

МЕТЯМОРФОЗИС

ТОМ 9 № 3

2025



ISSN: 2658 3976

Метаморфозис

Учредитель

РОО «Сообщество профессиональных социологов»

Редакционный совет

Главный редактор:

Т.Ю. Сидорина,
д.филос.н., ординарный профессор
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Заместитель главного редактора:

Тихон Шейнов, аспирант
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Члены совета:

И.А. Аполлонов, д.филос.н., профессор
кафедра истории философии КГТУ

А.А. Глухов,
к.филос.н., доцент
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Д.Н. Дроздова
к.филос.н., доцент
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

А.Ю. Дудчик, к.филос.н.,
заместитель директора по науке
ИФ НАН Беларуси

В.А. Емелин
д.филос.н., профессор
Факультет психологии
МГУ им. М.В. Ломоносова

О.А. Жукова
д.филос.н., профессор
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

В.М. Карелин
к.филос.н., доцент
Факультет философии РГГУ

Metamorphosis

Institutional founder

RPO "Community of professional sociologists"

Advisory board

Chief editor:

T.Yu. Sidorina,
D.Sc. (Philosophy), Full Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

Deputy Chief editor:

Tikhon Sheynov, Postgraduate,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

Members:

I.A. Apollonov, D.Sc. (Philosophy), Professor,
Department of History of Philosophy, KSTU

A.A. Gloukhov,
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

D.N. Drozdova,
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

A.Yu. Dudchik, Cand. Sc. (Philosophy)
Deputy Director for Science
IP NAS, Belarus

V.A. Emelin
D.Sc. (Philosophy), Professor,
Department of Psychology
Lomonosov Moscow State University

O.A. Zhukova,
D. Sc. (Philosophy), Professor, School of
Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

V.M. Karelin, Cand. Sc. (Philosophy),
Associate Professor,
Department of Philosophy, RSSU

И.С. Курилович,
к.филос.н., доцент
Факультет философии РГГУ

I.S. Kurilovich, Cand. Sc. (Philosophy),
Associate Professor,
Department of Philosophy, RSSU

Н.Е. Покровский
д.филос.н., ординарный профессор
Факультет социальных наук НИУ ВШЭ

N.E. Pokrovsky,
D.Sc. (Philosophy), Full professor,
Department of Social Sciences NRU HSE

Редакционная коллегия

Editorial board

Технический редактор:
Тихон Шейнов

Technical editor:
Tikhon Sheynov

Секция «Филология»:
Софья Залуцкая
Анна Гордеева
Станислава Кокеткина
Наталья Гурова

Section “Philology”:
Sofia Zalutskaya
Anna Gordeeva
Stanislava Koketkina
Natalia Gurova

Секция «Философия»:
Иван Регульский (руководитель)
Евгений Ненадыщук
Антон Кондратенко
Андрей Бунин
Егор Дегтярев

Section “Philosophy”:
Ivan Regulskiy (Head)
Evgeniy Nenadishuk
Anton Kondratenko
Andrey Bunin
Egor Degtyarev

Секция «История»:
Артем Волков (руководитель)

Section “History”:
Artem Volkov (Head)

Секция «Востоковедение»:
Алискендер Инков (руководитель)
Алина Ким

Section “Oriental studies”:
Aliskender Inkov (Head)
Alina Kim

Оформление номера:
Елена Ашурова
Анастасия Сухарева

Design:
Elena Ashurova
Anastasiia Sukhareva

Продвижение журнала:
Олег Нестеров
Виктория Серебрянская

Public relations:
Oleg Nesterov
Viktoriya Serebryanskaya

Дата публикации: 16.04.2025

Publication date: 16.04.2025

Опубликованные в журнале материалы
распространяются свободно
при условии ссылки на первоисточник

The writings published in the Journal
can be reproduced elsewhere
so long as the original source is cited

ISSN: 2658 3976

ISSN: 2658 3976

e-mail: metamorphosis@hse.ru

e-mail: metamorphosis@hse.ru

Веб-сайт: metamorphosis.hse.ru

Website: metamorphosis.hse.ru

Telegram канал: <https://goo.su/UjBhqCz>

Telegram channel: <https://goo.su/UjBhqCz>

Адрес редакции: 105066, г. Москва, Старая
Басманная ул., д. 21/4, стр. 1

Adress: 21/4 Staraya Basmannaya Str., building
1, Moscow 105066 Russia

©Метаморфозис 2025

©Metamorphosis 2025

О журнале

«Метаморфозис» – это научное периодическое издание, публикующее результаты исследований молодых ученых в области социально-гуманитарных наук. В журнале публикуются исследования, рецензии, обзоры научных мероприятий и другие материалы, посвященные широкому спектру проблем философии, культуры и общества. Основными ценностями «Метаморфозиса» являются смелость и оригинальность философских высказываний, открытость к пересечению исследовательских и дисциплинарных горизонтов, а также соблюдение норм академической этики.

Цели журнала

- Внесение вклада в развитие отечественной исследовательской среды в сфере социально-гуманитарного знания;
- Вовлечение молодых ученых в интеллектуальный диалог, предоставление им площадки для научных высказываний и дискуссий;
- Привлечение внимания отечественных исследователей к актуальным произведениям российских и зарубежных авторов путем публикации переводов и рецензий;
- Популяризация философского знания в среде широкой образованной аудитории.

Предметные области

- Философия культуры и искусства;
- Философия науки и техники;
- Исследования русской философии и литературы;
- Социальная и политическая философия;
- История русской и зарубежной мысли.

Периодичность выпусков

3 раза в год

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: <http://metamorphosis.hse.ru/>.

Журнал выпускается в рамках научно-исследовательского проекта школы философии и культурологии НИУ ВШЭ.

About the Journal

Metamorphosis is a scientific periodical that publishes the results of research by young scientists in the social and human sciences. The journal publishes research, reviews, reviews of scientific events and other materials devoted to a wide range of problems of philosophy, culture and society. The main values of Metamorphosis are courage and originality of philosophical statements, openness to crossing research and disciplinary horizons, as well as compliance with academic ethics.

Aims

- Contribution to the development of the domestic research environment in the field of social and humanitarian knowledge;
- Involvement of young scientists in intellectual dialogue, providing them with a platform for scientific statements and discussions;
- Attracting the attention of native researchers to the current works of Russian and foreign authors by publishing translations and reviews;
- Popularization of philosophical knowledge among a wide educated audience.

Subject areas

- Philosophy of Culture and Art;
- Philosophy of Science and Technics;
- Studies of Russian Philosophy and Literature;
- Social and political Philosophy;
- History of Russian and Foreign Thought.

Frequency of Issues

3 times a year

The journal is electronic and distributed free of charge. All articles are published in the public domain on the site: <http://metamorphosis.hse.ru/>.

The journal is published as a part of a research project at the HSE School of Philosophy and Cultural Studies.

Содержание

От редакции 7

Смысл, идея, образ

Даниил Морозов
«Философия-как-искусство» в понимании Я.Э. Голосовкера 10

Илья Павлов
Полюс активности и полюс пассивности в экзистенциальной рефлексии
о технике в русской философии: Николай Бердяев и Владимир Бибихин 27

Александр Логинов
Русская литература в философской оптике В.В. Бибихина 44

Антон Куликов
Философ и поэт – одно и то же 54

Сергей Луковенков
Экзистенциализм, инопланетяне и феноменология: философские линии
в романе К. Уилсона «Паразиты сознания» 67

Андрей Бунин
Смысл, идея, образ (философия в литературе): история и современность 78

Философия и литература

Екатерина Демидова
Паскалевские мотивы в поэзии Е.А. Баратынского 94

Денис Лукшин
Разумный эгоизм как феномен социально-политической действительности:
Н.Г. Чернышевский и А. Рэнд о связи эгоизма и прогресса 111

Российские династии в живописи (продолжение)

Никита Покровский
Драма жизни художника Антона Куманькова:
преодоление и уход. Или «я слышу цвет» 127

Contents

Editor's Introduction	7
-----------------------	---

Meaning, Idea, Image

<i>Daniil Morozov</i> "Philosophy-as-Art" in the Understanding of Ya.E. Golosovker	10
<i>Ilia Pavlov</i> The Pole of Activity and the Pole of Passivity in Existential Reflection on Technology in Russian Philosophy: Nikolai Berdyaev and Vladimir Bibikhin	27
<i>Alexander Loginov</i> Russian literature in Philosophical Optics by V.V. Bibikhin	44
<i>Anton Kulikov</i> Philosopher and Poet are One and the Same	54
<i>Sergei Lukovenkov</i> Existentialism, Aliens, and Phenomenology: Philosophical Elements in C. Wilson's "The Mind Parasites"	67
<i>Andrey Bunin</i> Meaning, Idea, Image (Philosophy in Literature and Music): History and Modernity	78

Philosophy and Literature

<i>Ekaterina Demidova</i> Pascalean Motives in E.A. Baratynsky's Poetry	94
<i>Denis Lukshin</i> Rational Egoism as a Phenomenon of Socio-political Reality: N.G. Chernyshevsky and A. Rand on the Connection Between Egoism and Progress	111

Russian Dynasties in Paintings (Continued)

<i>Nikita Pokrovsky</i> The Drama of Artist Anton Kumankov's Life: Overcoming and Leaving. Or "I Hear the Color"	127
--	-----

Тема номера: В поисках смысла и образа

Дорогие читатели! Мы рады представить вам третий номер девятого тома журнала «Метаморфозис». На его страницах вы, вместе с нашими авторами, совершите путешествие «в поисках смысла и образа» – именно так называется новый номер.

Тематически он разделен на три блока. Первый из них – «Смысл, идея, образ» – содержит статьи участников XV международной конференции Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ «Культура в эпоху цифровизации». В оптике наших авторов – переплетение философии и литературы, технического знания, принимающих, порой, неожиданные формы выражения.

Номер открывает статья **Даниила Морозова** «“Философия-как-искусство” в понимании Я.Э. Голосовкера». Автор обращается к наследию одного из интереснейших представителей русской мысли XX столетия – Я.Э. Голосовкера, философия которого осталась не только на страницах фолиантов, но и претворилась в жизнь. Его концепция связи философии и разных жанров искусства очень актуальна, она иллюстрирует взаимодействие на первый взгляд совершенно разных сфер и тем самым задает междисциплинарную рамку, что особенно важно в контексте активного роста цифровизации. Редакция журнала «Метаморфозис» поздравляет Даниила с успешной защитой кандидатской диссертации в марте 2025 года по теме «Проект имажинативной философии Э.Я. Голосовкера»!

«Эстафету» анализа русского философского наследия перенимает **Илья Павлов**, которого мы поздравляем с присвоением звания доцента: в фокусе его работы – экзистенциальная рефлексия техники в концепциях Н.А. Бердяева и В.В. Библихина. Дискуссии относительно роли техники в жизни человека и общества, занимавшие умы русских мыслителей прошлого века, очень напоминают нынешние споры относительно ИИ. В обоих случаях проблема является более широкой, если не сказать глобальной, и практически всегда центром ее становится человек. В исследовании автор акцентирует внимание на анализе такой проблемы, как роль научно-технической цивилизации и модерна в целом, в философии Бердяева и Библихина.

К исследованию проблем русской философии и, в частности, наследия В.В. Библихина обращается также и **Александр Логинов**. В статье «Русская литература в философской оптике В.В. Библихина» он отмечает, каким образом идеи Библихина открываются через анализ произведений Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.В. Розанова. В результате философские размыш-

ления о национальной литературе приводят к попытке осмыслить и национальное самосознание, культуру, и положение России в мире.

Философия не останавливает свое движение: от литературной прозы она переходит к поэтическим формам. Порой философские задачи невозможно решить голой рациональностью, сухой ученостью – постижение тайны требует особого, творческого подхода. Статья **Антон Куликова** «Философ и поэт – одно и то же» сама напоминает поэтическую оду, в которой воспевается любовь к мудрости. Автор анализирует, как философия поэтически решает глобальные проблемы: она выходит за рамки банального логического формализма и сухих теорий, наполняется жизнью и выражается в особом модусе – поэтическом слове. Именно в такой, хотя и не объективной форме, по слову автора, философу и открывается истина, случается диалог с этим миром.

