христианства, и столь же очевидно, что антиномичность имманентного и трансцендентного изживается в религиозном опыте, ибо логически прийти к монизму нельзя. Вот где оказывается, на мой взгляд, прав Н.А.Бердяев: оксюморон Флоренского чисто поэтического, «литературного» происхождения, *и это происхождение свидетельствует, что скорее тропическое мышление (осознанное как мышление, а не бессознательное) вызывает к жизни логическое, будучи дологическим.*

У Н.А.Бердяева антиномии могли быть сняты только по окончании истории, которая была не-объектной, не-вещественной и которая определялась как самораскрытие Духа, что и создавало напряженный эсхатологизм.

У Флоренского, напротив, реально (идеально) существует именно объект, вещь, даже предмет. Объект включал в себя историю, которая онтологична именно в силу этой включенности. Объектом же познания может быть сама Истина, поскольку она открыта в Слове, следовательно, допускает свое уразумение. Той самой мистико-магической реальностью оказалось имя объекта, которое вместе с тем есть сам объект. «В магическом мирозерцании... двойственностью обладают имена. Они — *орудия* магического проникновения в действительность: зная имя, можно познавать вещь; но они же — сама познаваемая мистическая реальность»³⁸⁵. Антиномии, следовательно, снимаются внутри истории постольку, поскольку она вкладывается в сферу познания. То, что оказалось невозможным для Бердяева, магически — мистически — интуитивно преодолел Флоренский.

Возможно, именно потому, что история оказалась внутри более широкой сферы мистического, выраженного в форме догматов, канонов, ритуалов, не только допускающих, но началом своим полагающих святость как выход за пределы эмпирии. Флоренский не столь, как Бердяев, болен идеей конца истории. Скорее он переживает ее как умирание, умерщвляя в ней смерть и готовя свой дух для выучки смерти, для «восхищения или... похищения его трансцендентными существами». Вероятно также, что причиной «неисторичности» его была и возможность, которую предоставляла история для отступничества разума от

твердого Божественного основания и для «самоупора человеческого *«знаю»*³⁸⁶ — для него это была ересь, долженствующая исчезнуть в Вечном Ничто.

Можно сказать, что потому он и переносит свое внимание с истории на ее предмет — Личность, где сама субъективность объективна (полный противовес Бердяеву), ибо великая, свободная личность, распростершаяся над собственной бездной, — это не что иное, как «реальность высшей плотности», то есть идея, глаз рода, глядящего сквозь неповторимый глаз личности. Род, понимаемый не как совокупность механических единств, а как единый объект знания, этот «насушнейший термин при рассмотрении жизни» — оказался исходным в философии Флоренского. «Лик человека тем и интересен, что в нем сквозит идея его», — эта формула средневекового реализма вполне может быть соотнесена с философией отца Павла. Ибо что такое конкретное общее, конкретная универсалия, как не сгущенная проблема жизни, в свою очередь сгущенная в проблему тела, а затем и лица? Род, таким образом, понимается не как свойство естества, а как свойство ипостаси Божества (как единого начала), ибо если бы он был свойством естества, то в нем «не созерцалось бы рожденное и нерожденное»³⁸⁷. Лик привязан не только к человеку, но к любому телу, вещи («лик природы»), поскольку они — мысли Бога. Лик получает личность, то есть в лице приходящую родовую жизнь. Сама личность, таким образом, оказывается сакрализованной, и *понятие рода* оказывается *переносом* мистически понимаемой личности. То есть здесь мы наблюдаем процесс перевода тропического в логическое.

Выше уже говорилось о трех лицах, Я—Ты—Он, которые, только объективируясь и завершаясь друг в друге, образуют и бесконечное содержание, и субстанциальную глубину. Личность, таким образом, всегда направлена на общение. «Личность в общении» — онтологическая характеристика личности, данная в церковной жизни разом, как факт. Разбросанные по поверхности земли лики тел тоже даны в сращенности, в непосредственной сообщаемости с идеями этих тел, то есть в сращенности ноуменального и феноменального. Эти «монограммы божества» и есть символы, чувственно оформленные видения, открывающие в вещах потусторонний мир. Разбросанные в историческом мире, они как раз и определяют собою смысл истории как путь к пониманию внеисторического. Потому слова Флоренского, столь сходные с мыслями Бердяева, о том, что история не ге-

нерализует, а индивидуализирует, на деле сходны с ними лишь внешне: индивидуализация, обнаруженная им как сущность исторического, есть порок, грех, который вполне достоин Вечного Ничто.

Все общелогическое, совпадающее у Бердяева и Флоренского рассыпалось при ближайшем рассмотрении, при включенности в самый способ их философствования, при озадаченности теми вопросами, которые они сами для себя ставили и при решении которых непременно противостояли друг другу. Общим остался мистически понятый оксюморон.

Такое их противостояние непременно затрагивает и наши собственные глубинные проблемы бытия, обнаруживает нервные сбои при одном лишь усилии поднять их, иногда побуждая некоторых философов рассматривать обе линии философствования с сугубо идеологических точек зрения. При таком подходе Бердяев, например, с его культом свободы оказывается повинным — в большей степени, чем кто-либо, — в современном нигилистическом экстремизме. Думается, однако, что продуктивнее рассматривать эти две линии философствования с точки зрения именно философствования как потребности духа. Уникальность же мышления Бердяева и Флоренского очевидна, как очевидна и несводимость их друг к другу. Оксюморон уже само соединение этих отталкивающихся друг от друга имен, но это означает, что удаление во времени способно свести вместе то, что некогда было данностью определенного момента времени. Ясно и то, что абсолютная их уникальность вывела на новую ступень анализа старые философские линии реализма, выраженного Флоренским, и концептуализма (особенно Абеярову идею Параклета — Святого Духа), трансформированного Бердяевым. Именно потому подхваченной им оказалась и историософская идея Иоахима Флорского о смене трех эр во всемирной истории, соответствующих трем лицам Троицы, где грядущей называется эра Святого Духа.

Глава 3

Метаморфозы российского исторического сознания, или От дела-призрака к делу-насилию

Интенсивность развития философии истории у Бердяева, Флоренского и других философов конца XIX в. — начала XX в. словно бы предвещала историческую «лихорадку». Она и началась сразу же после Октября 1917 г. То, что должна была произойти смена исторических ориентиров, что историческая наука должна пойти по совершенно иному, чем прежде, пути, вряд ли удивило бы кого-нибудь из историков-профессионалов. Слишком грандиозным было потрясение, чтобы в таком отсеке общественной жизни, какой была историческая наука, все могло остаться по-старому. К тому же сам характер исторического знания, сложившийся к 1917 г., вел к ослаблению исторических позиций, к ослаблению достоинства истории как особой, гуманитарной сферы мысли. Потому хотелось бы, во-первых, показать, каким образом кризис исторического сознания начала века облегчил разгром исторических концепций в России, а во-вторых, показать парадигмальные, или ассоциативные, связи, которые не линейны, которые соотносят между собой разные элементы события, объединяемые по ассоциациям, которые по смежности и сходству влияют друг на друга и определяют развитие истории. Соответственно парадигматика, давно принятая в науке для обозначения ее определенного *образа* (что и означает слово «парадигма»), тесно связана с метафорами на основании сходства, когда осуществляется выбор характеристик того или иного понимания истории, которые при пересечении разных событийных линий часто позволяют соединять несоединимое.

Тенденции исторического сознания: перенос

К началу века история в России развивалась, как, впрочем, и ныне, по двум линиям: отечественной и всеобщей, или — всемирной, истории. Историки-«всемирники» всегда имели дело с инокультурной традицией: территориально невеликий и политически, как правило, однородный Запад изначально обладал крепкой правовой основой, сословной взаимосвязанностью и общественным мнением, чего напрочь была лишена Россия. К тому же на Западе история была пропитана идеей всемирности и осозна-

нием единства событий. Почти всякий уважающий себя историк писал свою историю «от Адама», пытаясь определить не только ее смысл, но и тенденцию развития каждой отдельной эпохи как особой и уникальной, ценной самой по себе, а не по связи с современностью. «Каждая эпоха стоит в непосредственном отношении к Богу, а ее ценность основана вовсе не на том, что из нее выйдет, а на ее существовании, на ее собственном «Я», — писал выдающийся немецкий историк, поклонник конституционной монархии Л.Ранке³⁸⁸. Собственно, утверждение это было направлено против рационализма XVIII в., одним из основоположений которого было установление суда над историей. Однако оно вполне применимо и к профессиональным историкам России: не случайно идеи немецкой исторической школы были предметом пристального изучения со второй половины XIX в.

Особенностью российской интеллигенции была, а пожалуй, остается и до сих пор, ее сугубая идеологизация, и то, что на Западе обсуждалось как научная гипотеза, в России принималось за абсолютную истину³⁸⁹. Так было, в частности, с идеей прогресса, которая в русской интерпретации действительно снимала всякое, в том числе историческое, «Я», и против профанации которой, начиная с конца XIX в., выступали лучшие историки, например «всемирники» Н.И.Кареев или Л.П.Карсавин.

Тем же пафосом единства истории, на котором воспитывались историки-«всемирники», проникнут и знаменитый тезис Фюстель де Куланжа: «Тексты, тексты, ничего, кроме текстов!», где текст понят как зеркало истории. Конечно, можно сказать, — и справедливо, — что этот тезис как нельзя лучше характеризует методологию старшего поколения историков-позитивистов, стремившихся превратить историю в точную науку, по сути в естествознание³⁹⁰, то есть осуществить один из существенных *переносов* — творение рук человеческих, предполагающих союз воли, разума, дела, *заместить* нормативно физическими законами, на место случая *подставить* необходимость. Но в этом крике: «Тексты!» — слышится иная нота. Не просто к критике источников призывал знаменитый француз. Не просто обнаружил весьма понятное нам, прожившим фальсифицированную историческую жизнь, желание увидеть в истории «только то, что в ней на самом деле было»³⁹¹ (вот когда появилась проблема, с которой я начала эту книгу), но и решительным образом удалять из истории прошлого современные идеи, занесенные туда ложною методою³⁹². Он обнаружил болезнь XIX в., которой страдали и За-

падная Европа, и Россия начала XX в. Однако счастливо избежали ее опять-таки историки-«всемирники», главным образом исследователи средневековья — И.М.Гревс, О.А.Добиаш-Рождественская, Л.П.Карсавин, начавшие вводить в состав источников неизученный материал: историю письма, исповедальные книги и др., а в систему обучения — «методы немецких семинариев» с их «духом точного исследования и обычаем прикосновения к подлинному материалу»³⁹³.

Историки, изучавшие отечественную историю, с трудом одолевали болезнь Ранке-Фюстель де Куланжа. Это, к примеру, прекрасно понимал П.Н.Милюков, вслед за Ранке повторивший, что историк — не судья, а история — не сюжет для патристических умилений³⁹⁴. Милюков тем не менее при анализе государственно-исторической школы³⁹⁵ в русской историографии XIX в. как ее особое качество отметил склонность к отвлеченным понятиям, к механическому приложению «западных» выводов к фактам российской истории в ущерб исследованию источников.

Болезнь модернизации, диагностированная Ранке-Фюстель де Куланжем, по-видимому, является одним из свойств истории, мы отмечали, как проходила эта болезнь в западноевропейском Средневековье, приспособившем своим целям Античность. В России она протекала особенно тяжело.

Когда я еще только знакоилась с материалами, а они были самые разнообразные, — от серьезных исторических исследований до газетных публикаций, — меня удивила и озадачила дореволюционная социально-политическая проблематика: она подчас дословно совпадала с той, что волнует наше поколение. Конечно, всевозможные совпадения во времени — большой соблазн для историка. Но совпадения могут быть поняты и так, что от прежней исторической ситуации мы унаследовали известную сумму нерешенных проблем, которые все еще живут в недрах общественного знания и время от времени всплывают на его поверхности, требуя своего разрешения заново и в новых исторических условиях. Проблемы эти таковы: либерализация страны, установление парламентаризма; упорядочивание крестьянского землепользования и введение частной собственности на землю (особенно остро обсуждался вопрос о ликвидации или сохранении общины, разных формах кооперации, аренды и т.д.); преимущественное развитие промышленности, необходимое для оттока в города избыточного сельского населения (окончательно эту проблему «решил», как известно, Сталин в 30-е годы).

Ставились также вопросы об отмене смертной казни, цензуры, о регистрации обществ и собраний, подчинении бюрократии общественному контролю, о воспрещении в России казенной продажи водки и т.д. В 1900 г. рассматривался даже проект об отмене ссылки на поселение в Сибирь в качестве меры предохранения ценной русской окраины от ее «засорения» нежелательными элементами. Добавим сюда и национальный вопрос, который стоял весьма остро ввиду великодержавной политики царского правительства относительно национальных окраин, особенно таких, как Польша или Финляндия, имевшая свою конституцию³⁹⁶. Отметим, кстати, что большинство из этих проблем актуальны и сейчас, что как бы связывает воедино российский XX век.

Даже фразеология того периода в ряде случаев совпадает с нынешней. Один либеральный журнал, отмечая рост косвенных налогов и сборов с увеселений, иронизировал: «Как видите, нам *живется веселее*»³⁹⁷. Фраза эта, почти дословно повторенная в 30-е гг. по совершенно иному поводу, тем и знаменательна, что служила смысловым знаком связи со старой Россией. Но вот еще один превосходный эпистолярный образец, напоминающий совсем близкие нам годы. «Получили мы с вами наследство в виде уродливого, криво выросшего дома, — писал Николай II генералу Бобрикову, — и вот выпала для нас тяжелая работа — *перестроить* это здание или скорее флигель его, для чего, очевидно, нужно решить вопрос: не рухнет ли он (флигель) при *перестройке*?» Далее приводится ответ почти словами современного лидера: «Мне думается, что нет, не рухнет, лишь бы были применены *правильные способы по замене некоторых устаревших частей новыми, по укреплению всех основ надежным способом*»³⁹⁸. Для решения проблем сельского хозяйства в 1900-е годы создается *Особое совещание*, что читается ныне, после «чрезвычайки», как пародия. А на револьвере, из которого был произведен эсеровский выстрел в харьковского генерал-губернатора, была выгравирована надпись: «Смерть царскому палачу и *врагу народа*»³⁹⁹.

«Ниточка-то тянется, господа», — как говорил один из героев Б.Окуджавы...