Нетривиальные мысли звучат в философском анализе романа К. Уилсона «Паразиты сознания», который в своей статье совершает **Сергей Луковенков**. Если вы задавались мыслью о том, актуальны ли экзистенциальные проблемы для инопланетян и как феноменология помогает преодолеть эволюционные ограничения, статью Сергея точно стоит внимательно прочесть. Автор доступно и интересно показывает, как и почему проблемы феноменологии и экзистенциальной философии скрываются за фантастическими метафорами Уилсона.

Эта статья дала импульс оформлению обложки третьего номера журнала. Наш художник – Елена Ашурова – обратила внимание на метафору Лавкрафта, к которой обращается Сергей Луковенков: человек в лодке плывет в тумане и не может распознать смысл бытия. Елена прослеживает в статьях данного номера попытки философии понять реальность и привлечь к беседе о связи философии с искусством.

В этом номере мы продолжаем сотрудничать с Анастасией Сухаревой, которая подготовила иллюстрации к статьям, сопроводив рисунки комментариями.

Завершает первый тематический блок нового номера обзорная статья **Андрея Бунина** о прошедшей конференции «Культура в эпоху цифровизации» и секции, посвященной вопросам взаимопроникновения философии, литературы в условиях технической перспективы, осмыслению которых были посвящены доклады преподавателей и аспирантов Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ, а также философского факультета РГГУ.

Второй блок нашего номера посвящен философии в литературе. К исследованиям, представленным на конференции, присоединяются и работы наших молодых авторов. **Екатерина Демидова** предлагает новый взгляд на поэзию Е.А. Баратынского, в которой она пытается обнаружить мотивы философии Б. Паскаля. Французский философ был очень популярен в интеллектуальной среде России первой половины XIX века. Автор анализи-

рует, каким образом в своей поэзии Баратынский сближается с идеями Паскаля в темах противостояния пессимистического мирозерцания и глубокой христианской надежды, болезненного скептицизма и неизменного стремления к вере, острого ощущения несовершенства бытия и восхищения Божьим творением. Красной линией через лирику Баратынского проходит проблема мучительного противостояния между чувством и рассудком, которое было столь важным предметом рефлексии Паскаля и, безусловно, на- сущно для всех занимающихся философией.

Денис Лукшин предлагает нам окунуться в область социально-поли- тической философии через статью «Разумный эгоизм как феномен социаль- но-политической действительности: Н.Г. Чернышевского и А. Рэнд о связи эгоизма и прогресса». Контрадикторные позиции теоретиков социализма Чернышевского и капитализма Рэнд сближаются в отношении концепции разумного эгоизма, благодаря которому, как считает автор статьи, мож- но лучше понять конкретные социальные процессы, приводящие к обще- ственному благу при стремлении к частной выгоде. Интересно проследить, и этому помогает статья Дениса, как знаменитая «хитрость разума» Гегеля находит отражение и развитие в трудах двух уроженцев России, ставших виднейшими представителями двух совершенно разных интеллектуальных эпох.

О близости и даже синонимичности искусства и философии говорят многие авторы этого выпуска. В заключительном материале речь пой- дет о человеке, для которого искусство стало не только философией, но и мировоззрением. В одном из прошлых выпусков журнала мы уже расска- зывали о творчестве московского художника-урбаниста Е.И. Куманькова. Новый очерк посвящен истории жизни его сына – Антона Евгеньевича – который также, как и отец, связал свою жизнь с живописью. О сложной судьбе и непростом творческом пути Антона Евгеньевича рассказывает его брат – **Никита Покровский**.

Редакция журнала благодарит нашего коллегу Антона Кондратенко за участие и помощь в подготовке материалов о династиях российских худож- ников!

Редакция

«Философия-как-искусство» в понимании Я.Э. Голосовкера

Даниил Морозов, кандидат философских наук, стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), dmorozov@hse.ru

Статья посвящена интеллектуальному наследию Я.Э. Голосовкера (1890-1967), а именно его концепции «философии-как-искусства». Мыслитель противопоставляет воображение (*imaginatio*) формальному разуму (*ratio*), он критикует технократическую цивилизацию и отстаивает творческий потенциал философии и искусства. В статье анализируются ключевые работы Голосовкера, включая художественные произведения «Сказания о титанах» и «Сожженный роман», а также его переводы и интерпретации произведений Ф. Гельдерлина и Ф. Ницше. Автор подчеркивает междисциплинарный характер наследия Голосовкера, который реализовывал философскую концепцию в собственном творчестве. Статья в большей степени носит обзорный характер и суммирует предыдущие исследования автора, посвященные проекту имагинативной философии Голосовкера.

Ключевые слова: Голосовкер, воображение, искусство, философия, *imaginatio*, миф

Для цитирования: Морозов Д.А. «Философия-как-искусство» в понимании Я.Э. Голосовкера // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 3. С. 10-26.

Дата поступления: 10.02.2025.

Деятельность Якова Эммануиловича Голосовкера (1890-1967) была крайне разносторонней: филолог-антиковед, переводчик с древнегреческого и немецкого, литературовед, автор художественных текстов. Себя же он считал «философом-систематиком», а свой трактат «Имагинативный абсолют» называл «все завершающим и все раскрывающим» произведением. В осознанном стремлении к интеллектуальной обособленности мифотворец Голосовкер создает образ «одного мыслителя». В настоящей работе будут артикулированы сюжеты, которые придадут целостность его концепции «философии-как-искусства». Стоит признать, что судьба мыслителя была во многом трагичная. Важен его автобиографический текст «Миф моей жизни» 1940 года. Вернувшись из воркутинского лагеря и узнав об утрате в огне своих рукописей, он заявляет о начале «второй каторги»,



Автор рисунка – Анастасия Сухарева³

вызванной гибелью его творческого «дела»: «Мне осталось только воображение – память, в которой живет мучительно то, чего уже нет и что безвозвратно»¹. Современник Голосовкера Ю.А. Айхенвальд посвятил ему стихотворение «Ученый» в 1961 году. Фрагмент:

... «Кто прав? Титаны или боги?»
Я думаю о старике,
Он заперся в чужой эпохе,
Как в собственном особняке.

Там окна были с витражами.
Всё витражи преобразали.
И сочетаньем внешней жизни
С цветным и четким витражом,
Изменчивого с неподвижным,
Был человек заморожен².

Что такое «Имагинативный абсолют»? Следует кратко сформулировать основную идею Голосовкера. Он создает иерархию инстинктов. Низшие инстинкты, вегетативный и сексуальный, олицетворяют временность, изменчивость. Высший инстинкт, живущий в воображении (*imaginatio*) человека, реагирует на проблему смертности и побуждает к созданию постоянной реальности в различных формах, то есть дарует культурное бессмертие. Абсолютные свойства предметов или идей запечатлеваются в состоянии их наиболее яркого проявления: «Он (человек – Д.М.) стал все закреплять, делать устойчивым, неизменным в момент расцвета красоты, совершенства и прочности»⁴. Таким образом, культуротворческий процесс обусловлен выс-

¹ Голосовкер Я.Э. Миф моей жизни // Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 441.

² Айхенвальд Ю.А. Стихи и поэмы разных лет. М.: Мемориал, 1994. С. 16.

³ В статье противопоставляются воображение (*imaginatio*) и формальный разум (*ratio*); творческое начало на иллюстрации передано хаотичными, мягкими по своей форме и яркими элементами (в частности, подражающие витражным узорам, фигурирующим в стихотворении Айхенвальда, на которого также ссылается автор), технократическое – в приглушенных тонах строгими геометрическими формами и шестеренками, обозначающими продуманность, слаженность и рациональность. Все вместе это создает цельную композицию, отражающую многогранное сознание человека, способное к философскому осмыслению и синтезу разных мыслительных начал.

⁴ Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют // Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 22.

шим инстинктом, другое название которому и есть «имагинативный абсолют». Он творит не только произведения искусства или философские трактаты, но и ценности – «культуримагинации» и их конкретные воплощения – «смыслообразы». При этом важна аксиома о моральном измерении культуры, выраженном в ее поляризации. В культуре существуют абсолютное добро и зло, абсолютная верность и предательство, что раскрывается в таких противоположных смыслообразях культуры, как, к примеру, Иисус и Иуда. Имагинативный реализм предполагает, что Брут Шекспира, закрепленный в вечности культуры, реальнее исторического Брута.



Портрет Я.Э. Голосовкера в исполнении В.Н. Басова, 1940-е годы

Голосовкер борется против сил, подавляющих воображение. Так, он противопоставляет вечное «бытие» культуры и временное «существования». Необычна и его критика «быта» (повседневности), в котором он видит смертельную опасность для воображения. Лейтмотив его философии связан с борьбой отвлеченного, формального *ratio* и живого *imaginatio*, что формулирует оппозицию технической цивилизации и культуры, а также отвлеченного разума и разума воображения. В большей степени его интересуют носители высшего инстинкта: философы, художники, поэты. Голосовкер выделяет два потока в истории философии: философия-как-искусство (*imaginatio*) и философия-как-наука (*ratio*)⁵. Он считал, что у воображения

⁵ Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют // Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 184.

есть своя динамическая логика, которая противопоставляется отвлеченной формальной логике *ratio*.

Критика *ratio* подводит к одному из центральных тезисов: философия есть особое искусство. Близость с искусством объясняется возможностью творить, а «особый» статус связан с аспектом одновременного творения и познания сотворенного (возможностью «интеллектуального созерцания»). В результате философия выступает «искусством как знанием», возникает эстетическая гносеология, движимая логикой воображения. Голосовкер пытается развить эту идею в незавершенном учении об энигматическом познании, то есть о законах творческого мышления⁶. Реабилитация познавательной силы воображения – ключевой сюжет его философии. По его мнению, сторонники *ratio*, новоевропейской теоретической философии обвинили воображение во всех гносеологических грехах – ошибках и иллюзиях, тем самым подавили потенциал *imaginatio*, которое было так развито у античных мыслителей. К примеру, выраженное в философских мифах Платона. При этом критерий попадания в тот или иной поток четко не сформулирован. Себя Голосовкер относит к носителям высшего инстинкта и потоку «философия-как-искусству».

В трактате «Интересное» он заостряет конфликт и ставит диагноз современной мысли:

Сейчас во всем мире философию захотели сделать “наукой”, и ее скука для нас смертельна: в сущности, это умирание философии-как-искусства. За спиной этой философии-науки стоят роботы, вооруженные механизмами логики⁷.

Под «смертельной скукой» понимаются наукообразные тенденции в философии, «вооруженные механизмами логики». Конкретные имена философов XX века он не называет, использует обозначение «научный позитивизм». В той же работе Голосовкер обращается к произведению, созданному имагинативным разумом Л.Н. Толстого. Интерпретация рассказа «Три старца», сюжет которого взят из народных преданий, одновременно является примером смыслообраза и выражает отношение мыслителя к технике.

Три легендарных волжских старца Толстого, которые знали только одну молитву «Трое вас, трое нас, помилуй нас» и ходили босыми по водам, догоняя пароход, они, – как смыслообраз, дорожке (курсив – Д.М.) человеческому сердцу и человеческой мысли, чем все победоносные суда с атомными двигателями, проникающие в Антарктику и готовые

⁶ Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют // Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 76.

⁷ Голосовкер Я.Э. Интересное // Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 244.

врезаться в почву Венеры и Марса. Они только песчинки человеческого гения, гения Мысли, в то время как хождение трех старцев по водам есть сам гений⁸.

В исследовательской литературе этот сюжет, как и философия техники Голосовкера, еще не получали должного внимания. В контексте стремительной индустриализации XX века, изобретения ядерного оружия и полета человека в космос философские положения Голосовкера звучат вызовом для своего времени.

«Вечные спутники»

В интеллектуальной судьбе Якова Эммануиловича большую роль сыграли два носителя высшего инстинкта: Ф. Гельдерлин и Ф. Ницше. Их произведения он переводил и комментировал. Голосовкер формулирует принцип перевода себя-в-авторе – артистическое перевоплощение, которое иногда заканчивается особой удачей: «конгениальностью автора и переводчика». Себя-в-авторе комментирует только философ, в своем анализе исходя из «первопринципов»: «Он знаток только той эссенции, которую сам изготавливает»⁹. Можно отметить его скорее отрицательное отношение к переводам «ученых-филологов», по его мнению, они умерщвляют «живую плоть оригинала».