Сама постановка всех этих проблем оказалась возможной в начале века потому, что в России к тому времени сложились довольно мощные политические силы, образовавшие в некотором роде общественное мнение страны: *земство и либеральная интеллигенция*, оформившиеся в 1905 г. в партии октябристов и кадетов, или партию «народной свободы». Вместе с социал-де-

мократами они долгое время создавали сильную оппозицию господствующему режиму, особенно кадеты. В кадетскую партию входили интеллигенты самых разных классов и профессиональной принадлежности: ученые-естественники (В.И.Вернадский), адвокаты (В.Д.Набоков), часть земцев, сыгравших огромную роль в организации и упорядочивании имперской экономики — в частности, в появлении статистических данных — и в организации общественного мнения. Огромную роль в кадетской партии играли историки. Историк стоял во главе ее — Павел Николаевич Милюков (1859—1943). Членами ее были историк Великой французской революции академик Н.И.Кареев, академик-античник М.Ф.Ростовцев, братья Ф.Ф. и С.Ф.Ольденбурги, медиевист И.М.Гревс, А.А.Корнилов, написавший труд о Бакунине, историк Великой французской революции А.А.Кизеветтер, М.М.Винавер, Г.В.Вернадский, специалист по всеобщей истории, основатель Высших женских курсов В.И.Герье и многие другие, составлявшие огромную часть университетской профессуры обеих столиц. Забегая вперед, можно сказать: историческая наука после победы пролетарской революции была обречена, *ибо политическое поражение кадетов автоматически вело к поражению выработанных ими исторических концепций.*

История и интеллигенция

В кадетской газете «Речь», которой руководил Милюков, в ежегоднике «Речи» помимо упомянутых выше ученых сотрудничали методолог и историограф А.С.Лаппо-Данилевский и историк-экономист М.И.Туган-Барановский. Внимательное исследование проблематики этих изданий именно и позволяет отметить ту самую любопытную особенность русской науки, о которой говорилось выше.

Почти все упомянутые социально-исторические проблемы (словесного представительства, крестьянского землепользования, рабоче-крестьянского быта, кооперации, статистики, руководящей роли народа в истории, роли интеллигенции) мгновенно становились объектами исторического исследования. Интерес к парламентаризму вел к изучению сословных учреждений (П.Н.Милюков, С.Ф.Платонов, Н.А.Рожков), определение роли народа как движущей силы истории — к исследованиям по исторической психологии (Кареев, Карсавин), рост национального самосознания — к анализу истории культуры, интеллигенции

(Милюков, Лаппо-Данилевский), рост забастовочного движения — к изучению уроков Великой французской революции (Н.И.Кареев, А.А.Кизеветтер, А.И.Яковлев), проблема крестьянского землепользования — к истории общины, крепостного права (Яковлев). Национальный вопрос разрабатывался на фоне общественной ситуации, порожденной, с одной стороны, двумя войнами — русско-японской и первой мировой, а с другой — имперской политикой власти.

Вокруг национальной темы сомкнулся весь конгломерат вопросов, будораживших Россию. Сам факт существования интеллигенции как выразительницы общественного мнения в многоукладной огромной стране, объединенной только имперской властью, был поставлен под вопрос именно в плане проблемы национального самосознания. С чего это началось?

В 1909 г. в Государственный совет от 9 губерний было избрано 9 поляков, притом что в некоторых из этих губерний польское население составляло лишь 2-3%. Д.И.Пихно, редактор монархической газеты «Киевлянин», предшественник В.В.Шульгина, внес в Государственный совет проект о реформе выборов в верхнюю палату от Западного края, настаивая на уменьшении представительства в ней национального меньшинства. Этот проект, как отмечал обер-прокурор Синода кн. Оболенский, нарушал «основное начало нашей государственности», которое, по его словам, заключалось в том, что все народы равны перед царем, ибо он выше партий, национальностей, групп и сословий. К удивлению большинства Совета сочувственно отозвался о проекте Пихно председатель Совета министров П.А.Столыпин, определивший таким образом с мая 1909 г. новый принцип русского национализма, крайним выражением которого стал великодержавный шовинизм.

До того времени русское общество в основном чуралось национализма, понимаемого как идея превосходства одного народа над другим. В «Очерках по истории русской культуры» Милюков через процесс становления национального самосознания определяет культуру, а само понятие «национальное самосознание» практически синонимично у него общественному самосознанию, или — социально-психическим взаимодействиям определенных групп народа⁴⁰⁰. По Милюкову, процесс национального самосознания рождается тогда, когда общество начинает сознательно относиться к своим особенностям и отличиям от другого общества.

Практически мы сейчас обратили внимание на две особенности исторической мысли России: на ее исходную *идеологизированность*, при которой не идеи «растут из сора» событий, а сами события изменяют свой вид сквозь призму заданной идеологии; другой особенностью является то, что *идеи западничества* трансформируют современную проблемную текучесть в исторически же проблемный анализ.

На западнические, к примеру, мотивы в творчестве Милюкова обратили внимание уже его коллеги. И в заслугу ему стоит поставить то, что он отслеживал *истоки самосознания*, с какими бы странностями оно ни рождалось, и поставил *проблему самосознания* как культуры, наметив этапы его становления. Время Смуты — «первый пароксизм национального самосознания, первая широкая популяризация контраста между своим и чужим»; следующим этапом были реформы Петра I, носившие, однако, «формальный характер» из-за отсутствия «прочной культурной традиции» и «плотно организованных классовых интересов». Во время Елизаветы — третий этап — были созданы идеальные представления о целях и сущности нового просвещения. Но лишь с эпохи Екатерины II берут начало глубокие и плодотворные внутренние процессы национального самосознания, упрочившиеся в XIX в. Можно спорить с периодизацией и определениями Милюкова, однако важно другое: эта проблема явилась катализатором всего общественного мнения России начала века, равно как и *катализатором культурологического отношения к истории*. Книга Милюкова вышла в 1900 г., а с начала 1910-х друг за другом появляются работы Добиаш-Рожественской и Карсавина о культуре западноевропейского Средневековья⁴⁰¹.

Необходимость определения понятия «культура» особенно ярко заявлена Бердяевым в книге «Смысл истории». Если Добиаш-Рожественская, Карсавин, а еще ранее Кареев обходились определением культуры как особого коллективно-психологического типа, как совокупности традиций, норм и обычаев, что вкупе с человеческими деяниями и поведением составляло, по их мнению, предмет истории, то Бердяев понимал культуру как новую онтологию, как «прорыв духа», новое качество жизни, способствующее возвращению к «началам», как к некоему «месту», где бродит творческое «сомнение в своих основах», разлагающее сами эти основы⁴⁰². И в этом смысле идея культуры противопоставлялась идее цивилизации как механически и технологически налаженной жизни.

Я хотела бы обратить внимание на это противопоставление. Со времен Амвросия Медиоланского изменились (повернулись) определения культуры. То, что он называл культурой, а именно: традицию, философию, направленную на общее, то есть земное, благо, земную человеческую пользу, Бердяев (и не он один) назвал цивилизацией. А вот то, что для него было уникальным *религиозным* путем спасения личности и совершалось в рамках церкви, возведено Бердяевым (и значительно раньше Возрождением) в ранг культуры, у него имеющей религиозные опоры. Впоследствии, поскольку культуру стало олицетворять авторское произведение, под культурой стали понимать любые творения человеческой личности, выраженной в форме произведения, вполне могущие быть лишенными религиозных опор.

Но в данном случае знаменательно другое. Нецивилизованной России предстояло (и еще предстоит) решать *проблемы реалистичной, демократичной и механичной*, в определениях Бердяева, *цивилизации*, параллельно развивая культуру как альтернативу истории, как тот факт, который, хотя, как история, однократен в произведении, но в отличие от истории обладает способностью многократного проигрывания в мысли, что, собственно, и дает основания для введения самого понятия альтернативы.

Однако протест Бердяева против механизма цивилизации понятен, если под механизмом, автоматизмом, *под метафорой машины выступала* в российской ситуации *сама государственная власть* как механизм подавления, которому нестерпим прорыв духа как нарушающий автоматизм действий. Метафора машины столкнулась с метафорой духа. Нечеловеческая сила машины непременно и необходимо должна была сламывать человеческий прорыв духа.

Разработка понятия культуры как инобытия истории должна была быть отложена в долгий ящик: обнаружившая себя к концу 1917 г. «воля к жизни» вынуждена была опереться на философию цивилизации (в ее преддверии) — экономический материализм, по природе техничный и обезличенный, в котором культуре отведена **функция** надстройки, где «коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество»⁴⁰³, что совпадает с представлением Фуко об авторе как функции⁴⁰⁴.

Постановка проблемы культурного самосознания сыграла и другую роль: уже в 1906 г., правда, всего лишь на год, была ликвидирована процентная норма для евреев при поступлении в университеты.

Другой характерной чертой русской исторической науки была ее *электичность, сущностная разорванность*. Практически все историки начала века прошли школу В.О.Ключевского (1841—1911), даже М.Н.Покровский, будущий марксист, которого в данном контексте лучше бы назвать антикадетом. Как уже говорилось выше, с понятием «историк-кадет» связана целая ветвь исторического знания, сопряженного с идеями государственности (Покровский в известном смысле был антигосударственник и сугубый интернационалист), права, национального самосознания, с углубленным изучением роли народа, экономики, интеллигенции и прочих проблем, но взятых — и в этом соль — в **отрыве** друг от друга, *в разорванности, в их хронологическом несовпадении*. Все это было у Ключевского, впервые строившего разные исторические концепты, и его художественный талант заполнял логические лакуны там, где они возникали. Ибо Ключевский был одним из первых русских историков, если не первый, кто собрал воедино в своих курсах самый разнородный материал, обнаружив в историческом процессе в качестве равноправных движущих сил *и* могучую анонимную экономическую стихию, *и* народные массы, *и* личность, *и* государство, *и* власть, *и* право. Все это есть у Ключевского — и все базисно. Разумеется, он ощущал разрыв между различными историями: историей экономической стихии, историей народа, историей государства, историей права, ибо обладал могучей *интуицией целостности истории*, но, как это ни парадоксально, обнаруживал ее именно в концептуализации некоего смысла, проявлявшегося в разных исторических образованиях. «Наука русской истории, — писал он в дневнике 28 мая 1868 г., — стоит на решительном моменте своего развития. Она вышла из хаоса более или менее счастливых, но всегда *случайных, частных, бессвязных, часто противоречивых* взглядов и суждений. В ее ходе открылся основной **смысл**, связавший все ее главные явления, части, оставшиеся доселе разорванными. С этого момента и начинается развитие науки в собственном смысле, ибо только выработкой этого основного смысла явлений кладется прочное основание дальнейшей научной обработке подробностей»⁴⁰⁵. Стоит, по-видимому, напомнить, что сама идея концепта появилась в момент появления различных дисциплин, на которые разбилось в XII в. прежде единое знание. Эта разного рода историческая дисциплинарность выразилась в последовательной смене исторических концептов.

Государственнический концепт в исторических сочинениях восходит к Н.М.Карамзину (1766—1826), коренясь в особенностях самой Российской империи, собранной из разнородных государственных образований и обрушившей на мир мощную внешнюю экспансию в не-Россию, удержать которую, повторим еще раз, можно было только крепкой властью. Потому первые «истории» — не истории в собственном смысле слова. Это *истории государства Российского*, истории патриотизма, истории власти, по замыслу предполагающие не развитие, а стагнацию, мощь, держание. Заслуга последующей, перенесенной на российскую почву, немецкой исторической школы (Л.Ранке, Б.Г.Нибур) и немецкой классической философии состояла в том, что они поставили «на место государства, основанного на сознательном договоре, государство, естественно возникшее в инстинктивно-бессознательной природе человечества; на место личной воли законодателя, способной пересоздать природу человека, правовое сознание народной массы, исторически сложившееся и исторически меняющееся, на место космополитического представления о человечестве... идею национальности, составляющей одно органически живое целое и переживающей органический процесс развития»⁴⁰⁶. История впервые приобретала характер науки, писал Милюков, понимая под этим естественнонаучное представление о взаимосвязи явлений. К началу века карамзинское представление об истории, понятой как «драма, смысл которой заключался в торжестве добродетели и наказании порока»⁴⁰⁷, то есть *прагматический концепт* истории, или история Т.Н.Грановского, ориентированная **публицистически**, сменилась концептом истории как развития, основанного на *причинно-следственных связях*, «приучившего, — как отмечал Милюков, — к идее закономерности и взаимной связи явлений», давшей первое «динамичное представление» об истории.

Такое представление оказалось чрезвычайно живучим и дожило до наших дней, надолго обеспечив провинциализм исторического знания.

Все же для либеральных историков начала века имела огромное значение постановка вопроса *о правовом сознании* (изначально присутствовавшем в древнем Салическом обществе и в ранних русских Правдах), при которой история государства выступала в форме юридических институтов (например, договора), выступавших посредниками между государством и народом. Институты эти были нейтральными образованиями, бес-

страстно выполняющими законы, равные для всех (их образование мы отметили, наблюдая за изменениями версий Салического закона). Поэтому Милюков все же на первый план выставляет историю законодательства и юридических институтов, которая, «навсегда избавив нас и от науки Погодина», «математически выверенной и стоящей над материалом», «и от философии славянофильства», дает возможность создания — в этом он следует за Ключевским — *целостного* представления «о взаимной связи явлений»⁴⁰⁸.

Но и юридическое, как и причинно-следственное, представление об истории не дает знания о ней как об особой реальности, заключенной в единственном и неповторимом, конкретном факте-событии, вбирающем в себя всю полноту жизни, в котором происходит, по выражению Бердяева, «сращение бытия» и который одновременно есть факт исторический и метафизический — все эти представления не более как метафоры друг друга, подставляющие под исторический скальпель то одну, то другую сторону, часто противореча и опровергая друг друга..

Ведь к чему, например, ведет установление *иерархии причинности*? Государство может рассматриваться как причина права, экономика — как причина определенного типа государственности, национальное самосознание — как причина социально-психологических воздействий и т.д. В итоге единая история все равно распадается на ряд историй: государства, права, культуры. Ключевский, к примеру, сразу же после пассажа о целостности истории говорит о ее слагаемых: «История слагается из двух великих параллельных движений — из определения отношений между людьми и развития власти мысли над внешним фактом, т.е. над природой»⁴⁰⁹.

Но из этого вытекает и другой чудовищный оксюморон: государство, присвоившее себе власть над мыслью, метафорой которого была машина («паровоз»), присвоило себе и власть над организмом, которое было метафорой общества. Искусственное побеждало природно-организменное, что ставило проблему универсалий с не меньшей жесткостью, чем в Средние века. Отсюда понятен и поход против них, то есть против тоталитарности государства, власти и государственной власти, Делеза и Гваттари.

Не случайно концепция причинно-следственных связей в истории вызвала негативное отношение со стороны историков-«всемирников» и прежде всего Карсавина, который движителем истории выдвинул идею развивающегося субъекта, существование которого покоится не на причинности, а на непосредственном переживании мира в целом⁴¹⁰. Проблема смысла истории

была к 1917 г. едва ли не проблемой номер один, понуждавшей историков к уходу из своей науки в философию (Кареев, Карсавин). *Раздельно существующие, хронологически разорванные истории — отечественная и всеобщая — обеспечили возможность жертвоприношения одной из них во имя любой другой, жертвоприношения, которого вскоре от них потребует новая власть.* Ту же возможность обеспечил и теоретико-методологический идеологизм, осознанный, но не преодоленный исторической мыслью и допускавший смену исторических схем.