Голосовкер перевел два произведения Гельдерлина: «Смерть Эмпедокла» и «Гиперион» и дал им свою интерпретацию. На основе конфликта «природа-культура» формулируется три диалектики: исцеление, жертва, преобразование. Голосовкер мог проецировать на себя интеллектуальный путь немецкого поэта. В архиве остались яркие фрагменты, в которых он обвиняет бюргерство в безумии Гельдерлина, из-за чего тот не успел создать «диалектику преобразования». Голосовкер пишет: «Диалектика преобразования не дана. Гельдерлин не успел: его духовно убило общество. “Меня поверг Аполлон”, – пишет поэт. Должен был бы написать: меня убила тупость моих сограждан»¹⁰. Примечательно, М. Хайдеггер цитирует это же письмо Гельдерлина, но дает ему иную интерпретацию. Данный сюжет более подробно рассмотрен в другой статье¹¹. Стоит полагать, что Голосовкер считал свою имагинативную философию продолжением незавершенного дела Гельдерлина. В этом ключе актуально общее влияние немецкого романтиз-

⁸ Голосовкер Я.Э. Интересное // Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 238.

⁹ Голосовкер Я.Э. Комментарий // Гельдерлин Ф. Смерть Эмпедокла, трагедия. М.; Л.: Academia, 1931. С. 113.

¹⁰ Там же. С. 127.

¹¹ Морозов Д.А. Два взгляда на поэзию Гельдерлина: М. Хайдеггер и Я.Э. Голосовкер // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 2. С. 97-111.

ма с его обращением к воображению, безумию, идеалу республики гениев и критике современности, а также бюргерской повседневности.

Как и Гельдердин, Ницше включен в список философов – представителей *imaginatio*. В письме Луначарскому Голосовкер претендует на подлинное знание Ницше, но посвященные ему теоретические работы не сохранились¹². В архивной заметке он утверждает, что философия Ницше еще не понята, а «ходячее представление о нем – сплошное недоразумение»: «Не образ Ницше, а анекдот о Ницше»¹³. Судьба перевода «Так говорил Заратустра» представляет особый интерес. Он не так известен, как перевод Антоновского, и был опубликован лишь в 90-е годы, то есть почти через шестьдесят лет после того, как был подготовлен. К примеру, в «Так говорил Заратустра» есть фрагмент «О потусторонниках». В версии Голосовкера он назван «Об иномирниках», для иллюстрации следует привести фрагмент:

«Впрямь, не в иномирия и искупительные капли крови, а в тело верят они всего крепче, и их собственное тело для них — их вещь в себе.

Но вещь болезненная для них тело: и охотно вырвались бы они из кожи вон. Потому прислушиваются они к проповедникам смерти и сами проповедуют об иномириях. [...]

Куда более честно и чисто говорит здоровое тело, совершенное и соразмерное: и говорит оно о смысле земли»¹⁴.

«Миф моей жизни» Голосовкера можно назвать аналогом работы Ницше «Ессе Ното. Как становятся сами собою», в которой он истолковывает себя через ряд произведений. В предисловии к переводу «Заратустры» А.В. Михайлов указывает, что Ницше был в авангарде мифотворческого движения. «Ядро» движения приходится на рубеж XIX–XX веков, а Голосовкер оказался в арьергарде и «как бы запаздывал»¹⁵. Однако Михайлов видит в этом ценность – мыслитель обеспечивает трансляцию данной традиции для современного читателя.

«Сказания о титанах»

Возможно, логика мифа – один из самых известных сюжетов в творчестве Голосовкера. Изучая исследовательскую литературу, создается впечатление

¹² Голосовкер Я.Э. Письма Я.П. Кошкина и Я.Э. Голосовкера главному редактору издательства «Academica» А.В. Луначарскому и заявления в правление этого издательства об издании их произведений. РГАЛИ ф. 279 оп. 1 ед. хр. 53.

¹³ Голосовкер Я.Э. Заметка о Ницше и списки произведений Ницше Фридриха и немецких писателей-романтиков, которые нужно переиздать. Перевод стихотворения Ницше «С высоких гор». РГАЛИ ф. 1303 оп. 1 ед. хр. 626.

¹⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Пер. с нем. Я.Э. Голосовкера. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 55-56.

¹⁵ Михайлов А.В. Несколько слов о книге Ницше // Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Пер. с нем. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 5.

чатление, будто миф был центральной темой его мысли. Однако важно понимать: на логике чудесного философ хотел продемонстрировать, как работает диалектическая логика имагинативного разума. Этой теме посвящена вторая часть «Имагинативного абсолюта» – «Логика античного мифа». В своих исследованиях я обосновываю ее связь с художественным произведением Голосовкера под названием «Сказания о титанах»¹⁶. Имагинативная философия реализуется в творчестве ее создателя.

Сказания написаны ритмической прозой. Впервые были опубликованы в издательстве детской литературы в 1955 году. Это одно из немногих произведений, которое Голосовкеру удалось опубликовать при жизни. В современной России «Сказания» неоднократно переиздавались. Наиболее красочные иллюстрации в исполнении В.С. Мыслицкого можно найти в книге 2017 года, подготовленной издательством «Вита Нова»¹⁷. [Приложение 1].

Большую ценность представляют примечания, комментарии и предисловие к произведению. Текст «Сказаний о титанах» актуализирует два оригинальных подхода, предложенных «одним мыслителем»: реконструкция утраченного с помощью воображения и новый культур-философский метод «кривой смысла». «Сказания» стоит рассматривать в качестве осуществления философии-как-искусства. Концепции Голосовкера свойственна «элладоцентричность». Одна из его оценок: «Ни у одного народа образы мифологии не отличаются такой конкретностью [...], как у древних эллинов»¹⁸. Он обращает свое воображение к ранним греческим мифам о титанах, от них остались лишь намеки и фрагментарные сведения.

Метаморфоза титанической образности находится в центре его размышлений. По мнению Голосовкера, греческая мифология была переработана «ревнителями Олимпийского пантеона». Поднимается проблема исторической судьбы побежденных (титанов) под углом зрения победителей (Олимпийцев). Былые эпические образы благих титанов заместились образами ужасающих чудовищ, которых уничтожают герои, постепенно очищая мир. Голосовкер движется в обратном направлении: из «осколков предания» вернуть титанам их первоначальный образ «в отблеске золотого века на земле до господства олимпийского пантеона»¹⁹.

Голосовкер утверждает, что все смыслообразы динамично живут в культуре, они не статичны. Через динамику раскрывается сущность имагинативного познания. Здесь предлагается настоящий культур-философский метод анализа, его возможности показаны на примере двух смыслообразов:

¹⁶ Голосовкер Я.Э. Сказания о титанах: Научн.-худож. Изд. М.: Высш. Шк., 1993.

¹⁷ Голосовкер Я.Э. Сказания о титанах. М.: Вита Нова, 2017.

¹⁸ Голосовкер Я.Э. Историческое предварение к эллинским мифам // Сказания о титанах: Научн.-худож. Изд. М.: Высш. Шк., 1993. С. 279.

¹⁹ Там же.

слепота и голод. Первый смыслообраз раскрывается через Эдипа, «трагедию слепоты». Впоследствии анализ Голосовкера стал довольно известным. Он выстраивает диалектику слепоты зрячести и зрячести слепоты, пронизывающую античный миф, через контраст единичных образов: Тиресий лишается зрения за то, что увидел нагую Афину Палладу, но получает дар провидения; Эдип лишает себя зрения – «слепота» взамен «слепоты духовной». Он вспоминает и миф о Финее-провидце, которого боги наказали ослеплением за помощь аргонавтам.

Яков Эммануилович анализирует смыслообраз «слепоты» через все возможные мифы, показывая его различные грани, пока «кривая смысла» не замыкается. Хотя в «Логике античного мифа» кривая смысла была объявлена исчерпанной, в «Сказаниях о титанах» Голосовкер как носитель *imaginatio* активно развивает ее. К примеру, фрагмент из его произведения, диалог кентавра Хирона и Феникса:

Многим кажется, что они зрячи. А у них только слепота зрячести. При всей своей зрячести они слепы. Не лучше ли тебе остаться слепым и познать, как слепой провидец Тиресий, зрячесть слепоты? Многие слепые более зрячи, чем не слепые.

Ответил Феникс:

Я хочу иметь свои глаза, Хирон, а не глаза богов, подателей прозрения. По мне лучше своя слепота зрячести, чем чужая зрячесть слепоты²⁰.

Такая художественная реконструкция на материале греческих мифов о титанах практикуется Голосовкером, живущим в XX веке. На основе сказания о кентавре Хироне, другого «вечного спутника», можно провести интеллектуальный эксперимент и применить метод «кривой смысла» к творчеству ее создателя. Такие смыслообразы как «безумие», «дерзость» и «бессмертие» динамически раскрываются в его произведении. Тема символического бессмертия в культуре ключевая для имажинативной философии. Таким образом, я интерпретирую «Сказания о титанах» не как произведение для школьников старших классов, а часть проекта Голосовкера, что соответствует его замыслу и концепции философии-как-искусства. Мыслитель пытался опубликовать авторский сборник «На античные темы». Основная идея похожа на «Сказания о титанах», но осуществляется в поэтической форме. Книга вызвала критику редакторов за «несоответствие уровню достижений советской поэзии»²¹, и она не была опубликована.

Необходимо отметить, что работа над сборниками античной поэзии стала важной частью жизни Голосовкера. В своих мемуарах А.А. Тахо-Годи

²⁰ Голосовкер Я.Э. Сказания о титанах: Научн.-худож. Изд. М.: Высш. Шк., 1993. С. 146.

²¹ Голосовкер Я.Э. «На античные темы». Сказки, поэмы. (Отклонено). Рецензенты: Лейтес А.М., Резник О.С. РГАЛИ ф.1234 оп.18 ед. хр.1490. Л. 2.

высоко оценивает подготовленную им книгу «Лирика древней Эллады в переводах русских поэтов», изданную в 1935 году²². Голосовкер неоднократно повторяет идею об «оживлении» или актуализации античности (эпохи расцвета воображения). Влияние имагинативной концепции обнаруживается даже в примечаниях к составленным им сборникам античной поэзии, которую он и сам активно переводил. Яков Эммануилович продолжительное время готовил масштабную «Антологию античной лирики», однако из-за конфликта с «Гослитиздатом» ее публикация уже в российском издательстве «Водолей Publishers» состоялась лишь через пятьдесят лет после смерти составителя. [Приложение 2. Сборники античной поэзии].

«Сожженный роман»

История текста «Запись неистребимая» и его перерождение в «Сожженном романе», возможно, один из самых интересных эпизодов в интеллектуальной истории, если учитывать гибель архива Голосовкера. Первые «Сожженный роман» был опубликован в 1991 году в журнале «Дружба народов», подготовкой текста со столь сложной историей занималась Н.В. Брагинская²³. Роман переведен на несколько языков. [Приложение 3. Обложка «Сожженного романа»].

Предлагаю интерпретировать роман Голосовкера в качестве его критики современности²⁴. Тема кризиса, противопоставление культуры и цивилизации характерны для начала XX века, однако философия культуры и художественное осмысление Голосовкера оригинальны. «Психейный дом» или «Юродом», обитателями которого являются герои романа (поэты, философы, писатели), становится местом сбора «духовидцев». В «описываемые годы» (эпоха НЭПа) слово «дух» являлось не «совсем приличным словом». Понятие «дух» становится неприличным из-за усиления низших инстинктов и *ratio*, идущего вместе с технической цивилизацией.

Центральный персонаж романа – автор таинственной рукописи, которая впоследствии получила название «Запись Неистребимая». Голосовкер использует рамочную структуру в романе – текст в тексте. Впоследствии названный персонаж исчез из психейного дома. У него было расщепление личности на две: Орам и Исус. Ключевой философский сюжет связан с тем, как обитатели психейного дома восстанавливали рукопись романа, после того как очередной «житель» в порыве безумия решил ее уничтожить. В догадках, почему он это сделал, прослеживается размышления самого Голо-

²² Тахо-Годи А.А. Жизнь и судьба: Воспоминания. 2-е изд., доп. и испр. М.: Библио ТВ, 2023. С. 567.

²³ Брагинская Н.В. Пепел и алмаз // Дружба народов. 1991. № 6. С. 129-135.

²⁴ Морозов Д.А. Кризис культуры в «Сожженном романе» Я.Э. Голосовкера // Диалог со временем. 2023. № 84. С. 329-341.

совкера о том, почему обезумевший художник сжег его рукописи в 1937 году. Отношение к рукописи исчезнувшего автора среди жителей психейного еще до катастрофы сложилось почти сакральное.

Имагинативная гносеология Голосовкера выражена в одном предложении: «Пусть само воображение выведет их к истине, если не только в мире, но и в голове поэта-творца существуют законы, по которым воображение создает и творит»²⁵. Здесь постулируется существование особой диалектической логики воображения, у которой есть свои законы. Она разрабатывается в философском трактате «Имагинативный абсолют». Следуя этим законам, юродомовцы могут воссоздать то, что было сотворено другим носителем высшего инстинкта культуры.

Персонаж по имени Иисус в четырех эпизодах «Записи неистребимой», восстановленной специальной редакцией юродомовцев, выступает в качестве смыслообраза культуры, конкретного воплощения культуримагинации «добра» и «совершенства». Этот смыслообраз живет в культуре даже в эпоху НЭПа. В четырех описанных эпизодах встречи Иисуса с жителями Москвы подчеркивается его неуместность. Иисус как смыслообраз оказывается ненужным в эпоху кризиса, когда само моральное измерение имагинативной реальности замещается низшими инстинктами природно-временной действительности (жители Москвы одержимы ими) и отвлеченными идеями *ratio* («истребители» живой любви руководствуются «знанием-от-ума»).

Следует упомянуть статью Мариэтты Чудаковой, в которой она осуществляет напрашивающееся сопоставление Иисуса Голосовкера и Иешуа Булгакова²⁶. Эта тема – еще одна грань истории создания загадочного «Сожженного романа». Заданный Достоевским (а точнее «автором» поэмы – Иваном Карамазовым) принцип «ослабления божественного» также используется в поэме Блока «Двенадцать» и в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита». «Сожженный роман» встраивается в движение образа неканонического, ослабленного и молчаливого Христа по «кривой смысла». В данном случае культур-философский метод Голосовкера применим к литературному материалу. Иисус Достоевского, Иешуа Булгакова и Иисус Голосовкера встают в один ряд. В трех произведениях используется рамочная структура, а внутритекстовых авторов (Ивана Карамазова, Мастера и Орама-Иисуса) объединяет смыслообраз безумия.

На материале своей эпохи с помощью философии-как-искусства Голосовкер показывает, как работает метаморфоза образа, описанная им в «Предварении к эллинским мифам». Согласно тексту «Сожженного романа», в Москве начали появляться слухи о том, что по кремлевской стене по

²⁵ Голосовкер Я.Э. Сожженный роман // Дружба народов. 1991, № 7. С. 104.

²⁶ Чудакова М.О. Иисус и Иешуа // Дружба народов. 1991. №7. С. 135-141.

ночам гуляет «Сам» (дух Ленина, уже «проникший в сознание»²⁷). В одну из пасхальных ночей часовые видят на стене «человека-в-белом», то есть вышедшего из «Психейного дома» Иисуса. Закатное солнце освещает Иисуса, в результате возникает особый эффект: «На стене стоял *Красный Иисус*»²⁸. Он поднимает руки: «Казалось, что не закат, а эти истерзанные ладони заливают кровью Кремль»²⁹. Переводчица романа на немецкий язык Л. Дебюзер усиливает драматический финал и заявляет, что идеи Великого Инквизитора из поэмы Ивана Карамазова начинают овладевать сердцами людей³⁰. Голосовкер критически относится к историческому христианству, но приход советской «цивилизации-государства» предстает в его произведении настоящей катастрофой, подавлением *imaginatio*.

Заключение

Итак, имагинативный проект Голосовкера в его целостности предстает не только философской концепцией, но ярким примером ее осуществления в творческой деятельности автора. Это реализация философии-как-искусства. Такой синтез филологии, философии, литературоведения и художественного творчества задает междисциплинарную рамку. Его концепция транслируется и реализуется не только в «Сожженном романе», «Сказаниях о титанах» и комментариях к наследию Гельдерлина и Ницше, но даже в примечаниях к составленным им сборникам античной поэзии. В финале трактата «Интересное» Голосовкер высказывает надежду на «продолжателей среди тех, кто проникнет в мое понимание философии-как-искусства – но искусства особого»³¹.

Литература

Айхенвальд Ю.А. Стихи и поэмы разных лет. М.: Мемориал, 1994.

Брагинская Н.В. Пепел и алмаз // Дружба народов. 1991. № 6. С. 129-135.

Голосовкер Я.Э. «На античные темы». Сказки, поэмы. (Отклонено). Рецензенты: Лейтес А.М., Резник О.С. РГАЛИ ф.1234 оп.18 ед. хр.1490. Л.

Голосовкер Я.Э. Заметка о Ницше и списки произведений Ницше Фридриха и немецких писателей-романтиков, которые нужно переиздать. Перевод стихотворения Ницше «С высоких гор». РГАЛИ ф. 1303 оп. 1 ед. хр. 626.

²⁷ Голосовкер Я.Э. Сожженный роман. С. 127.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Debüser L. Die Aufersehung von Golossovkers verbranntem Manuscript // Jesus verläßt Moskau: ein verbranntner Roman / Jakow Golosovker. Berlin: Verl. Volk und Welt, 1992. S. 133.

³¹ Голосовкер Я.Э. Интересное. С. 268.

Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010.

Голосовкер Я.Э. Комментарий // Гельдерлин Ф. Смерть Эмпедокла, трагедия. М; Л.: Academia, 1931. С. 113-134.

Голосовкер Я.Э. Письма Я.П. Кошкина и Я.Э. Голосовкера главному редактору издательства «Academia» А.В. Луначарскому и заявления в правление этого издательства об издании их произведений. РГАЛИ ф. 279 оп. 1 ед. хр. 53.

Голосовкер Я.Э. Сказания о титанах. М.: Вита Нова, 2017.

Голосовкер Я.Э. Сказания о титанах: Научн.-худож. Изд. М.: Высш. шк., 1993.

Голосовкер Я.Э. Сожженный роман // Дружба народов. 1991. № 7. С. 96-142.

Михайлов А.В. Несколько слов о книге Ницше // Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Пер. с нем. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 3-29.

Морозов Д.А. «Сказания о титанах» как реализация философского проекта Я.Э. Голосовкера // Вопросы философии. 2023. № 5. С. 151-161.

Морозов Д.А. Два взгляда на поэзию Гельдерлина: М. Хайдеггер и Я.Э. Голосовкер // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 2. С. 97-111.

Морозов Д.А. Кризис культуры в «Сожженном романе» Я.Э. Голосовкера // Диалог со временем. 2023. № 84. С. 329-341.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Пер. с нем. Я. Э Голосовкера. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994.

Тахо-Годи А.А. Жизнь и судьба: Воспоминания. 2-е изд., доп. и испр. М.: Библио ТВ, 2023.

Чудакова М.О. Иисус и Иешуа // Дружба народов. 1991. №7. С. 135-141.

Debüser L. Die Aufersehung von Golossowkers verbranntem Manuscript // Jesus verläßt Moskau: ein verbranntner Roman / Jakob Golosovker. Berlin: Verl. Volk und Welt, 1992. S. 111-135.

References

Aykhenval'd Yu.A. *Stikhi i poemu raznykh let* [Poems and Verses from Various Years]. Moscow: Memorial Publ., 1994 (in Russian).

Braginskaya N.V. *Pepel ialmaz* [Ashes and Diamond]. *Druzhba narodov*. 1991. N. 6. P. 129–135 (in Russian).

Chudakova M.O. *Iisus i Ieshua* [Jesus and Yeshua]. *Druzhba narodov*. 1991. N. 7. P. 135–141. (In Russian).

Golosovker Ya.E. “*Na antichnye temy*”. *Skazki, poemu* [“On Ancient Themes”. Fairy Tales, Poems] (Rejected), ed. by Leytes A.M., Reznik O.S. RГАЛИ, f. 1234, inv. 18, unit stored. 1490 (in Russian).

Golosovker Ya.E. *Izbrannoe. Logika mifa* [Selected Works. The Logic of Myth]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2010 (in Russian).

Golosovker Ya.E. Kommentariy [Commentary], in: Hölderlin F. *Smert' Empedokla, tragediya* [The Death of Empedocles, a Tragedy]. Moscow; Leningrad: Academia Publ., 1931. P. 113–134 (in Russian).

Golosovker Ya.E. *Pis'ma Ya.P. Koshkina i Ya.E. Golosovkera glavnomu redaktoru izdatel'stva "Academia" A.V. Lunacharskomu i zayavleniya v pravlenie etogo izdatel'stva ob izdanii ikh proizvedeniy* [Letters from Ya.P. Koshkin and Ya.E. Golosovker to the Chief Editor of the "Academia" Publishing House A.V. Lunacharsky and Statements to the Board of the Publishing House Regarding the Publication of Their Works]. RGALI, f. 279, inv. 1, unit stored. 53 (in Russian).

Golosovker Ya.E. *Skazaniya o titanakh* [The Tales of the Titans], Scientific and Artistic Edition. Moscow: Vysshaya Shkola Publ., 1993 (in Russian).

Golosovker Ya.E. *Skazaniya o titanakh* [The Tales of the Titans]. Moscow: Vita Nova Publ, 2017 (in Russian).

Golosovker Ya.E. *Sozhzhenny roman* [The Burned Novel]. *Druzhba narodov*. 1991. N. 7. P. 96–142 (in Russian).

Golosovker Ya.E. *Zametka o Nitsshe i spiski proizvedeniy Nitsshe Fridrikha i nemetskikh pisateley-romantikov, kotorye nuzhno pereizdat'*. *Perevod stikhotvoreniya Nitsshe "S vysokikh gor"* [Note on Nietzsche and Lists of Works by Friedrich Nietzsche and German Romantic Writers to Be Reprinted. Translation of Nietzsche's Poem "From High Mountains"]. RGALI, f. 1303, inv. 1, unit stored. 626 (in Russian).

Debüser L. Die Aufersehung von Golosowkers verbranntem Manuscript // Jesus verläßt Moskau: ein verbranntner Roman / Jakow Golosovker. Berlin: Verl. Volk und Welt, 1992. S. 111–135.

Mikhailov A.V. *Neskol'ko slov o knige Nitsshe* [A Few Words about Nietzsche's Book], in Nietzsche F. *Tak govoril Zarathustra* [Thus Spoke Zarathustra], trans. from German. Moscow: Progress Publishing Group Publ., 1994. P. 3–29 (in Russian).

Morozov D.A. "Skazaniya o titanakh" kak realizatsiya filosofskogo proekta Ya.E. Golosovkera ["The Tales of the Titans" as the Realization of Ya.E. Golosovker's Philosophical Project]. *Voprosy filosofii*. 2023. N. 5. P. 151–161 (in Russian).