На все упомянутые выше особенности исторического знания наложился и *общеинтеллигентский кризис*. Здесь также большую роль сыграла партия кадетов как партия именно интеллигентов. Она сформировалась, когда на политической арене действовали не столько партии, сколько союзы оппозиционно настроенных людей одной профессии: инженеров, ученых, писателей, земских деятелей, которые к началу революции объединились в «Союз союзов» во главе с Милюковым. В октябре 1905 г. кадеты, диктуя свою волю правительству, начали с утверждения — и в этом видны веские основания считать их партией историков — государственно-юридических принципов, видя во власти фундамент для создания правовой демократической системы, способной изменить хозяйственную и политическую жизнь страны. Поражение революции 1905—1907 гг. заставило интеллигенцию, которая к этому времени была скорее интеллигенцией, свидетельствующей о ее *конце*, а не *кануне*, пересмотреть свои принципы. Ибо «накануне» у интеллигента происходит концентрация всех сфер духовной деятельности, при которой одновременно взвинчиваются нравственные усилия, здесь же происходил отказ от них. Звучит несколько парадоксально, но можно сказать, что собственно *интеллигенция была, пока ее не было*. Потом началось вырождение. С.С.Ольденбург, которого трудно заподозрить в симпатиях к этой части населения 1900-х, к интеллигентам относит и высшие литературно-философские круги, разночинцев, земцев, и то, что он называет «интеллигентным пролетариатом», а Д.П.Святополк-Мирский — «полуграмотным интеллигентом», почитающим «своим долгом отрицать семью и религию, пренебрегать законом, но повиноваться власти и глумиться над ней»⁴¹¹.

При отсутствии представительных учреждений в России долго не было организованной политической деятельности. Русская интеллигенция и отличается от западных интеллектуалов

тесной «завязанностью» на политическую деятельность. Были и другие отличия. Западные интеллектуалы — это прежде всего люди умственного труда и интеллектуальной честности. Русским же интеллигентом почитался, как писал Бердяев, не всяк занятый умственным трудом, но всяк обладающий «особой» моралью и неким обязательным мирозерцанием⁴¹². И прежде всего интеллигенция была именно группой, слоем — о чем свидетельствует и само ее собирательное название, — совокупностью людей, объединенных общей *идеологией*, главным образом идеологией *социальной*, разрывавших с сословным бытом и традициями, но тем сильнее спаянных партийной принадлежностью. По условиям русского политического строя, как он сложился к 1906 г., интеллигенция была оторванной от реального социального дела. И это сознавал не только Бердяев после поражения первой русской революции. Кн. Э.Э.Ухтомский в книге «К событиям в Китае» писал: «...мы от прогрессирующей безличности и некультурности нашего живущего *миражами* интеллигентного слоя теряем политическое чутье...»⁴¹³.

Такого рода оторванность от реального дела способствовала развитию в интеллигенции «социальной мечтательности» (Бердяев) или излишней «теоретичности» (Миллюков).

«Миражи», «мечтательность» и «теоретичность», однако, напоминают «сны» Фауста у Гете. Это как раз то, что способствовало (наряду, разумеется, с другими факторами) возникновению идеи культуры и сделало интеллигенцию тем образом, на который даже сейчас принято оглядываться как на эталон человека. Но в то время сама *потребность в цивилизации и цивилизованности заставляла обращать внимание не на культурную значимость интеллигенции, а на социальную, то есть не на ее силу, а на ее слабость*. Такого рода обращенность к интеллигенции не по ее профессиональным качествам, а в силу ее остаточного (былого) морального веса сыграли злую шутку и в конце XX в.: став во главе демократических движений без политического умения и знания, она, как и положено непрофессионалу и нецивилизованному сознанию (не считать же цивилизованностью фраки, сюртуки, презентации и боярское «не так сидим»), провалила эти движения. Ибо культура как уникальность вполне может существовать без цивилизованности как выражения механического, автоматизированного, стандартизированного всеобщего. Цивилизация же обязана ориентироваться на профессиональное ремесленничество в любой области, не допуская печения

хлеба оптиком, даже если этот оптик — Спиноза. Здесь как раз наиболее очевиден исторический оксюморон, рождающий иронию, с одной стороны, и ощущение социальной, политической, нравственной, экономической агонии общества. Троп оказался той незаметной («почти ничто», как сказал бы Августин) интенциональной нерукотворной силой, которая изменила рукотворную действительность. Тертуллианов «жар» облачился «кожей», принадлежавшей другому телу, потому и получилась не демократия, а труп демократии. Загадка для Алкуина (что же такое труп — кожа без жара, переставшая быть произведением) в XX в. (не только в нем, но в другое время и кентавры иные) обнаружилась как физически ощущаемая потеря равновесия в обществе. Оказалось, что коллаж, изобретение XX в., покоряя эстетическое чувство, покоряет и плотское. Но если в первом случае покоренность — метафора, то во втором — то, что часто выражается несуразным словосочетанием «реальная действительность», утрата которой грозит исчезновением и самого эстетического чувства. Ибо вряд ли только эстетикой обусловлены метафоры сердца как мотора, людей как гвоздей, а власти как люмпена.

И в самодержавной России возникали радикальнейшие политические и научные идеи, не всегда согласованные с действительностью. «Привозная с Запада наука долго оставалась бесплодной для русской жизни, потому что встретила с житейскими понятиями и порядками, совсем чуждыми этой науке, и ... перерабатывала их по-своему, оставаясь нарядной и бездеятельной роскошью отдельных умов», — отмечал Ключевский⁴¹⁴. То, что на Западе было научной теорией, гипотезой или относительной, частичной, не претендующей на всеобщность истиной, у русских интеллигентов превратилось в догматику, вторил ему Бердяев. С.С.Ольденбург писал, что против тех, кто не соглашался с какими-либо общими установлениями, «интеллигенция применяла... орудие морального террора и клеветы: рядовой интеллигент был глубоко убежден, что те, кто не разделяет его воззрений, либо подкупленные, бесчестные личности, либо, в лучшем случае, люди не совсем нормальные»⁴¹⁵.

Но сугубо подозрительно и догматически относились и к самым, казалось бы, абстрактным идеям. Так, многими историками и социологами идея прогресса была понята как результат чисто безличной эволюции, совершающейся помимо каких бы то ни было усилий со стороны человека и идущей совершенно фаталистическим путем. В свое время именно на подобную трак-

товку прогресса обратил внимание Кареев, обнаружив в ней одну из болевых проблем русской исторической мысли: ведь историки, имея непосредственное общение с источниками и документами, необычайно чувствительны к *личностному* воздействию на историю, к ее творческим возможностям и т.д., чтобы безоговорочно согласиться с мыслью, будто «всякое действие человека, направленное на общественные цели, не может иметь никакого значения»⁴¹⁶. Это написано в 1890 г. И написано с недоумением. Тем не менее в послеоктябрьскую большевистскую политику эта проблема вошла именно в такой трактовке. «Революция, — писал в 1922 г. Карев, ученик Бухарина, — ...творится из наличного человеческого материала, в котором, конечно, много шлака с точки зрения будущего, чтобы дать простор будущим поколениям в строительстве лучшей жизни»⁴¹⁷. И здесь хитроумное воздействие тропа очевидно. Человек сравнивается с материалом по имени шлак. Карев специально, то есть сознательно, подбирает метафору, подчеркивая, что человек из смысла мира превратился по новой идеологии в одно из подспорий механизма, в «винтик» от машины, которая (опять троп) есть «лучшая жизнь». Я хотела бы обратить внимание на то, что презрение к особенностям человеческого мышления, отнесенности тропов только к определенной области человеческого существования — к поэтике, забвение, что тропическая речь есть выражение всего человека, способно привести к катаклизмам, ведущим за собой гибель множества людей. Поневоле подивись мудрости средневековых старшин, которые, запрещая некоторые нововведения, оправдывали это тем, «что многие в нашем городе, которые кормятся этим ремеслом, погибнут тогда»⁴¹⁸. Стоило бы обратить внимание, что *революции* (в разное время и в разных странах, по разным причинам) появились именно тогда, когда появилось сравнение государства с машиной.

Конечно, становление такой, революционной, интеллигенции было своего рода защитой от крайних форм самодержавия, которые сложились в России к середине XIX в. (здесь мы согласны с Бердяевым) и которые, что самое главное, привели интеллигенцию к *пренебрежению* народом, от имени которого она выступала, и к оторванности ее от этого самого народа. «Мы не люди, а калеки», — горестно констатировал М.О.Гершензон в «Вехах». И там же: «Русский интеллигент — это, прежде всего, человек, с юных лет живущий *вне себя*... т.е. признающий единственно достойным объектом своего интереса и участия нечто

лежащее вне его личности — народ, общество, государство. Нигде в мире общественное мнение не властвует так деспотически, как у нас, а наше общественное мнение уже три четверти века неподвижно зиждется на признании этого верховного принципа: думать о своей личности — эгоизм, непристойность; настоящий человек лишь тот, кто думает об общественном, интересуется вопросами общественности, работает на пользу общую. Число интеллигентов, практически осуществлявших эту программу, и у нас, разумеется, было ничтожно, но святость знамени признавали все, и кто не делал, тот все-таки платонически признавал единственно спасающим *это* делание и тем уже совершенно освобождался от необходимости делать что-нибудь другое, так что этот принцип, превращавшийся у настоящих деятелей в их личную веру и тем действительно спасавший их, для всей остальной огромной массы интеллигентов являлся источником великого разврата». И последнее: «Мы для него (народа. — С.Н.) — не грабители, как свой брат, деревенский кулак, мы для него даже не просто чужие, как турок или француз; он видит наше человеческое и именно русское обличие, но не чувствует в нас человеческой души, и потому он ненавидит нас страстно... *Каковы мы есть*, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной»⁴¹⁹. Будущее показало справедливость этих слов.

Конечно, любой интеллигент испытывал вину перед народом, он согласен был на любую жертву ради него. Но он и его согласен был (как иной интеллигент-политик согласен и сейчас) принести в жертву. Когда в 1900 г. возник конфликт на границе с Китаем, то жители Благовещенска не выдержали на практике линию «русско-китайской дружбы», провозглашавшуюся в то время. Они собрали всех «желтых» на берегу Амура и велели им вплавь переправляться на маньчжурский берег. Несколько сот китайцев утонуло. *Местная же интеллигенция одобрила эти «патриотические» репрессии*, о чем с негодованием сообщала столичная либеральная печать. По свидетельству Кистяковского, «русская интеллигенция никогда не уважала права... При таких условиях у нашей интеллигенции не могло создаться и прочного правосознания...»⁴²⁰. Это-то *внравственное отношение к историческому процессу и стало одной из важнейших причин кризиса интеллигенции*.

Проблема «интеллигенция и народ» — специфически российская: в результате экспансии на восток, начавшейся еще в XVI в., русская народность рассеялась по просторам имперской громады, поставив под вопрос саму возможность общественного мнения. На Западе со сравнительно небольшими по территории странами не могло быть специфической для России темы связи интеллигенции и народа. Там изначально было *право народа* (см. главу «Версия Салического закона IX в.»), сословная взаимосвязь, иерархические обязательства и равенство перед законом. У нас же эта связь могла осуществляться с помощью либо *власти государства*, либо интеллигентской *власти духа*, но в любом случае *власти*. В этом и состояла особенность русского духовного развития. Власть была знаменателем разностиля и многоукладья российского гиганта. Потому впоследствии и оказалась так близка революционным интеллигентам идея абсолютизации власти как демиурга исторического процесса. Но когда это случилось, понятие революционной интеллигенции теоретически обесмыслилось: прилагательное, непременно связанное с идеей насилия (пусть и во имя общего блага), в процессе революции «съедает» существительное, субстанционально тождественное духу творческого начала.

Однако проявленные в перспективе все упомянутые характеристики интеллигенции как слоя, к которым, впрочем, надо добавить еще и антисемитизм, развившийся у некоторой ее части⁴²¹, привели к ее жесточайшему внутреннему кризису, имевшему следствием тот факт, что *как слой, как некая совокупность единомышленников она перестала существовать*. Тому причиной и аморализм политического поведения разных ее групп, и отсутствие некой общей идеи, кроме «блага народа», которое, как выяснилось, каждый понимал по-своему. Идеи же общей и быть не могло, поскольку многие из тех, кто примеривал себя на интеллигентность, ощущали себя прежде всего личностями, которые не могут подчиняться узко-партийным интересам. Потому странно, что эта идея набирает силу сейчас.

«В то время очень хотели преодолеть индивидуализм, и идея «соборности», соборного сознания, соборной культуры была в известных кругах очень популярна, — писал Бердяев. — ...Художники-творцы не хотели оставаться в свободе индивидуализма, оторванного от всенародной жизни. То было время очень большой свободы творчества, но искали не столько свободы, сколько связанности творчества. Этим компенсировала себя

культурная элита... оторванная от народной жизни... Но никто из творцов той эпохи не согласился бы на ограничение свободы своего творчества во имя какого-либо реального коллектива»⁴²². Сегодня очевидно, что Бердяев обозначил не столько реальное, сколько желаемое состояние дел — послеоктябрьская история пестрит примерами подобного ограничения не только по злой, но и по доброй воле.

Постановкой проблемы личности интеллигенция практически исчерпала себя как цельное сословие. В 1917 г. вряд ли к ней можно отнести характеристики 1905 г. *Интеллигенция превратилась в интеллигентов* — в каждого отдельного интеллигента. Со своей моралью. Со своей историей. Со своим представлением об истории. Объединенных друг с другом только прежним интеллигентским зарядом — жертвенностью по отношению к народу. Эта жертвенность, усугубленная чувством вины перед народом, облегчила в дальнейшем жертву убеждениями.

Первая смена образца: экономическая история

История как экономическая история — один из образцов, одна из метафор истории, разумеется сопряженная с описанной ситуацией исторической мысли, напряженностью политической атмосферы, обусловившей слишком поспешный *перенос* решаемых социальных проблем внутрь исторического исследования, сосуществование разных историй при отсутствии единой, общеинтеллигентский кризис. Все это (то есть метафора, сращенная с телом события) привело к ослаблению достоинства истории как особого единого знания, подготовило ее идейное грехопадение. И действительно: если история не то *или* это, где то и это — фокусы единства (в чем, собственно, и состоит свойство концепта), а релятивистские *и* то, *и* это, да еще развиваемые разными темпами, то одной можно пожертвовать во имя другой, например политической историей во имя экономической. Вот эта мелочь (всего-то союзы: *и*, *или*), сбившая концептуальность во имя необязательного хаотического нагромождения специальностей, вела к тому, что медленно развивавшиеся, не связанные друг с другом профессиональные «истории» с 1917 г. по 1937 г. приобрели характер бурного столкновения между собой, которому к тому же была придана непосредственная политическая выразительность.

Ведь казалось, что после победы революции первенствующее место должна была бы занимать экономическая история, которая была призвана «вышибить раз и навсегда сладенькую легенду субъективной идеологии, ...чтобы проложить дорогу хотя бы элементарно научному познанию истории»⁴²³. В огромной мере так оно и было. С одним только «но». За показной королевской значимостью экономической истории стояла тень серого кардинала политики. Впрочем, и это не совсем точно, если вспомнить общеполитическую настроенность на мировую революцию: мы начали, Германия завершит. Что это значило? То, что в истории того времени как бы соединились два «магдебургских полушария», две карты — *экономическая и политическая*. Подразумевалось: мы неразвиты экономически, но сильны политически; Германия же сильна экономически, следовательно, впоследствии, после мировой революции, она и будет развивать экономическую историю. Имелась в виду «наша» политика в расчете на «ту» экономику, кивок «этого» на «то», перенос.

Но для решения этой задачи нужны были и статистика, и демография, для чего пригодилась старая школа, от которой осталось умение работать с источниками: их анализ, непререкаемость оригинала, скептицизм ко всякой тенденции. Остались школы и темы, требовавшие развития и при новой власти. Все это пригодилось для нового государства. Но прежде всего — политика, что соответствовало, как пишут редакторы образованного в 1926 г. журнала «Историк-марксист», «ленинскому пути». А это уже требовало конкретных мер. Необходимо было сменить угол зрения на проблему человека и определить *идеал нового человека*. Ясно, что снова произошла трансляция: таковым идеалом стал пролетарий. И здесь метафора, обернутая плотью реальной жизни, способствовала выкидыванию из понятия (*из вида*) «человек» огромное количество людей: поскольку любая революция начинает отсчет с себя, первые ее действия связаны с ликвидацией враждебных классов, а первые идеологические решения — с ликвидацией прежней «надстройки», куда по определению входила интеллигенция. Общественный досмотр был такой силы, что даже студенчество, исконный рассадник передовых идей, рассматривалось как контрреволюционная сила. Это была смерть человека, под которым (прав М.Фуко) подразумевался богочеловек. Метафорой же нового человека была «рабоче-крестьянская молодежь»⁴²⁴.

Снова, как в любой переходный период, происходит переопределение человека: это уже не просто «разумное смертное животное» Аристотеля, «верующее» Августина, «ориентированное на благо» Боэция, но «разумное смертное» без устоев, без знаний, но обуреваемое жадной постройкой столь же «новый мир», что значит: нецивилизованное, нетрадиционное, неправовое (откуда ему взяться, если нет устоев). *Установки на построение цивилизованного общества не было среди планов послереволюционного периода.* Электрификация, заявленная как один из принципов коммунизма, была — вспомним Абеяра — как труп относительно человека, кожа без тертулианова жара, то есть не-произведение, а потому весь план переустройства в принципе был нереализуем.

Таким образом, изначально столкнулись — лоб в лоб — кадетско-профессорская выучка, умение, знание истории и — отношение к ней как к предыстории (история впереди!), как к тому, что можно знать схематично, приблизительно. Иногда обе позиции парадоксально сочетались в одном лице, например в начальнике от истории М.Н.Покровском.

Вторая смена образца: история классов и классовой борьбы

Однако параллельно созидательной научно-организаторской деятельности шло последовательное насаждение марксистской идеологии, или того, что принято называть марксистской идеологией, чем и был задан роковой тон всему процессу новой истории. Под этим словом — роковой — я подразумеваю не репрессии: в 20-х и даже начале 30-х гг. в них было много личного, не связанного с какой-либо планомерной политической элементар; и даже не ссылку в числе 200 профессоров Винавера, Кизеветтера, античников Ф.Ф.Зелинского и Ростовцева, эмиграцию Милукова, Г.В.Вернадского и др. Я имею в виду, что *на место плюрализма идей и историй проектировалась одна идеология и одна (не равно - единая) история*, притом даже не просто экономическая — это было бы слишком широко, ее нужно было полагать как тенденцию, — а история классов и классовой борьбы, переданная не через смену формаций (к разработке этой идеи подойдут лишь в 30-е годы), но через *снятие особенностей исторического процесса.*

Возглавил такую историю в качестве заместителя наркома просвещения Покровский (1858—1932), принадлежавший к младшему поколению учеников Ключевского и медиевиста П.Г.Ви-

ноградова. Он был столь же искренним большевиком, сколь истинным антикадетом. Тут дело даже не в обилии статей против Милюкова с уничижительными определениями типа «линяялая курица», «петушинный хвост», «гунявое воззвание». Его принципами были убежденные анти-государственность и интернационализм (в противовес кадетской опоре на государство и национальное самосознание). Как верный страж революции, Покровский должен был поддерживать и ее схемы, тем более казавшиеся своевременными, что в университеты пошли абсолютно неграмотные студенты, спешно проходившие трехгодичное обучение на рабфаках. Желание быстрее обучиться азбуке марксизма (снизу) и желание получить свои марксистские кадры (сверху) породило невероятный дилетантизм в науке. Теория прогресса усваивалась в наихудшей своей форме — в форме слепых законов истории, признанных естественными законами, которые могли быть сформулированы физикой, химией, психологией или политэкономией. «Развитие человечества от эпохи первобытного общества к капиталистическому обществу, — писал «Историк-марксист», — главная наша задача. История развития общественных форм исследует этапы, общие всем народам, независимо от некоторых характерных отличий (то есть независимо от того, что составляет смысл истории. — *С.Н.*). В ходе исторического развития каждого из этих народов есть общие черты, отличающие развитие общественности у них в одни и те же совершенно схожие формы⁴²⁵, что делает необязательным изучение всемирной истории, — достаточно истории одной, отдельно взятой страны, представляющей некую общественную идеализацию. Политическая цель, направленная на построение социализма в одной, отдельно взятой стране, искала и обрела идеологическое (по форме — историологическое) обоснование.

Идеологические установки стремились заполнить все поры жизни; опасность подобной идеологизации осознавали и историки-марксисты. В журнале «Под знаменем марксизма» в 1922 г. возникла целая дискуссия «Об идеологии», где В.В.Адоратский (1878—1945) пытался вернуть этому понятию, как ему казалось, изначально марксистский смысл. Маркс и Энгельс, писал он, называют идеологией «те мысли, которые оторвались от связи с материальной действительностью, утратили сознание с этой связью, отражают эту действительность неправильно, в перевернутом виде и не отдают себе отчета в этой неправильности. С идеологией Маркс и Энгельс воюют, их метод диалектического

материализма является как раз тем оружием, которое производит радикальную революцию в мышлении и разрушает «идеологическую» точку зрения»⁴²⁶. Ужас Адоратского перед «оторвавшимся мышлением» заставил В.Румия сделать вполне сознательные шаги к тому, чтобы подправить своих наставников, под знаменем которых он и отстал Адоратского. По его убеждению, определение, данное последним, «есть не что иное, как попытка возвести в принцип, путем талмудических изысканий и выискиваний словесных условностей, неровностей наших учителей»⁴²⁷, ибо то, что есть извращение с точки зрения одного класса, не является таковым с точки зрения другого, в данном случае — пролетариата⁴²⁸.

Но несмотря на успехи идеологии сам Покровский ополчился против схем, прекрасно понимая опасность любой из них. Возражая Л.П.Мамету, предлагавшему исключить из курса истории первобытнообщинный строй, он писал: «Чем отличается человек исторически образованный от человека исторически невежественного? Тем, что у первого есть некоторая сетка в голове, некоторые перспективы, и эта сетка позволяет ему ориентироваться в этих границах». Первобытная история, хотя она и не есть история классовой борьбы, помогает понять, что «человек, выйдя из пещеры, не мог сесть на трамвай и поехать». Собственную книгу Покровский рассматривал как «схему для людей, знающих историю Костомарова, Соловьева, Ключевского». В этом случае она является лишь «марксистским обобщением», а не заменителем знания⁴²⁹.

Но это — одна сторона деятельности заместителя наркома просвещения, где он как бы спохватывается, как бы вспоминает о сущности исторической работы. С другой же стороны, где Покровский выступает как лицо официальное, он лично предлагает выстроить историю в единый хронологический ряд не по традиционным рубрикам — страноведческим, — а по типам производства и производственных отношений. «Исторические рубрики, к которым мы привыкли, — говорил он на первой конференции историков-марксистов, состоявшейся в 1927 г., — вероятно устарели. Их родоначальниками были если не прямо гуманисты XV—XVI вв., то в лучшем случае историки начала прошлого века. Даже не говоря о точках зрения... самый материал так разросся и усложнился, что в традиционные рубрики он никак не влезает... Верх нелепости относить феодализм к каким-то средним векам, когда все знают, что он существовал

за тысячелетия до этого (это говорит историк с выучкой Ключевского и Виноградова! — С.Н.) и существует поднесь в целом ряде стран, причем количество людей, живущих под властью феодального режима сейчас, раз в 20 больше населения феодальных стран Европы XI или XII столетия. В какие общепринятые хронологии уложить культуры центральной и южной Америки, типовое сходство которых с культурами древнего Востока бьет в глаза? Мысль о том, что эти культуры в родстве, не кажется специалистам дикой, их не пугают 20 000 км расстояния и два океана, отделяющие одну от другой. Только они находят, что древнеамериканские культуры старше переднеазиатских. А школьный курс начинает говорить об Америке лишь со второго тысячелетия христианской эры»⁴³⁰.

Из последних строк очевидно: развитие этнологии дало свои плоды, сравнительно-исторический метод, который предлагал в свое время Кареев и английский ученый А.М.Хокарт, обрел право гражданства и в нашей стране⁴³¹. И связано это с именем Покровского. Но... Ясно и другое: Покровский предлагает некий инвариант развития, что практически снимает историю как особый тип знания с неповторяющимися, необратимыми событиями. *История определенным образом сакрализуется, превращаясь в священную социалистическую историю со своими мифами и легендами, своего рода пародию на Священное писание.* Трагедия историологии Покровского в том и состоит, что он сознательно идеологизирует и схематизирует самый исторический процесс. «Мы поняли — чуть-чуть поздно, — что термин «русская история» есть (дальше обратим внимание на терминологию. — С.Н.) *контрреволюционный термин*, одного издания с трехцветным флагом и «единой, неделимой», ...история казанских или крымских татар, казаков или якутов не есть «русская» история или часть последней... История угнетенных народов не может не упоминать об истории народа-угнетателя, но отсюда заключать к их тождеству было бы величайшей бессмыслицей». Нужно утранить рубрики «История Запада», «История Востока», хотя когда-то «История Запада», синонимичная «всеобщей истории», была «крупным завоеванием»⁴³².

Исторический процесс предлагалось делить на три темы, которые необходимо было углубленно, с поисками истоков, разрабатывать: империализм, буржуазно-демократическая революция и история рабочего класса. Особняком выделялась тема методологии истории, целью которой являлось согласование истори-

ческого материализма с конкретным историческим материалом. Вот этим-то материалом и пытались заполнить, «оплотнить» схемы историки «старой» выучки. Получилось трагическое (оксюморонное) столкновение «прежних» идеологических устремлений, имевших целью обдумывание путей исторического развития, с навязанной схемой, предписывавшей миру двигаться в строго заданном направлении. *Тоска по конкретности*, о которой писал в свое время Милуков, обернулась для историков-профессионалов *необходимостью заниматься только ею*, если, конечно, не возникло желания занять место в административно-партийной иерархии или сохранить старое, что было невозможно без овладения если не марксизмом, то марксистской фразеологией. Многие прекрасные историки — С.Н.Валк, Б.А.Романов (его книга «Люди и нравы Древней Руси» до сих пор одна из лучших, если не лучшая по истории древнерусской культуры), С.Н.Чернов, Н.М.Дружинин, С.Д.Сказкин — уходили в чистое источниковедение. Медиевист Гревс стал заниматься «историей города как очага культуры», организацией экскурсий.

Но были и историки, примкнувшие к новой идеологии: в конце 30-х они в первую голову подверглись репрессиям.

И все же представление о том, что после 1917 г. в учебных заведениях только и делали, что грызли «гранит марксизма», неверно. А.Авторханов сообщает в своих «Мемуарах», что, обучаясь в ИКП, он не прочитал ни одной книги Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина: их полагалось знать до поступления в институт, ректором которого с 1921 г. по 1932 г. был Покровский, зато читал историографические труды эмигрантов: «Очерки по истории русской культуры» Милукова, «Очерки русской смуты» генерала А.Н.Деникина, книги В.А.Мякотина, Кизеветтера, Ростовцева, «внутренних эмигрантов» Платонова, М.С.Грушевского, Любавского, Карсавина, Р.К.Виппера — эти книги входили в список обязательной литературы. Программы по истории и в 30-е годы практически оставались дореволюционными. Но и более того: эти беспартийные профессора умышленно отказывались преподавать курсы, близкие к новейшему времени, где уверенно плавали только «киты» из школы Покровского. Далее образцы истории менялись, по крайней мере, дважды: история классов и классово-борьбы сменилась историей производства и технологий, а та, в свою очередь, великодержавной историей⁴³³. Идея «переносов», блестяще исследованная Лаканом в лингвопсихоаналитике, не менее блестяще оправдывала себя в фактической смене исторических курсов в России благодаря псевдоанализу.

С 1929 г., когда Сталин был уже полновластным хозяином в стране, стало ясно, что сформулированный в свое время принцип приоритетности экономической истории с политической подоплекой не выдержал проверки временем: социализм строился в одной стране, расчет на «мировой пожар» не оправдался. Центр тяжести был перенесен сперва на технологию, затем на политику. С начала 30-х стала готовиться жупельническая подмена бога мировой революции богом русской истории.

Отныне со всеми старыми историями было покончено. Новые установки диктовали новые легенды и новые мифы: вновь торжествовала идея власти. На место коня экономического детерминизма явно пристегивали коня детерминизма государственного. Идея была прежняя, дореволюционная, но с новым содержанием, ибо государство было уже не самодержавным с сословной взаимосвязанностью, а тоталитарным — с уничтоженной сословностью. Но эта тоталитарность требовала тех же, то есть «почти» прежних, декораций. А именно: она должна была иметь свою историю, подразделенную на этапы, синхронные периодизации европейских стран. Тогда-то и стала интенсивно разрабатываться идея формаций.

Я это пишу, даже повторяю написанное, потому, что сейчас то и дело поднимает голову просталинская, антисемитская, а то и направленная на этнические чистки полуграмотная «колониана». Я специально даю ссылки на труды Сталина (см., например, его письма «О некоторых вопросах истории большевизма», «Ответ Олехновичу и Аристову», опубликованные в Москве, в 1951 г., в 13 томе его Сочинений), чтобы конкретно ткнуть пальцем, по словам Аристотеля, на «это» в ответ на вызывающие возгласы молодых людей, почти срывающихся на крик, что они-де не знают «этого», не читали. Так прочитайте. Источники открыты и *вопиют*. Вся книга «Тропы и концепты» — не академическая книга, она и посвящена тому, как много значат слова (концепты, тропы, понятия) для формирования конкретной, *вот этой*, жизни. Вложенные в речи людей, они способствуют преобразению всей жизни, в зависимости от того, с какой интонацией, жестикულიацией, обращенностью к читателю и выслушиванием ответа они сказаны.