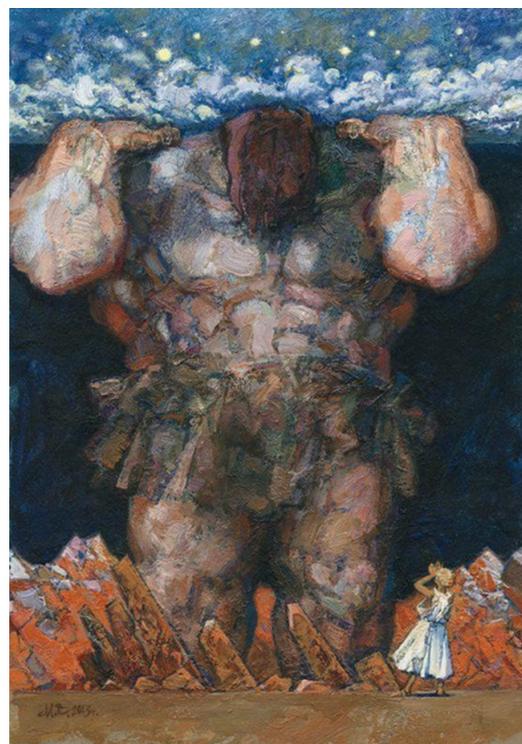
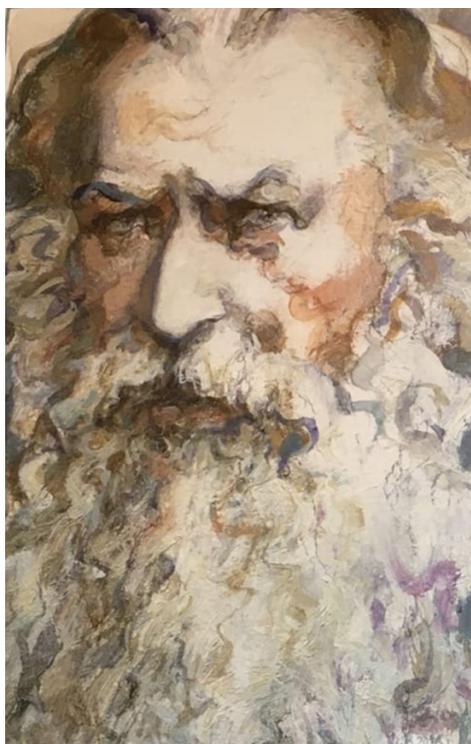
Morozov D.A. Dva vzglyada na poeziyu Gel'derlina: M. Khaydegger i Ya.E. Golosovker [Two Views on Hölderlin's Poetry: M. Heidegger and Ya.E. Golosovker]. *Filosofskiy zhurnal*. 2020. Vol. 13. N. 2. P. 97–111 (in Russian).

Morozov D.A. Krizis kul'tury v "Sozhzhennom romane" Ya.E. Golosovkera" [The Crisis of Culture in Ya. E. Golosovker's "The Burned Novel"]. *Dialog so vremenem*. 2023. N. 84. P. 329–341 (in Russian).

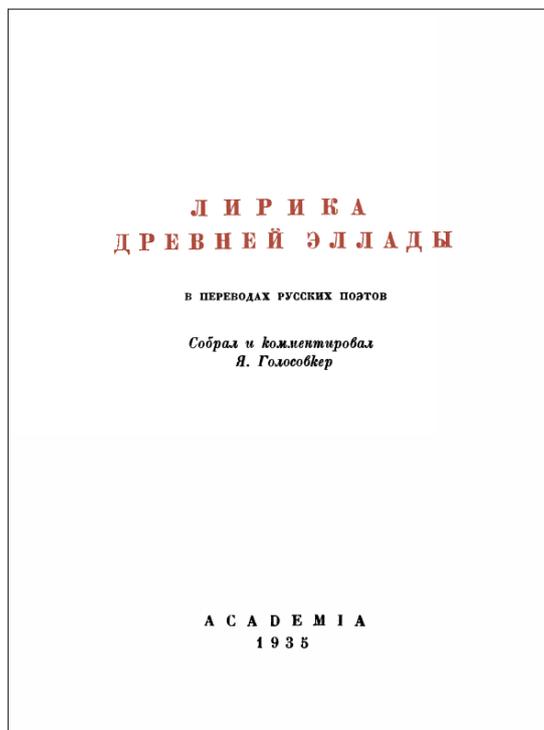
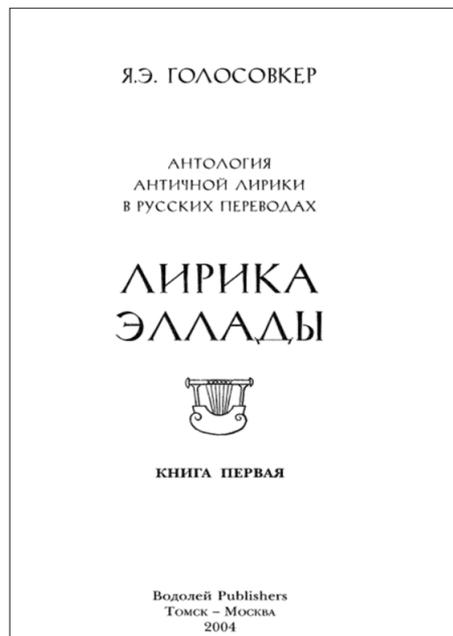
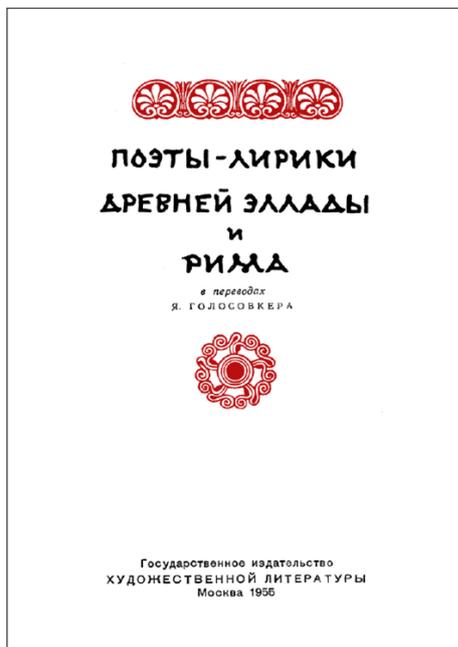
Nietzsche F. *Tak govoril Zarathustra* [Thus Spoke Zarathustra], trans. by Ya.E. Golosovker. Moscow: Progress Publishing Group Publ., 1994 (in Russian).

Taho-Godi A.A. *Zhizn' i sud'ba: Vospominaniya* [Life and Fate: Memoirs], 2nd ed., rev. and exp. Moscow: Biblio TV, 2023 (in Russian).

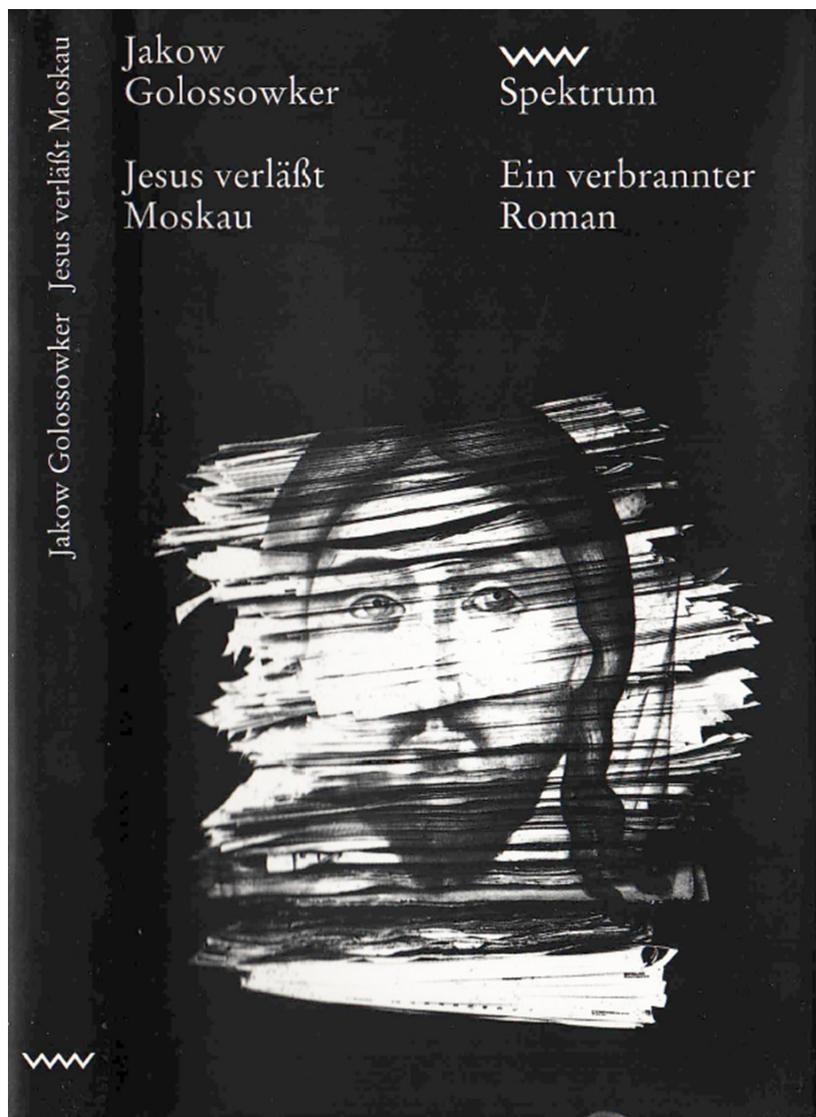
Приложение 1. Иллюстрации В.С. Мыслицкого



Приложение 2. Сборники античной поэзии



Приложение 3. Обложка «Сожженного романа»



“Philosophy-as-Art” in the Understanding of Ya.E. Golosovker

Daniil Morozov, PhD in Philosophy, Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), dmorozov@hse.ru

The article is devoted to the intellectual legacy of Ya.E. Golosovker (1890–1967), specifically his concept of “philosophy-as-art”. Golosovker contrasts imagination (*imaginatio*) with formal reason (*ratio*), critiques technocratic civilization, and defends the creative potential of philosophy and art. The article analyzes Golosovker’s key works, including his literary pieces “Tales of the Titans” and “The Burned Novel”, as well as his translations and interpretations of works by F. Hölderlin and F. Nietzsche. The author emphasizes the interdisciplinary nature of Golosovker’s legacy, as he implemented his philosophical concept in his own creative works. The article is largely review-based and summarizes the author’s previous research on Golosovker’s project of imaginative philosophy.

Keywords: Golosovker, imagination, art, philosophy, myth

For citation: Morozov D.A. (2025) “Philosophy-as-Art” in the Understanding of Ya.E. Golosovker // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 3. P. 10-26.

Date of receipt: 10.02.2025.

Полюс активности и полюс пассивности в экзистенциальной рефлексии о технике в русской философии: Николай Бердяев и Владимир Бибихин¹

Илья Павлов, кандидат философских наук, доцент, младший научный сотрудник, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), elijahpavloff@yandex.ru

В статье рассматривается экзистенциальная рефлексия о технике в русской философии на материале концепций Н.А. Бердяева и В.В. Бибихина. Показано, что названные концепции представляют собой полюс активности и полюс пассивности в вопросе о технике соответственно: если Бердяев критикует подавленность человека техникой, призывает нас к агентному и субъектному отношению к технике, то объектом критики Бибихина становится «империализм человека» и активизм. Позиции Бердяева и Бибихина анализируются в широком контексте проблемы научно-технической цивилизации и модерна в целом, а также специфических черт рефлексии о технике в истории русской мысли. Демонстрируется, что, несмотря на существенные различия, и Бердяев, и Бибихин в равной мере критикуют отчужденные способы восприятия человеком своих отношений с миром, хотя и трактуют источники этого отчуждения по-разному, что объясняется различием онтологических оснований философских концепций двух мыслителей.

Ключевые слова: философия техники, история русской философии, экзистенциальная философия, техническая цивилизация, Николай Бердяев, Владимир Бибихин

Для цитирования: Павлов И.И. Полюс активности и полюс пассивности в экзистенциальной рефлексии о технике в русской философии: Николай Бердяев и Владимир Бибихин // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 3. С. 27-43.

Дата поступления: 15.02.2025.

¹Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 23-28-00273 «Рефлексия о технике в русской философии культуры XX-XXI веков как ответ на антропологический кризис и технократический императив современности».

Введение

Когда мы обращаемся к проблемному полю философии техники, то обнаруживаем, что важное место в нем занимает экзистенциальная рефлексия о технике. Каким образом техническое развитие и распространение технической цивилизации влияет на нас, на наше взаимодействие с миром, на наши способы понимать, кто мы такие, на выстраивание отношений с миром и самими собой? С какими экзистенциальными возможностями человека связана техника, закрывает ли она какие-либо возможности и открывает ли новые? Подобными вопросами задавались не только классики философии техники; эти вопросы и сегодня не теряют своей актуальности – уже в новых условиях. Так, например, К. Келли, обрисовывая перспективы развития искусственного интеллекта и замены ряда человеческих профессий деятельностью ИИ, подчеркивает, что таким образом ИИ подталкивает человека к тому, чтобы заниматься вопросами, которые не может решить ИИ, – в частности, осмыслением того, что же такое «человек», если традиционные определения – например, как рационального существа – больше не позволяют отличить его от машины².