Великодержавность требовала своего оформления. В 1934 г. были открыты исторические факультеты. История новой государственности должна была быть окрашена в патриотические тона. Установка на «новый патриотизм» являлась составной час-

тью общего курса на создание новой государственной истории и осуществлялась столь же планомерно. Поводом для ее проведения в массовое сознание стал скомороший, пародийный, чуть ли не с палеховскими декорациями спектакль А.Я.Гаирова по пьесе Демьяна Бедного «Богатыри». Газета «Правда» опубликовала разгромную статью по поводу этого спектакля, где указывалось на недопустимость неуважительного отношения к прошлому.

С этого же момента стала употребляться относительно дореволюционной России формула «наименьшего зла»: определение России как «тюрьмы народов» стало смягчаться. О присоединении окраин перестали говорить как о захватах. Вместо этого предлагалось следующее объяснение: в состав России была включена Украина, ибо это лучше, чем если бы последнюю захватила Польша. То же с Грузией: лучше, чем резня. Монархический патриотизм стал в какой-то мере отвечать задачам патриотизма социалистического. В этой ситуации антигосударственник и интернационалист Покровский перестал устраивать партократию. В 1939 г. вышло двухтомное издание книги «Против исторической концепции М.Н.Покровского», где все мало-мальски заметные историки клеймили его и его последователей ни много ни мало как «ныне разоблаченными троцкистско-бухаринскими наймитами фашизма»⁴³⁴.

Насильственно и страшно при полном уничтожении всех начатых в канун XX в. гетерогенных историй единство истории было восстановлено. Почувывая свою силу, мощь, прочность, государство к 30-м годам задыхалось без истории, но истории покорной.

Если до революции при плюрализме идей лучшие из историков ощущали тоску по конкретности и по мере сил восполняли ее, если в 20-е гг. они бросились именно в конкретность, не имея возможности развивать методологию и философию истории, поскольку последняя была им навязана в виде исторического материализма, хотя сама эта конкретность носила периферийный характер (краеведение, палеография, чистое источниковедение), то теперь при окостеневшей схеме историки обрели возможность наращивания фактического материала, разраставшегося и ломавшего схемы. Правда, появилось весьма существенное «но»: произошло резкое профессиональное размежевание между историками, изучающими всеобщую историю, и историками, работающими в области современной отечественной истории. Первым никто и ничто не мешало заниматься конкретикой. Желание Ранке — Фюстель де Куланжа («факты, факты, ничего, кроме фактов»), казалось, нашло себе достойных воспреемников. Дорогу

вторым в этом отношении перебежала кошка все увеличивающейся секретности, усиливая торжество схемы. К тому же установка была не на аргументы, а на действия персонажей, которые историку полагалось угадывать. «Он (Слущкий. — С.Н.) должен был сделать основой своей статьи не отдельные документы и два-три личных письма, а проверку большевиков по их *делам*, по их истории, по их *действиям*»⁴³⁵.

Дело как принцип мироустройства, провозглашенное Фаустом, при исключении из него принципов блага и разума, как советовали старшины средневекового цеха, обернулось разбойничьим «походом на дело», в *метафору насилия*.

Характер такого дела-насилия, как правило, был заранее известен. Поэтому начавшееся со сменой поколения общее «окостенение» профессионального сознания особенно задело историков, занятых отечественной пореволюционной историей: схема не оплодотворялась «живой водой» источников. И потому к 60-м, когда происходило возрождение истории, когда снова — за счет количественных накоплений, за счет политических изменений, за счет изменения гражданского сознания — наметился крен в сторону методологии истории⁴³⁶, именно отечественная пореволюционная история оказалась мертворожденной, а историки этого периода оказали яростное сопротивление новой парадигмальной смене.

Заключение

Тропы и концепты, как показывает анализ всех произведений, легших в основу предлагаемой книги, всех видов гуманитарности (философского, литературного и исторического), что очень важно для верифицирования предложенного метода анализа, оказались вовсе не только принадлежащими области лингвистики, поэтики, стилистики, но фундаментальными выражениями бытия, присущими философской мысли. И, разумеется, дело вовсе не в том, каким именно материалом я пользовалась. В последнюю главу можно добавить и пятую смену образа: распад советской державы, которая привнесла много нового и в содержание истории, и в реальное состояние дел. Проблемы, однако, остались, причем почти все, перечисленные в этой главе. Но моя задача была не в том, чтобы фиксировать возможные изменения, а в том, чтобы показать способ конципирования и трансформации, происходящие в целом при смене образа. Ибо смена образа влечет за собой тотальную перегруппировку всех его составляющих. И застопоривается дело тогда, когда внешне образ другой, но плоть, с которой он связан непосредственно, сопротивляется, как в случае с нашей историей, когда и создается возможность оксюморонов.

Можно сказать, что концепт есть предельное состояние ума, когда достигается понимание, то есть когда осуществляется, как говорил Николай Кузанский, «задание души». Понимание не тождественно конципированию, поскольку конципирование — процесс, стремление к завершенности, а понимание — мгновенное, точное состояние, достижение самой завершенности. *Понятие образуется во времени конципирования, входя тем самым в концепт на основании одной из его возможностей.* «Сила ума, его конципирование, уподобление, понятие, род и вид — одно и то же», — говорил Николай Кузанский на переломе Средневековья и Нового времени, отменившего концепт, и словно бы соглашаясь с теми, кто и сейчас не отличает одно от другого. Но, продолжает он, «мы не говорим, что понимание тождественно конципированию... Конципировать — значит воспринимать в модусе материи или формы или в каком-нибудь другом. Но актуальное бытие, говорим мы, понимается, то есть умом схватывается его собственная суть»⁴³⁷. Понимание — это завершение движения ума, включающего в себя образование понятий.

Тропы, введенные в философию как термин Аристотелем, связывались им с обозначением формы силлогизма, логической фигуры или модуса, что естественно, поскольку пойкитика входила в состав философии, а тропы, разумеется, входили в ее состав. Тропическое предполагало логическое и наоборот, как необратимость определений (в метафоре), так и обратимость, благодаря чему все пространство речи, в том числе философской речи, оказывается синхронически связанным, поскольку тропологические формы переходят одна в другую и при разных сторонах внимания предстают то как метафора (ассоциация по сходству), то как метонимия (ассоциация по смежности), то как оксюморон (совпадение противоположностей, производящее эффект преобразования, эвристики при столкновении разных логических суждений относительно одного и того же), то как ирония (разворачиваемая в поле осознания ошибки или неправильности суждения). Многообразные свойства тропологии лежали в основании средневекового философствования.

Метафора, применялась к любым видам употребления слов в непрямом значении, была тождественна именам рода и вида, особенно «наивысшего рода» (в терминологии Боэция), который нельзя определить, можно только описать. Завершение движения ума от единичностей через виды и роды к наивысшему роду, то есть к субстанции, есть момент переключения логического определения в метафору. Именно в силу такой «переходности», метафора есть порождение эквивокации и именно потому она при сохранении устойчивого значения, не является означающим строго определенного смысла. Напротив, служит источником многомысленности. Этим она отличается от символа, в котором устойчиво не значение, а образ, выполняющий функцию означающего. Метафора, связанная с выбором элементов, рождает асимметрию, а соответственно связь с необращаемыми определениями. Боярское «не так сели» не есть свойство метафоры, как раз предполагающей перемену мест слагаемых. Метонимия связана с комбинированием выбранных элементов. Она, как правило, идентифицирует субъекта высказывания, не имеет субстанциальных характеристик и тем самым однозначна. Там, где перевод в субстанциальные характеристики происходит, то есть где она вступает в предикативные связи, она превращается в метафору, показывая не только сдвиги или переносы значений (такого рода переносы, или перестановки показал Гильберт Порретанский при рассмотрении выражений «Бог есть» и «человек есть», где «есть»

разнозначимо при его «переносе» из теологического знания в физическое), но и обнаруживая крепкие, нехаотические опоры для существования всего интеллектуального поля, что есть произведение. Ирония, облекая в форму согласия то, что по смыслу оказывается противоположным, по существу, апорийна и рассчитана на самоотрицание. *Оксюморон*, возникающий при столкновении разных логических суждений по поводу одного и того же, дает эффект эвристики, энigmatичности. На последние три вида тропов обращает преимущественное внимание постмодернистская философия, но снимая или пренебрегая смыслом метафоры, она обрекает себя на жесткое создание концептов, метонимически образованных и потому распадающихся в результате отсутствия сдерживающей позитивной силы, каковой обладает метафора.

Тропологическое единство задает, таким образом, параметры завершенности, выраженные прежде всего в совершенстве произведения (каким бы оно ни было — историческим, литературным, философским). Именно ориентация на такое совершенство обеспечивало и моральное превосходство создателей таких произведений, поскольку полагалось, что любое творение ориентировано на благо. Не случайно в Средневековье тропология рассматривалась не только как эстетическая категория прекрасного, но и как этическая, благодаря которой осуществляется «вознесение на крышу дома (мироздания. — *С.Н.*), когда, благодаря содеянному, нам сообщается то, что нужно делать»⁴³⁸. Это и обеспечивало во многих случаях особое отношение к интеллектуалам или интеллигентам как к обладателям морального превосходства, что также приводит к определенным сдвигам в обществе: моральное превосходство многих деятелей культуры, попавших на государственные службы, не обеспеченное политическим профессионализмом, необходимым при цивилизационных процессах, может привести к государственной катастрофе. Анализ тропов в таком случае оказывается фундаментально-философским анализом.

Со второй половины XX в. в разных странах начали появляться философские труды, посвященные исследованию тропологического мышления. В 1960 г. была опубликована книга Г.Блюменберга «Парадигмы метафорологии»⁴³⁹. Анализируя философские позиции, ведущие от мифа к Логосу, Блюменберг замечает, что речь при этом не должна идти о забвении мира образов, необходимых для мышления. Функции метафоры, на его взгляд, состоят в их способности выразить смысловые ожида-

ния, необходимые для обеспечения жизни людей. Потому философский ум должен обнаруживать не только то, что скрывается за метафорой, но и то, на что она воздействует, на ее узус, который делает ее значимой. Блюменберг называет свою философию «философией метафоры», которая анализирует отношения между метафорой и понятием. Главный тезис этой философии таков: метафора имеет место там, где существует пространство невозможного, где еще нет возможности для образования понятий. Проводя различия между рудиментарными метафорами, которые еще могут быть логически разрешены через понятия, и абсолютными метафорами, у которых нет логико-понятийных обеспечений, он полагает, что именно абсолютные метафоры должны стать предметом пристального внимания философии, поскольку они меняют взгляд на мир, позволяют посмотреть на него в другом ракурсе, а тем самым изменить понимание человеком самого себя. По Блюменбергу, понятийное мышление существует именно в этом метафорическом горизонте и ориентировано им. Метафора тем самым оказывается не просто преходящей «историко-родовой» ступенью в логическом постижении мира, а аутентичным способом осуществления взаимосвязей в мире. Фундаментальные образы, составляющие биографию вещей и событий, создаются не благодаря понятиям, а благодаря другим образам, какими являются, например, образы механизма для государства и организма для общества. Такого рода образы определяют горизонты существования понятий.

В 1973 г. вышла монография Х.Уайта «Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX в.»⁴⁴⁰, где исторические позиции (Мишле, Ранке, Токвиль, Буркхардт), философские идеи (Гегель, Маркс, Ницше, Кроче), литературные смыслы (В.Скотт, Бальзак, Стендаль, Флобер и братья Гонкуры), рассмотренные соответственно сквозь призму формалистских, механицистских, органицистских стратегий выражения, оказались в тесной связи не только с жанрами романа, трагедии, комедии и сатиры, но и с фундаментальными тропами: метафорой, метонимией, синекдой и иронией.

В своих работах, начиная с 1974 г., я рассматривала тропы как способ средневекового мышления, что связано с модальностью и этическими характеристиками средневекового знания: в силу сотворенности мира Бога, соответственно в силу открытости знания любое точнейшее логическое рассуждение оказывается рассуждением вероятным; формально-логическое знание

уступает место знанию, которое можно назвать медитативной диалектикой, способом представления которой являются тропы⁴⁴¹. В 1989 г. выходит книга профессора Сиднейского университета Д.М.Армстронга, посвященная универсалиям, которые он рассматривает как тропы в свете теории связки⁴⁴².

Само синхронное появление этих работ в разных частях света свидетельствует о возникшем интересе к рассмотрению философских проблем в новом ракурсе, о сосредоточенности внимания на идеях концепта и тропа, что тем более актуально в связи с анализом проблемы «произведение — текст», являющейся основной в противостоянии философии культуры и постмодернистской философии. Я заканчиваю книгу почти словарными определениями тропов, как и в начале, в расчете, что они не будут довеском к философии, а войдут в её состав.

Примечания

Предисловие

- 1 *Рассел Бертран*. Искусство мыслить. М., 1999. С. 18.
- 2 *Foucault M.* Dits et écrits. 1954—1988. P., 1994. Т. III. P. 147.
- 3 *Sancti Ambrosii Commentaria in epistolam Pauli ad Colossenses* // MPL. Т. XVIII. Col. 429-433. Перевод этого Комментария, выполненного Д.Симоновым, сейчас готовится к печати.
- 4 *Аврелий Августин*. Исповедь. Пер. М.Е.Сергеенко. М., 1991. С. 326.
- 5 Там же. С. 329.
- 6 *Лакан Ж.* Семинары. Книга I. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954). М., 1998. С. 310.
- 7 См. статью В.Н.Топорова «Тропы» в Лингвистическом словаре (М., 1990). См. также: *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905; *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927; *Неретина С.С.* Образ мира в «Исторической библии» Гийара де Мулена // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1974. Жаль, что филологические и философские анализы часто происходят изолированно друг от друга.
- 8 В «Метаистории» Х.Уайт рассматривает «теорию тропов» изначально только как конвенциональную концепцию, то есть только номиналистически, к тому же прилагая ее к физическому миру и современному понятию реализма. См.: *White H.* Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century. Baltimore & L., 1973. P. 32-34.
- 9 *Лакан Ж.* М., 1998. С. 371.
- 10 *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 8-23. О тропах см.: *Неретина С.С.* Опыт словаря средневековой культуры // Благо и истина. М., 1998.
- 11 *Блаженный Августин*. О Граде Божием. Т. II. М., 1994. С. 256-258.
- 12 В последние три десятилетия XX в. появляются труды, анализирующие идею тропов. Прежде всего я имею в виду уже упомянутую книгу Хадена Уайта «Метаистория» (*White H.* Metahistory). Об этой книге см.: О шести критических анализах «Метаистории» // History and Theory. Studies in the Philosophy of History. V. XIX. № 4. Beiheft 19. Wesleyan University Press, 1980. См. также: *Armstrong D.M.* Universals. An opinionated introduction. Boulder; San Francisco; L., 1989, где универсалии рассматриваются как тропы.
- 13 См.: Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. I. М., 1994. С. 5.

Концепт и концептология. Метафора

Глава I

- 14 *Блаженный Августин*. О граде Божием. Т. 2. М., 1994. С. 184. Выделено здесь и далее мной.
- 15 Там же. С. 189.
- 16 Там же. С. 184-185.
- 17 Там же. С. 184.
- 18 Там же. С. 257.