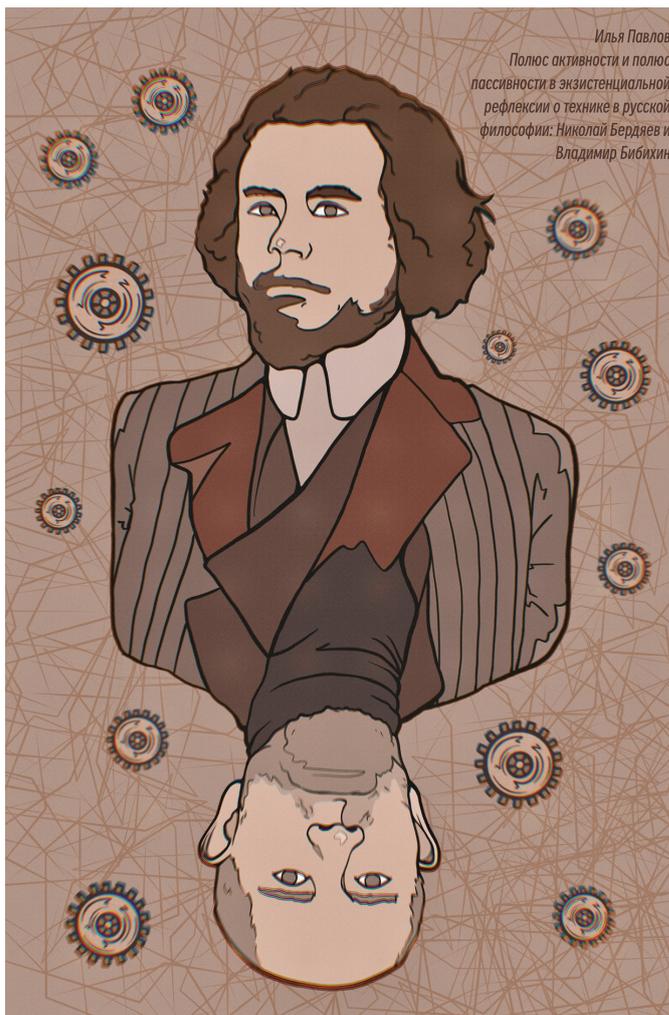
При этом хочется подчеркнуть: обращаясь к экзистенциальному аспекту философии техники, я не утверждаю, что к нему все сводится. Разумеется, есть и другие измерения философии техники (например, этика, сталкивающаяся с необходимостью решать новые проблемы в ситуации распространения искусственного интеллекта); более того, для осмысления техники важны не только философские подходы, но и, например, таковые социологии, эмпирической психологии, политологии, экономики и др. Эти подходы связаны с разными уровнями феномена техники. Тем не менее, экзистенциальный ракурс рассмотрения крайне важен – как и в целом в нашей сложной действительности важно ее экзистенциальное измерение.

Критическая рефлексия о технической цивилизации и, в целом, о проекте модерна представляет значимую часть русской философской традиции³. При этом, как показывает Т.Ю. Сидорина, русские философы, как правило, призывали не к отказу от науки и техники, а к альтернативному пути развития, не противопоставляющему техническое и поэтическое; этот путь Т.Ю. Сидорина обозначает формулой «прогресс, который мы потеряли»⁴. Чтобы понять характерные черты рефлексии о технике в русской

² Келли К. Неизбежно. 12 технологических трендов, которые определяют наше будущее / Пер. с англ. Ю. Константиновой и Т. Мамедовой. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2017. С. 63-64.

³ См. напр.: Соловьев А.П. Образы секуляризации в русской религиозной философии второй половины XIX века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 108-126.

⁴ Сидорина Т.Ю. Прогресс, который мы потеряли: о выборе альтернативных путей социального развития и противостоянии технической экспансии в русской философии XIX–



Автор рисунка – Анастасия Сухарева¹⁰

традиции, отметим чувствительность многих русских философов к теме природы, к ответственности человека перед растениями и животными, к недопустимости превозношения над ними – призыв к чему мы видим, в частности, в словах старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» Ф.М. Достоевского и комментариях к ним В.В. Розанова⁵. Примеры экологически чувствительной философии, помимо хрестоматийного случая русского космизма⁶, а также философии Н.Н. Стрехова⁷, мы можем, как показывают исследователи, выделить в работах Д.М. Велланского⁸, М.М. Пришвина⁹ и др. В этом контексте нельзя забывать и об экологически ориентированной теологии Т.М. Гори-

чевой¹¹. Данные направления можно отнести к романтической ветви философии, характеризующейся критикой модерна, обращением к темам жи-

XXI вв. // Вестник РГГУ. Серия «Социология. Философия. Искусствоведение». 2023. № 4, ч. 2. С. 235-245.

⁵ Розанов В.В. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 11-21.

⁶ Русский космизм: антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенов и А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

⁷ Стрехов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872.

⁸ Щедрина И.О. Экология современной медицины: предвосхищающие идеи Д. Велланского // IV конгресс Русского общества истории и философии науки «Наука, технологии и ценности в неустойчивом мире». М.: Русское общество истории и философии науки, 2024. С. 175-179.

⁹ Кнорре Е.Ю. Философия земли М.М. Пришвина в контексте экотеологии // Крестьяноведение. 2024. Т. 9. № 3. С. 73-91.

¹⁰ На иллюстрации изображены противопоставленные, но соединенные друг с другом портреты Бибихина и Бердяева, олицетворяющие два полюса экзистенциальной рефлексии в русской философии. Геометрический фон с изображениями шестеренок обозначает поле исследования мыслителей – философию техники.

¹¹ Горичева Т. Блажен иже и скоты милует. Люблина: Logos, 2000.

вой природы и, одновременно, уникальности человеческого «Я»¹² – что не означает «устаревшими» подобной философии, особенно в свете интереса современной мысли к разного рода «темным онтологиям» и вообще теме «темного»¹³.

При этом необходимо подчеркнуть, что все же в отечественной философской традиции мы можем встретить подчас противоречащие друг другу позиции по вопросу о технике. В самом общем виде эти позиции можно обозначить как полюса активности и пассивности – полюса, характерные и для западной философии техники, и в целом связанные с маятниковыми колебаниями между модернизационными и контрмодернизационными тенденциями в интеллектуальной истории¹⁴. В этой статье я проиллюстрирую данные полюса фигурами Н.А. Бердяева и В.В. Библихина. Обрисовав взгляд каждого из них на экзистенциальное измерение техники, я затем покажу, что подходы философов не настолько противоречат друг другу, как это может показаться на первый взгляд.

Сопоставляя взгляды Бердяева и Библихина в контексте экзистенциальной рефлексии о технике, необходимо для начала уточнить, что сам Библихин не называл себя экзистенциалистом, не использовал термины «экзистенциальный», «экзистенция», не ставил задачи разрабатывать эксплицитно экзистенциальную философию (в отличие от Бердяева). Тем не менее, по сути философия Библихина представляет собой анализ экзистенциальных структур нашего существования, экзистенциальную аналитику – что видно уже по началу курса «Мир»¹⁵, – но в смысле не Ж.-П. Сартра, а М. Хайдеггера (который, в отличие от Сартра, также не называл себя экзистенциалистом): Библихин осуществлял анализ структур человеческого существования как связанных с герменевтикой бытия и мира, ориентируясь на герменевтический круг понимания себя и понимания мира в *Dasein* как бытия-в-мире¹⁶. В философии техники Библихин наследовал Хайдеггеру, и в статье «Философия и техника» анализировал не технику как изобретения, а технику как экзистенциал, – отсюда неожиданные темы о школе мысли и другие темы, связанные, на первый взгляд, не с техникой в конвенциональном смысле. Так, если сравнивать позиции русских мыслителей с западной философией, то Бердяев – философ сартрианского типа¹⁷ и исходит из субъ-

¹² В рамках социальной теории эта ветвь философии может быть описана как компенсация модерна. См.: Соловьев А.П. Русская религиозная философия XIX – первой половины XX вв. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 118-134.

¹³ См., в частности, номера 3 и 4 журнала «Логос» за 2019 г.

¹⁴ Михайловский А.В. Маятник модерна: дискуссии о технике в Германии. М.: Академический проект, 2024.

¹⁵ Библихин В.В. Мир. Томск: Водолей, 1995.

¹⁶ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997.

¹⁷ Если говорить не о религиозной позиции, а о том, исходит ли автор из субъекта или из

екта; то, что Бердяев, в отличие от атеиста Сартра, религиозен, не должно обманывать: само христианство Бердяев осмысляет так, чтобы оно не попадало под то направление критики, пример которой мы видим у Сартра¹⁸. Конечно, речь здесь идет не о влиянии Сартра (Бердяев сформулировал основания своей философии до выхода основных трудов Сартра и независимо от него), а о том, что они оба развивают логику экзистенциальной свободы, которая как возможность существовала в культуре и обществе независимо от их концепций. Бибахин же, очевидно, относится к типу хайдеггерианскому, отталкивающемуся от критики примата субъекта и осмысляющему человека как «пастуха бытия»¹⁹, т. е. исходящему из бытия и мира; в случае Бибахина и Хайдеггера налицо прямое влияние.

Полюс активности: Николай Бердяев

Ключевым для реконструкции рефлексии Бердяева о технике является небольшая статья 1933 г. «Человек и машина»²⁰, которую, тем не менее, необходимо прочитывать в контексте философии Бердяева в целом. В этой работе Бердяев вводит различие организма и организации: организация, в отличие от организма, зависит от планирующей воли организатора – но в организации есть инерция, которая может поработать организатора. Биология же и теория эволюции в конце концов исходят из принципа организма. Главный смысл технической эпохи, по Бердяеву, – переход от органической жизни к организованной, от растительности – к конструктивности. Но изобретенная духом техника сама хочет сделать человека машиной.

Бердяев подчеркивает, что и раньше человеком создавались новые реальности – в искусстве; но техника не символизирует другие миры, «в ней реальность дана тут, непосредственно»²¹. Это влияет и на искусство, например, театр вытесняется кинематографом. Действительность, открываемая техникой, – не духовная, а сверхфизическая. По Бердяеву, через технику создается новый космос, поскольку наряду с органическими телами возникают тела нового рода – организованные тела, отличные и от неорганической, и от органической природы. Говоря об этом, Бердяев эксплицитно ставит задачу рассмотрения техники в экзистенциальной философии, подчеркивая, что недостаточно осмыслять технику из философии социальной. В рамках экзистенциальной критики техники Бердяев негативно характе-

бытия.

¹⁸ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Под ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 319-344.

¹⁹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибахина. М.: Республика, 1993. С. 192-220.

²⁰ Бердяев Н.А. Человек и машина // Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство, Лига, 1994. С. 499-523.

²¹ Там же. С. 507.

ризует технизацию духа и разума, особенно эсхатологию техники и экономики в современном ему СССР.

Смысл техники, по Бердяеву, заключается в том, что она заканчивает период, когда человек определял себя через природу как мать, пассивно; наступает активная эпоха. Для этой эпохи характерно понимание Земли как планеты, отказ от античного и средневекового космоса; данный пересмотр начался у Коперника; человек потерял опору в традиционном космосе и перенес точку опоры в субъект, в «Я». Техника с одной стороны несет комфорт и размягчает, но с другой – требует бесстрашия: в техническую эпоху человек управляет землей и пространством-временем, он, по Бердяеву, возмужал и не нуждается в защите матери. Техника умеет управлять массами, так что все делается мировым, массовым. Есть, подчеркивает Бердяев, демократизм техники.

В связи с этим Бердяев радикально размежевывается с исключительно негативной оценкой научно-технического прогресса. Критически философ говорит о настроениях тех, кто вздыхает о прошлом мире: в последнем было угнетение, рабство, о чем, по Бердяеву, нельзя забывать. При этом, подчеркивает Бердяев, в памяти мы идеализируем прошлое, т. е. любим вечное прошлое, идеализированное в творческом акте; возврата же к действительному прошлому нет, и нам надо идти дальше: «Эпоха неслыханной власти техники над человеческой душой кончится, но кончится она не отрицанием техники, а подчинением ее духу»²². Будущее, говорит Бердяев, сложно, и будут реакции против техники, но от техники люди не откажутся; будет, считает Бердяев, и какая-то связь с землей (это замечание показывает, что Бердяев учитывает существование в обществе тех тенденций, которые условно можно отнести к романтической, компенсирующей модерн ветви).