- 19 *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998. С. 157-158.
- 20 *Блаженный Августин.* О граде Божиим. Т. II. С. 189.
- 21 Там же. С. 211.
- 22 См.: *Библер В.С.* Что есть философия?! // *Библер В.С.* На гранях логики культуры. М., 1997. С. 41-55. Мысли, развитые в сосредоточенном виде в этой статье, развернуты во всех книгах В.С.Библера, прежде всего в «От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век» (М., 1991).
- 23 *Делез Ж.* Различие и повторение. С. 352.
- 24 Там же. С. 355-356.
- 25 *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М., 1998. С. 265.
- 26 *Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1991. С. 61.
- 27 *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы (ч. 1). М., 1994. С. 80-82.
- 28 *Делез Ж.* Логика смысла. М., 1995. С. 34.
- 29 См. об этом мою статью «Автор и дискурс» в сб. «Благо и истина: классические и неклассические регулятивы» (М., 1998).
- 30 *Делез Ж.* Различие и повторение. С. 39 (Выделено мной).
- 31 Там же. С. 11.
- 32 Там же. С. 37.
- 33 *Делез Ж.* Логика смысла. С. 18.
- 34 Там же. С. 105-106.
- 35 *Петр Абеляр.* Диалектика // *Петр Абеляр.* Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 121.
- 36 У меня хранится текст книги «Абеляр», представленной в издательство «Мысль» в 1982 г., на полях которого рецензент, даже не заметив отличности понятия от концепта, написал на полях: «И ведь не скажет по-русски — «понятие», но «концепт». Рукопись была вышвырнута из планов издательства, она появилась в том же самом виде в свет только в 1994 г. под названием «Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра».
- 37 *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб., 1998. С. 11.
- 38 Там же. С. 256.
- 39 Там же. С. 28.
- 40 Там же. С. 36.
- 41 *Делез Ж.* Логика смысла. М., 1995. С. 205.
- 42 Там же. С. 159.
- 43 Там же. С. 298, 297.
- 44 *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 35.
- 45 Там же. С. 26.
- 46 Там же.
- 47 *Делез Ж.* Различие и повторение. С. 37.
- 48 *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 15.
- 49 Там же. С. 16.
- 50 Ср. с идеей фаллибилизма К.Поппера, который идею погрешности связывал со знанием, а не с бытием. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 385-390.
- 51 *Блаженный Августин.* О граде Божиим. Т. IV. М., 1994. С. 66-67.
- 52 Там же. С. 67.

- 53 Там же. Т. I. С.76.
- 54 Там же. С. 258.
- 55 Там же. Т. IV. С. 68.
- 56 Там же. С. 64.
- 59 Там же. С. 24-25, 23.
- 58 Там же. С. 13-14.
- 59 Там же. С. 25.
- 60 *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987. С. 13.
- 61 Там же. С. 19. Продолжение этой цитаты такое: «И если в нем (в имажинативном мире. — С. Н.) возникает положение условное, то и оно носит безусловный характер; и если в нем возникает непоследовательность, то и она носит последовательный характер: иначе говоря, в имажинативном мире существуют только безусловные условия и последовательность непоследовательностей, отвечающие его категориям (как, например, категория игры и метаморфозы). Категории Аристотеля имели свою нишу среди этих метаморфоз. Признание абсолютности суждений не отменяло абсолютности иных способов выражения.
- 62 Там же. С. 29.
- 63 *Блаженный Августин.* О Граде Божием. Т. IV. С. 63.
- 64 Там же. С.72.
- 65 Там же. С.61.
- 66 *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 16.
- 67 Там же. С. 278-279.
- 68 *Библер В.С.* Цит. соч. С. 14.
- 69 В этой связи любопытно то, что словари, разъясняя термин «культура», обычно упоминают как его родителей Цицерона и Томаса Мора (дистанция огромного размера). О том, как его употреблял Амвросий, просто не было известно. Однако Амвросиево требование «изытия» не только термина, но и существования в культуре объясняет как отсутствие этого термина в Средневековье, так и его возрождение в эпоху Ренессанса вместе с созданием цицероновских кружков. В этом месте я нарочито говорю не об античности как культуре, а о границах, где античная культура была *осмыслена* как изжившая себя, уступив место религиозной опоре на новизну и уникальность, которые через тысячелетие станут основанием новой культурности.
- 70 *Библер В.С.* Что есть философия?! С. 37.
- 71 Там же. С. 36.
- 72 *Боэций.* Комментарий к Порфирию // *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 91-92.
- 73 Там же. С. 92. Выделены слова, которые, на мой взгляд, более адекватно передают мысль Боэция.
- 74 Там же. С. 92-93.
- 75 Там же. С. 292.
- 76 *Библер В.С.* Что есть философия?! С. 48.
- 77 *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 15.
- 78 *Библер В.С.* Что есть философия?! С. 54. Выделено полужирным шрифтом мной.
- 79 *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 41.

Глава 2

- 80 Или Жильбер де ла Порре, Гильберт Пуатевинский, Гильберт Поррета (последнее, вероятно, наиболее точно). См.: *Pelster F. Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta // Scholastik XIX-XXIV (1949). S. 401-403.*
- 81 Того самого Ансельма, которому дал уничтожающую характеристику Абельяр в «Истории моих бедствий» (М., 1959. С. 16-17), характеристику, возможно, несправедливую, ибо Ланская школа моральной философии разрабатывала впервые понятия греха, интенции и др. этические категории, в ней учились почти все известные теологи-философы XII в. Характеристика Абельяра («проклятая Господом смоковница», «старый дуб») свидетельствовала, однако, о смене ориентиров и в области философии, и в области теологии. См. об этом мою книгу «Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра» (М., 1996).
- 82 *Ueberwegs F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. II. Hrsgb. von B.Geyer. Basel; Stuttgart, 1967. S. 229.*
- 83 *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poities. Ed. N.M.Häring. Toronto, 1966. P. 84. 54-56. Далее: Häring.*
- 84 *Бозций. Против Евтихия и Нестория // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 173.*
- 85 См.: *Boethii in Categorias Aristotelis commentaria* (далее: in *Categ. Arist.*) // *MPL, t. 64, col. 164.* Даю в переводе А.В.Апполонова, передав лишь термины «aequivoces» и «univoces» соответственно как «эквив=» и «моновокальный», или «однозначный». Хочу обратить внимание на следующее: в моем предисловии к переводу Абельяровых теологических трактатов (М., 1995. С. 15) компьютер уже после последнего просмотра «сбросил» абзац, соединив начало одной фразы с концом другой, «выдав» вместо определения омонимии определение синонимии. Ошибка, перекочевавшая вместе с дискетой в мою книгу «Верующий разум. К истории средневековой философии» (Архангельск, 1995. С. 19), оказалась весьма интересной в свете Бозциевых разъяснений о том, что «любые вещи, в том числе однозначные», могут стать и становятся двусмысленными, свидетельствуя не только о моей неловкости в обращении с машиной, но и о ловкости самой машины, чутко уловившей («проинтуировавшей») возможность именно такого «сбоя».
- 86 *Boethii in Categ. Arist., col. 164.*
- 87 *Бозций. Комментарий к Порфирию // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 39.*
- 88 *Boethii in Categ. Arist., col. 164.*
- 89 *Häring. P. 189.67-190.74.*
- 90 *Бозций. Каким образом субстанции могут быть благами в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 161.*
- 91 *Häring. P. 57.1-2.*
- 92 См.: *Бозций. Комментарий к Порфирию. С. 43-44.*
- 93 *Häring. P. 63.38-40.*
- 94 *Ibidem. P. 321.98-323.63; 358.28-42.*
- 95 *Бозций. Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три божества // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 147.*

- 96 Обоснование этого положения см. там же (с. 149), где Боэций дает различие двух понятий числа: «одно — посредством которого мы считаем, другое — заключенное в исчисляемых вещах».
- 97 См.: *Неретина С.С.* Концептуализм Абеяра. М., 1996. С. 125.
- 98 Иногда термин *transumptio* у Гильберта заменяется термином *translatio* (перенос). См.: *Häring*. P. 115.2-18 etc.
- 99 Такое определение тропологии давал грамматист Виргилий, на которого часто ссылаются средневековые авторы. О значении тропологии для средневековой мысли см.: *Неретина С.С.* Образ мира в «Исторической библии» Гийяра де Мулена // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1974. См. также: *Дюбуа Ж., Эделин Ф., Клинкаберг Ж.-М.* Общая риторика. М., 1986. С. 33-36.
- 100 Свообразную трансумпцию, или металеписис представляла знаменитая «бритва Оккама», для которой, как заметил Ж.Женетт, характерна «страсть к номенклатуре» (*Genette G. Figures*. P., 1966. P. 214).
- 101 *Аристотель*. Категории. М., 1939. С. 3 (пер. А.В.Кубицкого).
- 102 *Häring*. P. 90.28-36. См. подобные рассуждения у Абеяра: *Неретина С.С.* Концептуализм Абеяра. С. 85-94.
- 103 См. об этом: *Marenbon J.* Gilbert of Poitiers. P. 338 etc.
- 104 *Häring*. P. 220.58-82.
- 105 *Marenbon J.* Op. cit.. P. 339-340.
- 106 *Боэций*. Каким образом Троица есть единый Бог... С. 148. Этот трактат в литературе часто называют просто «О Троице».
- 107 *Боэций*. Против Евтихия и Нестория. С. 171, 172.
- 108 Там же. С. 173.
- 109 *Marenbon J.* Gilbert of Poitiers. P. 341.
- 110 *Häring*. P. 270.73-74. Дж.Маренбон полагает, что Гильберт в этом основывается на положении Боэция об обратимости Единого и бытия (*Marenbon J.* Op. cit. P. 341), идущем, не исключено, что и от Августина, полагавшего тождество Существования, Жизни, Мысли и Блаженства, что есть Бог (*Аврелий Августин*. О граде Божьем. Т. II. М., 1994. С. 13). Обсуждение проблемы единства и сингулярности см.: *Gracia J.E.* Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages. Munich-Vienna, 1984. P. 164-165.
- 111 *Marenbon J.* Op. cit. P. 341-342. Не принимая во внимание идеи возможности, заложенной в *quo est*, и теснейшим образом связанной с идеей креационизма, Дж.Маренбон не христианизирует, а платонизирует Гильберта, рассматривая *quo est* исключительно как реальность до вещи, отчего ему и кажется непонятной идея сращения, или концептуализации вещи.
- 112 *Häring*. P. 75.28-31.
- 113 *Тертуллиан*. Избр. соч. М., 1994. С. 43.
- 114 *Струве П.Б.* Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии // *Струве П.Б.* Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 464-465. На эту работу обратил мое внимание А.П.Огурцов.
- 115 *Струве П.Б.* Заметки о плюрализме // Там же. С. 450.
- 116 Там же. С. 447.
- 117 *Струве П.Б.* Метафизика и социология. С. 464.

- 118 *Häring*. P. 109.33-110.54.
119 *Ibidem*. P. 143.52, 146.24-28, 146.19-23.

Глава 3

- 120 См. мой перевод диалога // *Человек*. 1998. № 4-6.
121 *Петр Абеляр*. История моих бедствий. М., 1959. С. 12.
122 Там же. С. 14.
123 Там же.
124 См. об этом: *Петр Абеляр*. Диалектика // *Петр Абеляр*. Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 106; см. также: *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. С. 80-85.
125 См. его публикацию в: *Петр Абеляр*. Тео-логические трактаты; см. о нем и библиографию о нем: *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра. С. 41-71.
126 *Гильом из Шампо*. Диалог Христианина и Иудея о католической вере // *Человек*. № 4. С. 95. Выделено всюду мной.
127 Там же.
128 Там же.
129 Там же.
130 Там же. С. 94.
131 *Аврелий Августин*. Исповедь. С. 228-229.
132 Смысл загадок был в переключении чуда в естество, в данном случае в наглядность, каковой является не только предмет, но и его имя, показать замысленность чудесного. Мистичность загадки (энigmaty) могла быть представлена как результат логических делений. Рассуждая о 5 сказуемых-предикабилиях (род, вид, собственный, отличительный и приводящий признаки), Бозций в «Комментарии к Порфирию» писал, что вопреки Порфирию, который строил родовидовое древо по принципу нисхождения («сказуемые большей предикации сказываются обо все меньших»), можно эти 5 сказуемых рассмотреть и как «равные», и как (что в данном случае гораздо важнее) «взаимозаменяемые». Если, например, «род сказывается об отличительных признаках, и о видах, и о собственных, и о приводящих признаках», то «и наоборот — приводящий признак сказывается также о стоящих выше его сказуемых: так что если Сократ лыс, что является его приводящим признаком, то этот приводящий признак будет сказываться и о животном, о разумном, о способном смеяться и о человеке, то есть об остальных четырех сказуемых». В итоге предложение, составленное по типу определения, представляется в виде многочленных заместителей подлежащего (сказуемого) обычной речи: «лысое — способное смеяться». См.: *Бозций*. Комментарий к Порфирию. С. 107-108.
133 *Аврелий Августин*. Исповедь. С. 245.
134 *Блаженный Августин*. О Граде Божием. Т. I. Кн. V. С. 259-260.
135 *Гильом из Шампо*. Диалог Христианина и Иудея о католической вере. С. 95-96.
136 Там же. С. 97.
137 Там же. С. 93.
138 Там же. С. 94.
139 Там же. С. 92.

- 140 Там же. С. 96.
 141 Там же. С. 98.
 142 Там же. С. 95.
 143 Там же. С. 98.
 144 Там же. С. 101.
 145 *Бозций*. Каким образом Троица есть Единый Бог // *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 148.
 146 См. главу 2 этого раздела, с. 60.
 147 *Гильом из Шампо*. Диалог Христианина и Иудея.... С. 76.
 148 Там же. С. 77.
 149 Там же. С. 85.
 150 Там же. С. 89.
 151 Там же. С. 102.
 152 Об этике Петра Абеляра см.: *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра. С. 152-178. См. также: *Петр Абеляр*. Этика, или Познай самого себя // *Петр Абеляр*. Тео-логические трактаты.
 153 *Блаженный Августи*. О граде Божиим. Т. II. С. 275-277. См. главу 1 следующего раздела.
 154 *Гильом из Шампо*. Диалог Христианина и Иудея о католической вере // *Человек*. 1998. № 5. С. 78.
 155 Там же. С. 79.
 156 *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991. С. 252-252.

Литературные узлы. Метонимия

- 157 *Kuryłowicz J.* Metaphor and Methonimy in Linguistics // *Zagadnienie rodzajyw literackich*. 9/2. С. 8.
 158 *Барт Ролан*. *Camera lucida*. М., 1997. С. 149-150.