При этом Бердяев, конечно, много говорит и об опасности техники. Он, однако, подчеркивает: в первую очередь опасна техника не для духа, а для души, сердца, эмоциональности, т. е. гуманизма и человечности именно в этом плане. Силы техники могут быть направлены по-разному, возможно их тираническое употребление – поэтому техника требует нравственного, духовного аспекта, взывает к новому героизму; человек может быть поработан и уничтожен силой техники. Бердяев предлагает нам представить антиутопию: есть силы, позволяющие человеку господствовать над миром, но он сам сначала становится машиной, а потом и вовсе оказывается уничтожен как вид. Так, вопрос о применении техники оказывается вопросом жизни и смерти. Избежит ли человек тяжелой участи, зависит от силы духа; но человеческий дух, по Бердяеву, сможет справиться, только если не потеряет связи с Богом.

²² Бердяев Н.А. Человек и машина // Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство, Лига, 1994. С. 513.

Под влиянием техники, по Бердяеву, меняется и тип религиозности – к лучшему:

В техническую, машинную эпоху ослабевают и делается все более и более затруднительным наследственный, привычный, бытовой, социально обусловленный тип религиозности. Религиозный субъект меняется, он чувствует себя менее связанным с традиционными формами, с растительно-органическим бытием. Религиозная жизнь в техническо-машинную эпоху требует более напряженной духовности, христианство делается более внутренним и духовным, более свободным от социальных внушений. Это неизбежный процесс. Религиозная жизнь делается более личной, более выстраданной, т. е. определяется духовно²³.

Но есть и негативное влияние техники на религиозную жизнь, связанное с тем, что техника меняет восприятие времени: мгновения сменяют друг друга, время понимается как движение к следующему мгновению, нарастает скорость – так что в итоге времени не остается. Новое понимание и чувство времени затрудняет восприятие вечности. Это, по Бердяеву, отнюдь не значит, что прошлое ближе к вечности, поскольку «как и в прошлом, и в будущем, и во все времена, возможен выход в вечность, в самоценное, наполненное мгновение»²⁴, возможно созерцание вечности, Бога, истины, красоты. Человек имеет активное призвание, в чем Бердяев видит правду актуализма. Но человек способен и к созерцанию, в котором есть элемент, определяющий «я» человека и связанный с творчеством: «В самом созерцании, т. е. в отношении человека к Богу, есть творчество»²⁵.

Личности трудно удержаться в технической цивилизации. Бердяев пишет:

Личность во всем противоположна машине. Она прежде всего есть единство в многообразии и целостность, она из себя полагает свою цель, она не согласна быть превращена в часть, в средство и орудие. Но техническая цивилизация, но технизированное и машинизированное общество хотят, чтобы человек был их частью, их средством и орудием, они все делают, чтобы человек перестал быть личностью²⁶.

По Бердяеву, нам предстоит борьба между личностью и техникой. Для ограничения же техники, по Бердяеву, требуется восстановление иерархии ценностей – но не в смысле возврата к старой жизни. Должен, говорит Бердяев, появиться новый человек – но не человек машины, что было бы истреблением человека, заменой его другим существом, поскольку человек,

²³ Бердяев Н.А. Человек и машина // *Философия творчества, культуры и искусства*. М.: Искусство, Лига, 1994. С. 516.

²⁴ Там же. С. 517.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 517-518.

оторванный от вечности, перестанет быть человеком. Вопрос, по Бердяеву, заключается в том, быть или не быть человеку – не старому человеку, а человеку вообще.

Завершает свой текст Бердяев развернутыми размышлениями о философии Н.Ф. Федорова²⁷. В проекте Федорова Бердяева привлекает соединение использования техники с христианством. Бердяев говорит об актуальности Федорова, критикуя пассивное понимание апокалипсиса; его, комментирует Федорова Бердяев, можно избежать, если преодолеть разделение теоретического и практического разума, создать царство любви и правды. Таким образом, нельзя говорить, что в связанных с техникой проблемах виновата машина, что она унижает человека.

Идеи Бердяева из «Человека и машины» становятся лучше понятны в контексте философского проекта русского мыслителя в целом. Наиболее непосредственно с общей философией Бердяева связаны те фрагменты из «Человека и машины», где философ касается религиозной темы. Так, соединение религии с апологией человеческой активности²⁸, человеческого творчества было характерно для философии Бердяева на протяжении всего творческого пути мыслителя – от участия в дискуссиях о «новом религиозном сознании» до позднего периода. Бердяев выступал против понимания христианства как культа подавленности человека своей греховностью и Богом, когда Тот понимается как внешняя человеку сила и власть, требующая подчинения под угрозой вечных мук, а не как абсолютное Добро и Любовь. То, что Бердяев критиковал, он называл «трансцендентизмом» и видел трансцендентизм как в понимании Бога как подчиняющей человека извне силы, так и в подавленности человека внешним миром – «природой» как объектом естественных наук и социальными процессами. При этом Бердяев видел опасность в атеистических формах человеческой эмансипации, также рискующих сорваться в культ силы и могущества, в новую тиранию. Для Бердяева, как и для автора понятия «новое религиозное сознание» Д.С. Мережковского, было важно соединение христианства с достижениями современности, критика «исторического христианства»²⁹. В этом оба автора продолжали идеи В.С. Соловьева³⁰. Потому не удивительно, что в рефлексии о технике Бердяев занимает «полюс активности», говоря об ответственности человеческого духа за использование техники, о том, что выход из ситуации

²⁷ Значение традиции космизма для рефлексии о технике и природе в истории русской мысли уже было упомянуто.

²⁸ Ср.: Бердяев Н.А. Христианство и активность человека. Париж: YMCA-Press, 1929.

²⁹ Об этом всем подробнее см.: Павлов И.И. Влияние секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» на становление метафизики Н.А. Бердяева / дисс. ... канд. филос. наук (09.00.03). М.: НИУ ВШЭ, 2021.

³⁰ О них см.: Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX-XX веков. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 2. С. 330-336.

подчинения человека технике – не в отказе от техники, а в понимании человека как субъекта и конечного агента техники³¹. При этом, согласно христианской философии Бердяева, дух человека все же должен не стремиться к господству, к «воле к власти», а свободно ограничивать себя истинными ценностями и религиозной связью с Богом. Из этого же становится ясно, почему Бердяев положительно оценивал идеи Федорова, осмысляя их в духе критики пассивного ожидания апокалипсиса.

Кроме этой темы, вопрос о технике как возможности человеческого духа активно воздействовать на природу также связан с философией Бердяева. Похожие пассажи мы встречаем в «Смысле творчества»³² и ряде других работ. Они связаны с общей онтологией Бердяева, характеризуемой различением духа (субъект) и его объективации (природный и социальный мир)³³. Апология свободы духа также вытекает из этой онтологии, из критики ситуации, когда человеческий дух оказывается в плену у мира – что и происходит, когда человек оказывается объектом, а не субъектом техники.

При этом в «Человеке и машине» можно увидеть и параллель между мыслями Бердяева и рефлексией о технике у Хайдеггера. Дело в том, что немецкий философ тоже прослеживал причины возникновения техники вплоть до новоевропейской картины мира, ставящей субъекта в центр – однако, в отличие от Бердяева, оценивал это явление исключительно негативно³⁴.

Полюс пассивности: Владимир Бибихин

В близком Хайдеггеру ключе размышлял и Бибихин – в чем-то, однако, смягчая критику Хайдеггера и тем самым оказываясь в более близкой Бердяеву позиции, чем немецкий мыслитель, – в вопросе о истории европейской науки. Однако в целом Бибихин, в противовес Бердяеву, находится на полюсе пассивности.

В «Философии и технике» (1987 г.) – центральном тексте Бибихина, посвященном проблеме техники, – Бибихин констатирует, что Европа пошла по тому пути научно-технического развития, в котором техника оказывается беззащитна перед «грабежом» и встраивается в систему «империализма человека» – практик технического господства над природой. Грабе-

³¹ Ср. эту мысль Бердяева с актуальными дискуссиями о технике: *Ненадьшук Е.М.* Пределы технологического детерминизма: антропологическое измерение автоматизации в дискуссиях о будущем труда // *Человек.* 2024. Т. 35. № 4. С. 81-89.

³² *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Философия свободы. Смысл творчества.* М.: Правда, 1989. С. 251-580.

³³ *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // *Царство Духа и царство Кесаря.* М.: Республика, 1995. С. 163-286.

³⁴ *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина.* М.: Республика, 1993. С. 221-238. *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Там же.* С. 41-62.

жом Бибахин называет определенную когнитивную установку, для которой характерно вырывание познаваемого из его собственной среды; Бибахин показывает, что именно грабеж, а не техника и даже не научное мышление, оказывается предпосылкой технической эксплуатации природы. В качестве альтернативы грабежу Бибахин рассматривает такой тип мышления, который не относится к познаваемому как к «объекту», но узнает в познаваемом свое. Этот тип мышления Бибахин обнаруживает в науке Леонардо да Винчи³⁵.

Более подробно к опыту да Винчи Бибахин обращается в книге «Новый ренессанс». В ней русский философ на материале текстов да Винчи демонстрирует, что тот понимал планету как свое тело, ощущал ее, и именно из этого опыта проектировал свои изобретения. Его мышление Бибахин видит как развитие того поэтического постижения мира, которое можно обнаружить у Данте и Петрарки. Таким образом, в событии Ренессанса, по Бибахину, происходит открытие мира, в том числе в научных и технических практиках. На этой точке человек может отнестись к миру как своему; познание и техника становятся заботой о мире. В отличие от Хайдеггера, Бибахин не только технические изобретения, но и само научное и техническое мышление не считает проблемой; проблемой оказывается то, какое отношение человека к миру стоит за наукой и техникой³⁶. По Бибахину, после Леонардо да Винчи в западной цивилизации происходит срыв, так что научно-техническое развитие в дальнейшем идет по пути грабежа и «империализма человека».

Тот тип мышления о природе и обнаружении природы в нас, который реализует заложенную в мышлении да Винчи потенцию обращаться к науке в оптике узнавания природы как своего, Бибахин разрабатывает в лекционном курсе «Лес», где обращается в том числе к научным биологическим концепциям. Для логики «Леса» важную роль играют концепты «автомат» и «амехания», используемые как категории онтологии природы: автоматами оказываются растения, животные, генетика и сам мир, а амехания оказывается встроена в природную жизнь³⁷. Тем не менее, изначально данные понятия Бибахин ввел в лекционном курсе «Чтение философии» как экзистенциалы человека³⁸. Такое смещение значения при более внимательном прочтении не оказывается противоречием, если прочитывать этот сюжет в контексте идеи Хайдеггера о герменевтическом круге между пониманием нами себя и мира. Более того, взаимопереход экзистенциальных и онтологических категорий обусловлен стратегией «Леса» Бибахина – предложить такую философию природы, в которой последняя рассматривалась бы в

³⁵ Бибахин В.В. Философия и техника // Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 347-362.

³⁶ Подробнее см.: Бибахин В.В. Новый ренессанс. М.: Наука, Прогресс-Традиция, 1998.

³⁷ Бибахин В.В. Лес (hyle). СПб.: Наука, 2011.

³⁸ Бибахин В.В. Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. С. 76-77.

оптике «узнавания познаваемого как своего», что Бибахин считает альтернативой мышлению в режиме грабежа, который и является, по Бибахину, первопричиной таких негативных проявлений научно-технической цивилизации, как техническая эксплуатация природы. Более того, обсуждаемый взаимопереход обусловлен и самим содержанием концептов амехании и автомата: по Бибахину, амеханию человек устраивает себе не сам, она с ним случается, как и мышление и экзистирование в режиме автомата: в этом режиме человек уже не оторванное от мира «сознание», но в нем конечным субъектом мышления оказывается сам мир.