Глава 1

- 159 «Умение ума» — термин В.С.Библера. См. его книгу «От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. Ч. 2 «XX век и бытие в культуре». М., 1991.
 160 *Gille B.* L'ésprit et civilisation tэchnique au Moyen Age. P., 1952.
 161 *White L.* Medieval technology and social change. Oxford, 1962. См. также: Философские проблемы современной техники /Отв. ред. В.Н.Порус. М., 1986. В последние годы появились еще две существенные для нашей темы работы: *Europäische Technik im Mittelalter 800 bis 1400: Tradition und Innovation*. Ein Handbuch. Hrsg. von Uta Lindgren. В., 1996; *Monachism et technologie dans la sociэti mэdiэvale du Xe au XIIIe siэcle*. Sous la direction de Ch.Hetzlen et R. De Vos // *Actes du colloque scientifique international*, Cluny 4, 5 et 6 septembre 1991. Cluny, 1994.
 162 *Mitcham C.* The religious and political origins of modern technology // *Philosophy and technology*. Ed. by P.Durbin, F.Rapp (Boston studies in the philosophy of science, vol. 80). Dordrecht etc., Reidel, 1983.
 163 *Maurer R.* The origins of modern technology in millenarianism // *Ibidem*.
 164 *Лем С.* Этика технологии и технология этики. Модель культуры. Пермь, 1993.

- 165 См. об этом: *Тавризан Г.М.* Техника, культура, человек. М., 1986.
- 166 *Boethius. De geometriae // Patrologiae cursus completus...series latina. Vol. 63. Col. 1353 AB.* Выделено мною.
- 167 См., например: *Гуго Сен-Викторский.* Семь книг назидательного обучения, или Дидаскаликон // Антология педагогической мысли христианского средневековья. Т. II. М., 1994. С. 72-76. О термине «техническое искусство» см. подробно: *Муратова К.М.* Мастера французской готики XII—XII вв. Проблемы теории и практики художественного творчества. М., 1988. С. 66-67.
- 168 *Clagett M.* The Science of Mechanics in the Middle Age. L., 1959; A Source Book in the Medieval Science. Ed. by E. Grant. Cambridge, 1974.
- 169 *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний. М., 1994. С. 306-307.
- 170 Назову несколько работ наших историков и переводов на русский язык: *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. М., 1986; *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972; *Даркевич В.П.* Народная культура средневековья. М., 1988; *Добиаи-Рождественская О.А.* История письма в средние века. М., 1987; *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; *Муратова К.М.* Мастера французской готики XII—XIII веков. Проблемы теории и практики художественного творчества. М., 1988; *Неретина С.С.* Строительные работы в Руане в 1354 г. // Памятники культуры. Новые открытия-1989. М., 1989; *ее же.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994; *Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; *его же.* Исповедь книгожца, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991; *Харитонович Д.Э.* В единоборстве с василиском: опыт историко-культурной интерпретации средневековых ремесленных рецептов // Одиссей-1989. М., 1989; и др.
- 171 *Гуго Сен-Викторский.* Семь книг назидательного обучения, или Дидаскаликон. С. 59-60. Выделено мной. Я всюду пишу имя автора «Дидаскаликона» «Гугон Викторинец» как более соответствующее традиции употребления такого рода имен (Платон, Цицерон) и употреблявшееся в России еще до 2 мировой войны известными медиевистами (см. Агрикультуру в ее памятниках).
- 172 *Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Соч. В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 65.
- 173 *Григорий Нисский.* Об устройении человека. Пер. В.М.Лурье. СПб., 1995. С. 15. Выделено всюду мной.
- 174 Там же. С. 106.
- 175 Там же. С. 108-109.
- 176 Цит. по: *Муратова К.М.* Мастера французской готики... С. 271.
- 177 *Леонардо да Винчи.* Избр. произв. Т. 2. М., 1935. С. 53, 54, 57, 59 и др.
- 178 *Аврелий Августин.* Исповедь. С. 371.
- 179 *Шадевальд В.* Понятия «природа» и «техника» у греков // *Философия техники* в ФРГ. М., 1989. С. 92.
- 180 Потому мне кажется невозможным перевод *significat* терминами «утверждает» или «отрицает» (см.: *Ансельм Кентерберийский.* Об истине // *Историко-философский ежегодник-95.* М., 1996. Пер. В.П.Гайденко. С. 287 — 288). Такой перевод на деле есть комментарий переводчика, затемняющий смысл.
- 181 О понимании средневекового ума как развитого умения, о роли Мастера и Страстотерпца см. разделы по средневековью в книге В.С.Библера «От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век»

- (в частности с. 330-334, 343, 349, 355 и др.). См. также его определения произведения и продукта в Части второй этой книги «XX век и бытие в культуре».
- 182 *Аврелий Августин*. О порядке // Творения блаженного Августина. Киев, 1911. С. 203.
- 183 Там же. С. 207.
- 184 Там же. С. 210.
- 185 Там же. С. 215.
- 186 См. об этом: *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995 (Введение).
- 187 Агрикультура в ее памятниках. М., 1936. С. 43.
- 188 *Петр Коместор*. Схоластическая история // *Неретина С.С.* Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. Архангельск, 1995. С. 283.
- 189 Там же. С. 255-260.
- 190 Агрикультура... С. 43.
- 191 Там же. С. 43-46.
- 192 Там же.
- 193 Там же.
- 194 *Петр Коместор*. Схоластическая история. С. 288-289.
- 195 *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. С. 333.
- 196 *Ueberwegs F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. В. II. Die patristische und scholastische Philosophie. S. 143.
- 197 *Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991. С. 233.
- 198 История механики с древнейших времен до конца XVIII века. М., 1971. С. 46.
- 199 Там же. С. 49.
- 200 *Гуго Сен-Викторский*. Указ. соч. С. 57.
- 201 Там же. С. 71-72.
- 202 Там же. С. 73.
- 203 *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994. С. 59; *Шадевальд В.* Понятия «природа» и «техника» у греков. С. 98.
- 204 Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 49.
- 205 *Муратова К.М.* Мастера французской готики... С. 73.
- 206 Там же. С. 69.
- 207 *Петр Коместор*. Схоластическая история. С. 285-286.
- 208 *Тертуллиан*. Избр. соч. М., 1994. С. 192-195. Выделено мной.
- 209 См.: *Неретина С.С.* Смех и слезы средневековой марионетки // Декоративное искусство СССР. 1978. № 2.
- 210 *Блаженный Августин*. О Граде Божиим. Т. II. С. 216-217.
- 211 Практикум по истории средних веков. М., 1988. С. 187.
- 212 Там же. С. 177. Выделено мной.
- 213 Вкратце я упоминала об этом в главе I «Средневековое мышление как стратегема мышления современного».
- 214 *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 386, 387.
- 215 *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1991. С. 228-229. Здесь и далее выделено мной.
- 216 Там же. С. 245.

- 217 *Петр Коместор*. Схоластическая история. С. 255-260.
 218 *Тертуллиан*. Ук. соч. С. 194.
 219 Там же.
 220 *Аврелий Августин*. Исповедь. С. 350.
 221 Там же. С. 373.
 222 Там же. С. 359.
 223 *Лотман Ю.М.* Куклы в системе культуры // Декоративное искусство СССР. 1978. № 2. С. 36.
 224 Цит. по: *Неретина С.С.* Смех и слезы средневековой марионетки. С. 33.
 225 См. там же.
 226 Эту логику Я.Э.Голосовкер и назвал «имагинативным абсолютом». См.: *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987. С. 13.
 227 *Блаженный Августин*. О Граде Божиим. Т. I. С. 41, 61 и др.
 228 *Аврелий Августин*. Исповедь. С. 113.
 229 Там же. С. 87.
 230 *Блаженный Августин*. О Граде Божиим. Т. I. С. 76.
 231 Там же. С. 78.
 232 Там же. С. 80.
 233 См.: *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра. М., 1994. С. 133.
 234 См.: *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. С. 223-224.

Глава 2

- 235 *Иванов Вяч.* Старое и молодое в культуре и тексте // Лит. учеба. 1983. № 5. С. 163-164.
 236 *Харитонович Д.Э.* В единоборстве с василиском: опыт историко-культурной интерпретации средневековых ремесленных рецептов // Одиссей-89. М., 1989. С. 77.
 237 Там же. С. 78.
 238 Там же. С. 85. Выделено мной.
 239 *Иванов Вяч.* Старое и молодое в культуре и тексте. С. 165.
 240 Там же.
 241 *Гете И.-В.* Фауст М., 1882. Ссылки на перевод А.Фета будут даваться по этому изданию.
 242 Ссылки на перевод Н.Холодковского и Б.Пастернака будут даны по изд.: *Гете И.-В.* Соч., 1957.
 243 *Мейер А.А.* Философские сочинения. Р., 1982.
 244 А.Фет переводит этот фрагмент о времени в духе, более близком Средневековью: «*Прошло и чистое ничто*, вполне равно? // К чему нам вечно созиданье? // И вслед затем в ничто срыванье! // «Вот и прошло», что б это означало? // Да что его как бы и не бывало» (С. 411).
 245 Пер. Холодковского. С. 502.
 246 Там же. С. 503.
 247 *Neretina S.* Les «*songes culturels*» de Goethe // *Homme. Science. Humanisme*. М., 1987. Р. 112-124.
 248 См. главу «Средневековое мышление как стратегема мышления современного» (С. 6).

- 249 О роли алхимии в «Фаусте» и о сопоставлении в связи с этим образов Фауста и Вагнера я немного писала в статье «Les «songes culturels» de Goethe» (р. 115-119).
- 250 *Мейер А.А.* Размышления при чтении «Фауста» // *Мейер А.А.* Философские сочинения. С. 240. Выделено мной.
- 251 *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1940. С. 253-254.
- 252 Подробно см. об этом: *Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

Глава 3

- 253 *Струве Н.* Осип Манделъштам. Лондон, 1988. С. 174.
- 254 Там же. С. 14-15.
- 255 Там же. С. 13-14. В названии главы «От...к» уже задан вектор движения. См. также об этом: *Струве Г.* Опыт биографии и критического комментария; *Райт Эм.* Творчество Осипа Манделъштама // *Манделъштам О.* Собр. соч. в 3 т. Нью-Йорк, 1967. Т. 1; *Brown Cl.* Mandel'stam. Cambridge, 1973.
- 256 *Струве Г.* Опыт биографии и критического комментария. С. 37.
- 257 *Манделъштам О.* Путешествия в Армению // *Манделъштам О.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 194.
- 258 *Струве Н.* Осип Манделъштам. С. 274.
- 259 *Семенко И.* Поэтика позднего Манделъштама. Рим, 1986. С. 36.
- 260 *Манделъштам О.* Заметки о поэзии // *Манделъштам О.* Слово и культура. М., 1987. С. 68.
- 261 См.: *Манделъштам О.* Утро акмеизма // Там же. С. 172.
- 262 Там же. С. 168.
- 263 *Струве Н.* Осип Манделъштам. С. 15.
- 264 *Манделъштам О.* Собр. соч. в 3 т. Т. 1. С. 432.
- 265 *Семенко И.* Поэтика позднего Манделъштама. С. 13.
- 266 *Манделъштам О.* Слово и культура // *Манделъштам О.* Слово и культура. С. 41.
- 267 Там же.
- 268 *Манделъштам О.* Разговор о Данте // Там же. С. 119.
- 269 *Манделъштам О.* Буря и натиск // Там же. С. 212-213.
- 270 Цит. по: Встречи с прошлым. М., 1978. Вып. 3. С. 413.
- 271 *Струве Н.* Осип Манделъштам. С. 91.
- 272 *Бродский И.* «Пик, с которого шагнуть некуда» // Известия. 1989. 1 сент.
- 273 *Манделъштам О.* Ответ на анкету «Советский писатель и Октябрь» // *Манделъштам О.* Собр. соч.: В 2 т. Нью-Йорк, 1966. Т. 2. С. 259.
- 274 *Манделъштам Н.Я.* Воспоминания. М., 1989. С. 184-190.
- 275 Там же. С. 187.
- 276 *Манделъштам О.* Франсуа Виллон // *Манделъштам О.* Слово и культура. С. 103.
- 277 *Манделъштам О.* Разговор о Данте. С. 130-131.

Глава 4

- 278 *Лотман Ю.М.* Феномен культуры // Труды по знаковым системам. Вып. 6. 1978. С. 6.
- 279 *Латынина А.* Да, исторические фантазии // Лит. газ. 1984. 4 янв. Выделено мной.
- 280 *Кушнер А.* «Иные, лучшие мне дороги права...» // Новый мир. 1987. № 1. С. 230.

- 281 *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 177.
- 282 *Петр Коместор.* Схоластическая история // *Неретина С.С.* Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. Архангельск, 1995.
- 283 *Петр Коместор.* Схоластическая история. С. 284-286.
- 284 Там же. С. 297.
- 285 Новый мир. 1987. № 1. С. 235.
- 286 *Петр Абеляр.* История моих бедствий. М., 1959. С. 16.
- 287 Здесь и далее перевод М.Л.Гаспарова.
- 288 Памятники средневековой латинской литературы X—XII вв. М., 1972. С. 332, 337, 339, 345-346.
- 289 *Эко Умберто.* Инновация и повторение // *Философия эпохи постмодерна.* Минск, 1996. С. 68.
- 290 См.: *Аверинцев С.С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература // *Поэтика древнегреческой литературы.* М., 1981. С. 8.
- 291 См. об этом: *Кругликов Витим.* Как читать слово «ВОТ»? // *Пушкин.* 1998. Март. С. 14-16.

Исторические тропы. Оксюморон

- 292 *Делез Жиль.* Логика смысла. С. 105-106.
- 293 *Бозций.* Комментарий к Порфирию. С. 26.
- 294 *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // *Николай Кузанский.* Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 79.
- 295 *Николай Кузанский.* Книги Простеца // Там же. С. 415.

Глава 1

- 296 *Montfaucon B.* Bibliotheca bibliothecarum. Т. II. P., 1708. N. 780.
- 297 *Delisle L.* Histoire générale de Paris. Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Т. II. P., 1889. P. 56.
- 298 *Staerk A.* Les manuscrits latins du V-e au XIII siecle, conservés a la Bibliothèque impériale de Saint- Petersburg. Т. I. SPb., 1910. P. 41. Стерк ссылается также на издание: *Hube.* La loi Salique d'apres un manuscrit de la bibliothèque centrale de Varsovie précédée d'une préface et d'une notice sur un manuscrit de la lex Emendata de la Bibliothèque impériale de S.-Petersbourg. Varsovie, 1867.
- 299 Латинские рукописи V—XII веков Государственной Публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. Краткое описание для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Ч. 1 / Сост. Е.В.Бернадская, Т.П.Воронова, С.О.Вялова. Л., 1983.
- 300 Monumenta Germaniae historica. 500—1500. Legum Sectio I. Legum Nationum germanicarum. Т. IV. Hannovere, 1962.
- 301 *Егоров Д.Н.* Сборник законодательных памятников древнего западноевропейского права /Под ред. П.Г.Виноградова и М.Ф.Владимирского-Буданова. Киев, 1906. Вып. 1: Lex Salica.
- 302 Салическая правда. (Учебная литература) /Пер. Н.П.Грацианского; Под ред. В.Ф.Семенова. М., 1950.
- 303 *Данилова Г.М.* О списках и редакциях «Салической правды» и описание рукописи «Leninopolitanus» // Уч. зап. Ленинг., пед. ин-та им. А.И.Герцена. 1948. Т. 68.

- 304 *Неусыхин А.И.* Новые данные по источниковедению «Салической правды» // Средние века. М., 1960. Вып. 17; 1962. Вып. 21; 1964. Вып. 25; 1966. Вып. 30. Салическая правда. С. 11.
- 305 *Неусыхин А.И.* Реп. на кн. А.Р.Корсунского «Образование раннефеодального государства в Западной Европе» // Средние века. М., 1965. Вып. 2. С. 298.
- 306 См.: *Неретина С.С.* Прецедент «Салического закона» // *Неретина С.С.* Книга бытия и «Салический закон». Архангельск, 1995.
- 307 *Неусыхин А.И.* Новые данные по источниковедению «Салического закона» // Там же. Вып. 30. С. 54.
- 308 См. об этом главу 3 раздела I «Линкеевы очи», С. 76.
- 309 Средние века. Вып. 21. С. 227.
- 310 *Амбелен А.* Драмы и секреты истории. М., 1993. С. 63.
- 311 Салическая правда. С. 56.
- 312 Об этих терминах см.: *Неусыхин А.И.* Новые данные... // Средние века. Вып. 30.
- 313 Салическая правда. С. 56.
- 314 *Неусыхин А.И.* Новые данные... // Средние века. Вып. 21. С. 232.
- 315 См.: Хрестоматия по истории средних веков /Под ред. С.Д.Сказкина. 1961. Т. 1. М. С. 456-457.

Глава 2

- 317 *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1942. С. 10.
- 318 *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 217.
- 319 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1974. С. 72.
- 320 Там же. С. 65-66.
- 321 *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 215, 83.
- 322 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 39.
- 323 *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 209.
- 324 Там же. С. 205.
- 325 *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 135.
- 326 *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 163.
- 327 *Бердяев Н.А.* Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) // *Бердяев Н.А.* Собр. соч.. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 556.
- 328 *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 135.
- 329 *Флоренский П.А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 66.
- 330 *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 20.
- 331 Там же. С. 21.
- 332 *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 79.
- 333 *Хоружий С.С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник '88. М., 1988. С. 181-182.
- 334 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 20.
- 335 *Флоренский П.А.* Напластования эгейской культуры // *Флоренский П.А.* Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917. С. 34.
- 336 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 26-27.
- 337 *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 201.

- 338 Фраза С.С.Хоружего: «Феномен и ноумен взаимно доставляют точное выражение друг друга» и что это двуединство есть символ (см.: *Хоружий С.С.* Указ. соч. С. 183), — кажется мне не вполне корректной, ибо в символе отсутствует регулятивная функция, а соответственно и прямая адресация. Очевидно, что имеется в виду иное определение символа, которое следовало бы пояснить.
- 339 *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 67.
- 340 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 242.
- 341 Там же. С. 21.
- 342 *Флоренский П.А.* Содержание лекций по истории философии. Рукопись.
- 343 См.: *Флоренский П.А.* «Не восхищение непшева» (К суждению о мистике) // Богословский вест. 1915. № 7-8. С. 52-53; *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 11.
- 344 *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1989. С. 12.
- 345 Там же.
- 346 Эта специфика содержится и в форме представления философии Бердяева: поскольку истина и разум взаимообосновываются, то истине нет надобности раскрываться в разуме, она сквозь него обнаруживается, делается явной; этим, кажется, объясняется афористичность высказываний философа, отсутствие внешней последовательности мыслей и тем более техники логического вывода.
- 347 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 69, 70.
- 348 Там же. С. 79.
- 349 См. главу «Гильберт Порретанский: искусство именования. С. 59-61.
- 350 *Бердяев Н.А.* Там же. С. 70-71.
- 351 Опыт эсхатологической метафизики. С. 147.
- 352 Там же. С. 145.
- 353 Там же.
- 354 Там же. С. 200-201.
- 355 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 23-24.
- 356 Там же. С. 24-25.
- 357 *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 20.
- 358 Там же. С. 21.
- 359 См.: с. 27 этой книги.
- 360 *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 135, 66-67.
- 361 См.: с. 148-149 этой книги.
- 362 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 240.
- 363 См.: *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 34.
- 364 *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 105.
- 365 Там же. С. 19.
- 366 *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 219.
- 367 *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 73.
- 368 Там же. С. 36-37.
- 369 Там же. С. 42.
- 370 Там же. С. 61.
- 371 Там же. С. 67.
- 372 Там же. С. 321, 75.
- 373 Там же. С. 325.
- 374 Там же. С. 326.

- 375 *Флоренский П.А.* Прашуры любомудрия // *Флоренский П.А.* Первые шаги любомудрия. С. 8-9.
- 376 Там же. С. 41.
- 377 *Флоренский П.А.* Напластования эгейской культуры. С. 55.
- 378 *Бердяев Н.А.* Стилизованное православие. С. 547.
- 379 *Флоренский П.А.* Смысл идеализма. С. 23.
- 380 *Бердяев Н.А.* Стилизованное православие. С. 548.
- 381 *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 174.
- 382 *Флоренский П.А.* Напластования эгейской культуры. С. 34. Об особой роли культуры, постоянно подчеркиваемой как Флоренским, так и Бердяевым, см.: *Неретина С.С.* Одиссея философии культуры // *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994.
- 383 Цит. по: *Хоружий С.С.* Указ. соч. С. 199. («Столп...». С. 179).
- 384 *Флоренский П.А.* Общечеловеческие корни идеализма // *Богосл. вест.* 1909. № 2. С. 416.
- 385 Там же. С. 421.
- 386 *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 174.
- 387 *Флоренский П.А.* Смысл идеализма. С. 67.

Глава 3

- 388 *Ранке Л.* Об эпохах новой истории. М., 1898. С. 4.
- 389 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955.
- 390 *Гуревич А.Я.* Что такое исторический факт // *Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы.* М., 1969. С. 62-63.
- 391 *Fustel de Coulanges.* Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. V. 4. La monarchie francs. Paris, 1922. P. 278.
- 392 *Фюстель де Куланж.* История общественного строя древней Франции. Т. 3. Французская монархия. СПб., 1907. С. XVI.
- 393 *Добиаш-Рождественская О.А.* Культура западноевропейского средневековья. М., 1987. С. 218.
- 394 *Милюков П.Н.* Юридическая школа в русской историографии (Соловьев, Кавелин, Чичерин, Сергеевич). М., б.г. С. 81.
- 395 Слово «школа» в данном случае означает не единство метода, а некое общество, объединяемое непредвзятым отношением к истории.
- 396 Особенный протест вызвал манифест от 3 (15) февраля 1899 г. О распространении в Финляндии русского воинского устава, на основании которого финские граждане могли быть отправлены к отбыванию воинской повинности в другие регионы империи, чего не было раньше. Причем за финским сеймом был признан лишь совещательный голос, в чем финский народ увидел «пренебрежение его конституционными правами». См.: *Ольденбург С.С.* 25 лет перед революцией. Вашингтон, 1981. С. 39-140.
- 397 Там же. С. 133. Здесь и далее выделено мной.
- 398 Там же. С. 138.
- 399 Там же. С. 126.
- 400 См.: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. СПб.; *Пресняков А.Е.* Первый опыт истории русского самосознания. СПб., 1901.
- 401 См., например: *Добиаш-Рождественская О.А.* Церковное общество Франции

- в XIII веке. Приход. Пг., 1914. Ч. 1; *Карсавин Л.П.* Культура средних веков. Пг., 1913.
- 402 Там же. С. 253, 255-256.
- 403 Там же. С. 258.
- 404 См. об этом мою статью «Автор и дискурс» (Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998).
- 405 *Ключевский В.О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 241.
- 406 *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. С. 81.
- 407 Там же.
- 408 Там же. С. 91.
- 409 *Ключевский В.О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. С. 242.
- 410 *Карсавин Л.П.* Философия истории. Берлин, 1924.
- 411 Там же. С. 141, 159.
- 412 См.: *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 17-19.
- 413 *Ухтомский Э.Э.* К событиям в Китае. СПб., 1900. С. 77.
- 414 См.: *Ключевский В.О.* Дневники. Афоризмы и мысли об истории. С. 313.
- 415 См.: *Ольденбург С.С.* 25 лет перед революцией. С. 209.
- 416 *Кареев Н.И.* История с философской точки зрения // *Кареев Н.И.* Собр соч. Т. 1. СПб., 1912. С. 70.
- 417 Под знаменем марксизма. 1923. № 10. С. 89.
- 418 См. главу «Марионетки из рая». С. 117-118.
- 419 *Гершензон М.О.* Творческое самосознание // Вехи. М., 1990. С. 74-75, 91, 92.
- 420 *Кистяковский Б.А.* В защиту права // Там же. С. 102.
- 421 «Русская интеллигенция, — писал кадет В.Струве, — обесцвечивает себя в российскую, так же, как не следует заниматься обрусением тех, кто не желает «русеть», так же точно нам самим не следует себя «оброссишать». В тяжелых ситуациях последних лет вырастает наше национальное русское чувство... Не пристало нам хитрить с ним и прятать наше лицо» («Слово», 1909 г., 10 марта). В литературном журнале «Весь» Андрей Белый выступил в 1909 г. со статьей против засилья нерусских элементов в литературе. «Главарями национальной культуры, — писал он, — оказываются чуждые этой культуре люди... Чистые струи родного языка засоряются своего рода безличным эсперанто из международных словечек... Вместо Гоголя объявляется Шолом Аш, провозглашается смерть быту, учреждается международный жаргон. Вы посмотрите на списки сотрудников газет и журналов в России: кто музыкальные, литературные критики этих журналов? Вы увидите сплошь имена евреев, ..пишущих на жаргоне эсперанто и терроризирующих всякую попытку углубить и обогатить русский язык» (цит. по: *Ольденбург С.С.* 25 лет перед революцией. С. 452-453). Подобные высказывания были позором и в известном смысле крахом интеллигентского слоя, однако сегодня они прочно вошли в арсенал даже Государственной думы, равно как и термин «жидомасоны», которым обозвал правительство Николая II иеромонах Илиодор (См.: там же. Ук. соч. С. 455).
- 422 *Бердяев Н.А.* Самопознание // *Бердяев Н.А.* Собр. соч. Т. 1. Париж, 1989. С. 173.
- 423 Историк-марксист. 1926. № 1. С. 8.
- 424 Под знаменем марксизма. 1922. № 1. С. 8.
- 425 Историк-марксист. 1927. Т. 6. С. 202.

- 426 Под знаменем марксизма. 1922. № 11-12. С. 199.
427 Там же. С. 229.
428 Там же. С. 230.
429 Историк-марксист. 1927. Т. 4. С. 196.
430 Труды Первой Всесоюзной конференции историков-марксистов. М., 1930. С. VIII.
431 Артур Хокарт и сравнительный метод в этнографии. Природа, 1985. № 1. С. 32.
432 Труды Первой Всесоюзной конференции... С. IX.
433 Подробно см. об этом: *Неретина С.С.* Парадигмы исторического сознания в России начала века // Филос. исслед. 1993. № 3. Наука и тоталитарная власть. С. 178-180 и далее.
434 Против исторической концепции М.Н.Покровского. М.-Д., 1939. Т. 1. С. 3.
435 *Сталин И.* Соч. Т. 13. М., 1951. С. 97.
436 О том, как рождалась новая методология истории, рассказывает сборник статей, посвященный памяти М.Я.Гефтера, «Аутсайдер — человек вопроса» (Век XX и мир. 1996. № 1-3).

Заключение

- 437 *Николай Кузанский.* Книги Простеца. С. 415.
438 *Петр Коместор.* Схоластическая история. С. 283.
439 *Blumenberg H.* Paradigmen zu einer Metaphorologie. В., 1960.
440 *White H.* Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore & London, 1973. Спустя 7 лет после публикации этой книги ж. «История и теория» (History and Theory. Studies in the Philosophy of History. 1980. Vol. XIX. № 4) поместил 6 статей, посвященных анализу этой книги, то есть книга имела широкий резонанс.
441 См.: *Неретина С.С.* Образ мира в «Исторической библии» Гюйара де Мулэна // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1974; *Неретина С.С.* О стиле средневекового мышления (поэтика и схоластика Петра Коместора) // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1988-1989. М., 1989; *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра. М., 1994; *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994; *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Неретина С.С.* Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. Архангельск, 1995.
442 *Armstrong D.M.* Universals. An opinionated introduction. Boulder-San Francisco; L., 1989.

Оглавление

| | |
|---|------------|
| Предисловие. Стоит ли корпеть над средневековыми текстами? Ирония | 3 |
| КОНЦЕПТ И КОНЦЕПТОЛОГИЯ. МЕТАФОРА | 16 |
| <i>Глава 1. Средневековое мышление как стратегема</i> | |
| мышления современного | 16 |
| Время | 16 |
| Эквивокация: введение идеи концепта | 22 |
| Концепт | 28 |
| Стратегия I: повтор — различие | 36 |
| Стратегия II: идея возможности | 45 |
| <i>Глава 2. Гильберт Порретанский: искусство именования</i> | <i>51</i> |
| Quid est и quo est | 52 |
| Трансумпция | 58 |
| Концепт как сингулярность. Идея дивидности | 62 |
| Личность | 66 |
| <i>Глава 3. Линкеевы очи</i> | <i>68</i> |
| Гильом с Каталаянских полей | 68 |
| Реальность как плоть и метафора | 70 |
| Мистический концепт | 74 |
| Закон как естество. Аналогия | 76 |
| Идея нового | 79 |
| ЛИТЕРАТУРНЫЕ УЗЛЫ. МЕТОНИМИЯ | 86 |
| <i>Глава 1. Marionette из рая. Слово и дело</i> | <i>88</i> |
| Умение ума | 88 |
| Усилие мастера | 93 |
| Канон и закон: типы знания | 98 |
| Апология глиняного горшка | 114 |
| <i>Глава 2. Когда умер Фауст, или От слова к Делу-призраку</i> | <i>128</i> |
| <i>Глава 3. Акме Осипа Мандельштама</i> | <i>152</i> |
| <i>Глава 4. Путешествие дилетантов — образ культуры</i> | <i>164</i> |
| ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРОПЫ. ОКСЮМОРОН | 186 |
| <i>Глава 1. Версия Салического закона IX в.</i> | <i>189</i> |
| <i>Глава 2. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического</i> | <i>201</i> |
| Точки сообщаемости — точки расхождения | 203 |
| Бердяев: история как способ определения человека | 209 |
| Флоренский: история как путь к пониманию внеисторического | 219 |
| <i>Глава 3. Метаморфозы российского исторического сознания,</i> | |
| или От дела-призрака к делу-насилию | 228 |
| Тенденции исторического сознания: перенос | 228 |
| История и интеллигенция | 232 |
| Первая смена образца: экономическая история | 245 |
| Вторая смена образца: история классов и классовой борьбы | 247 |
| Заключение | 255 |
| Примечания | 260 |

Научное издание

Неретина Светлана Сергеевна

Тропы и концепты

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Н.Н.Романова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 19.10.99.

Формат 600х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 17,31. Уч.-изд. л. 15,61. Тираж 500 экз. Заказ № 040.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14