Таким образом, Бибахин культивирует отношение к технике на полюсе пассивности. По Бердяеву же, напротив, выходом оказываются не практики «узнавания в природе своего» (такая онтологическая модель противоречит онтологии Бердяева с теорией объективации и тезисом о нахождении духа в плену у мира), а переприсвоение человеческим духом техники, агентное к ней отношение из ответственности, в т. ч. христианской. Так, в русской мысли мы видим как активный, так и пассивный полюсы рефлексии о технике, что совпадает с существующими в западной философии позициями по вопросу о технике. При этом, как показал А.В. Михайловский³⁹, ранний Бибахин (мысли которого мы знаем благодаря недавней публикации «отдельных записей»⁴⁰) в рефлексии о технике относился скорее к полюсу активности и был близок Бердяеву; позиция Бибахина изменилась после реферирования текстов позднего Хайдеггера в рамках работы в ИНИОН РАН. Но даже у позднего Бибахина есть ряд сходств с мыслью Бердяева.

Во-первых, можно увидеть сходства как в самой постановке проблемы, так и на концептуальном уровне: различие организма и организации можно сравнить с таковым автомата и механизма. У Бердяева, к слову, эти термины тоже понимаются расширенно: общество может существовать по типу организма и по типу организации; различие в том, что организм устроен по имманентному ему целевому принципу, а цель организации дается извне человеком. Однако если Бибахин оценивает механизм исключительно негативно, Бердяев, судя по всему, считает возможным направление организации на благие цели.

Во-вторых, есть сходство и содержательное. Критика пассивности в вопросе о технике у Бердяева, как уже говорилось, была связана с его философским проектом, в частности, – с критикой трансцендентизма. Оба автора предлагают не отказаться от техники, а экзистенциально ее переосмыслить, но у них разная оценка мира. У Бердяева мир понимается через формулу «дух человеческий – в плену»⁴¹, у него есть категория духа и дух должен свободно действовать, выйти из плана объективации и в т. ч. сво-

³⁹ В докладе на Чтениях памяти Владимира Бибахина (Бежецк) в 2024 г.

⁴⁰ Бибахин В.В. Отдельные записи 1965-1989 годов. СПб.: Владимир Даль, 2022.

⁴¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 254.

бодно управлять миром. У Бибихина мир однозначно позитивен, так что философ критикует разного рода проекты человеческой активности, понимающие себя в качестве человеческих операций с миром. Хотя у Бибихина мы также вычленим экзистенциальную аналитику, но у него техника в первую очередь искажает не образ человека, а восприятие мира – но по Хайдеггеру бытие-в-мире является целостной структурой, т. е. в конечном счете из-за искажения понимания бытия искажается наша экзистенция, искажаются и закрываются наши экзистенциальные возможности. Когда Бибихин говорит о мире, он имеет в виду в том числе и определенную экзистенциальную возможность человека⁴². Бердяев критикует трансцендентизм, восприятие мира как объективированного, как внешнего себе, но при этом делает акцент на духе, который независим от объективации; Бибихин призывает вернуться в мир; но оба они критикуют такое отчужденное восприятие мира, разрыв между субъектом-экзистенцией и миром – и призывают к целостности.

В этом плане то, что на первый взгляд представляется непримиримой оппозицией, в действительности схоже по своим истокам: оба мыслителя в технике и технической цивилизации критикуют отчужденное мышление, разрыв экзистенциальной и онтологической целостности в человеческой жизни и отношениях человека и мира.

Литература

Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX-XX веков. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.

Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 163-286.

Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 251-580.

Бердяев Н.А. Христианство и активность человека. Париж: YM-CA-Press, 1929.

Бердяев Н.А. Человек и машина // Он же. Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство, Лига, 1994. С. 499-523.

Бибихин В.В. Лес (hyle). СПб.: Наука, 2011.

Бибихин В.В. Мир. Томск: Водолей, 1995.

Бибихин В.В. Новый ренессанс. М.: Наука, Прогресс-Традиция, 1998.

⁴² В частности, при сравнении философии «Леса» с постгуманизмом мы видим, что у Бибихина нет идеи преодоления человека и становления нас постлюдьми – он говорит об узнавании человеком себя в мире и в природе. *Павлов И.И.* Лабиринт техники и возвращение к природе: «Лес» Владимира Бибихина в контексте философского постгуманизма // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 105-115.

Бибихин В.В. Отдельные записи 1965-1989 годов. СПб.: Владимир Даль, 2022.

Бибихин В.В. Философия и техника // Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 347-362.

Бибихин В.В. Чтение философии. СПб.: Наука, 2009.

Горичева Т. Блажен иже и скоты милует. Люблина: Logos, 2000.

Келли К. Неизбежно. 12 технологических трендов, которые определяют наше будущее / Пер. с англ. Ю. Константиновой и Т. Мамедовой. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2017.

Кнорре Е.Ю. Философия земли М.М.Пришвина в контексте экотеологии // Крестьяноведение. 2024. Т. 9. № 3. С. 73-91.

Михайловский А.В. Маятник модерна: дискуссии о технике в Германии. М.: Академический проект, 2024.

Ненадьшук Е.М. Пределы технологического детерминизма: антропологическое измерение автоматизации в дискуссиях о будущем труда // Человек. 2024. Т. 35. № 4. С. 81-89.

Павлов И.И. Влияние секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» на становление метафизики Н.А. Бердяева / дисс. ... канд. филос. наук (09.00.03). М.: НИУ ВШЭ, 2021.

Павлов И.И. Лабиринт техники и возвращение к природе: «Лес» Владимира Бибихина в контексте философского постгуманизма // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 105-115.

Розанов В.В. Около церковных стен. М.: Республика, 1995.

Русский космизм: антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенов и А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / под ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 319-344.

Сидорина Т.Ю. Прогресс, который мы потеряли: о выборе альтернативных путей социального развития и противостоянии технической экспансии в русской философии XIX-XXI вв. // Вестник РГГУ. Серия «Социология. Философия. Искусствоведение». 2023. № 4, ч. 2. С. 235-245.

Соловьев А.П. Образы секуляризации в русской религиозной философии второй половины XIX века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 108-126.

Соловьев А.П. Русская религиозная философия XIX – первой половины XX вв. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 1 (13). С. 118-134.

Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.

Хайдеггер М. Вопрос о технике // Он же. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 221-238.

Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 41-62.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 192-220.

Щедрина И.О. Экология современной медицины: предвосхищающие идеи Д. Велланского // IV конгресс Русского общества истории и философии науки «Наука, технологии и ценности в неустойчивом мире». М.: Русское общество истории и философии науки, 2024. С. 175-179.

References

Antonov K.M. “*Kak vozmozhna religija?*”: *Filosofija religii i filosofskie problemy bogoslovija v ruskoj religioznoj mysli XIX–XX vekov* [“How is Religion Possible?” Philosophy of Religion and Philosophical Problems of theology in Russian Religious Thought of the 19th–20th century]. In 2 vols. Moscow: Izd-vo PSTGU Publ., 2020 (in Russian).

Berdyayev N.A. *Chelovek i mashina* [Man and Machine], in Berdyayev N.A. *Filosofija tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of Creativity, Culture and Art]. Moscow: Iskusstvo, Liga Publ., 1994. P. 499-523 (in Russian).

Berdyayev N.A. *Opyt jeshatologicheskoy metafiziki. Tvorchestvo i ob#ektivacija* [An Essay on Eschatological Metaphysics. Creativity and Objectification], in Berdyayev N.A. *Carstvo Duha i carstvo Kesarja* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow: Respublika, 1995. P. 163-286 (in Russian).

Berdyayev N.A. *Smysl tvorchestva* [The Meaning of the Creative Act], in Berdyayev N.A. *Filosofija svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Pravda Publ., 1989. P. 251-580 (in Russian).

Berdyayev N.A. *Hristianstvo i aktivnost' cheloveka* [Christianity and Human Activity]. Paris: YMCA-Press Publ., 1929.

Bibikhin V.V. *Chtenie filosofii* [Reading Philosophy]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 2009 (in Russian).

Bibikhin V.V. *Filosofiya i tekhnika* [Philosophy and Technology], in Bibikhin V.V. *Drugoe nachalo* [Another Beginning]. Saint Petersburg: Nauka, 2003. P. 347-362 (in Russian).

Bibikhin V.V. *Les (hyle)* [The Woods (hyle)]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 2011 (in Russian).

Bibikhin V.V. *Mir* [The World]. Tomsk: Vodolej, 1995 (in Russian).

Bibikhin V.V. *Novyi renessans* [The New Renaissance]. Moscow: Nauka, Progress-Traditsiya Publ, 1998 (in Russian).

Bibikhin V.V. *Otdel'nye zapisi 1965-1989 godov* [Selected Notes from 1965-1989]. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2022 (in Russian).

Goricheva T. *Blazhen izhe i skoty miluet* [Blessed is He Who Has Mercy on Cattle]. Ljubljana: Logos Publ., 2000 (in Russian).

Heidegger M. Pis'mo o gumanizme [Letter on Humanism], in Heidegger M. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches], trans. from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika Publ., 1993. P. 192-220 (in Russian).

Heidegger M. Vopros o tekhnike [The Question Concerning Technology], in Heidegger M. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches], trans. from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika Publ., 1993. P. 221-238 (in Russian).

Heidegger M. Vremya kartiny mira [The Age of the World Picture], in Heidegger M. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches], trans. from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika, 1993. P. 41-62 (in Russian).

Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. from German by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997 (in Russian).

Kelly K. *Neizbezhno. 12 tehnologicheskikh trendov, kotorye opredel'ajut nashe budushhee* [The Inevitable. Understanding the 12 Technological Forces that Will Share Our Future], trans. from English by Ju. Konstantinova and T. Mamedova. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber, 2017 (in Russian).

Knorre E.Ju. Filosofija zemli M.M. Prishvina v kontekste jekoteologii [Prishvin's Philosophy of Land in the Context of Ecotheology]. *Krest'janovedenie*. 2024. Vol. 9. N. 3. P. 73-91 (in Russian).

Mihajlovskij A.V. *Majatnik moderna: diskussii o tehnike v Germanii* [The Pendulum of Modernity: Discussions on Technology in Germany]. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2024 (in Russian).

Nenadyshchuk E.M. Predely tehnologicheskogo determinizma: antropologicheskoe izmerenie avtomatizacii v diskussijah o budushhem truda [The Limits of Technological Determinism: The Anthropological Dimension of Automation in Discussions about the Future of Work]. *Chelovek*. 2024. Vol. 35. N. 4. P. 81-89 (in Russian).

Pavlov I.I. Labirint tekhniki i vozvrashchenie k prirode: «Les» Vladimira Bibikhina v kontekste filosofskogo postgumanizma [The Labyrinth of Technology and the Return to Nature: Vladimir Bibikhin's Lectures "The Woods" in the Context of Philosophical Posthumanism]. *Voprosy Filosofii*. 2024. N. 3. P. 105-115 (in Russian).

Pavlov I.I. *Vlijanie sekuljarnyh i antisekuljarnyh aspektov "novogo religioznogo soznaniya" na stanovlenie metafiziki N.A. Berdjaeva* [The Influence of Secular and Anti-Secular Dimensions of the 'New Religious Consciousness'

on the Formation of N. Berdyaev's Metaphysics] (PhD Thesis). Moscow: HSE University, 2021 (in Russian).

Rozanov V.V. *Okolo cerkovnyh sten* [Near the Church Walls]. Moscow: Respublika, 1995 (in Russian).

Ruskij kosmizm: antologija filosofskoj mysli [Russian Cosmism: An Anthology of Philosophical Thought], comp. by S.G. Semenova and A.G. Gacheva. Moscow: Pedagogika-Press Publ., 1993 (in Russian).

Sartre J.-P. Jekzistencializm – jeto gumanizm [Existentialism is Humanism], in *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods], ed. by A.A. Yakovlev. Moscow: Politizdat Publ., 1989. P. 319-344 (in Russian).

Shhedrina I.O. Jekologija sovremennoj mediciny: predvoshishhajushhie idei D. Vellanskogo [Ecology of Contemporary Medicine: Anticipating Ideas of D. Vellansky], in *IV kongress Russkogo obshhestva istorii i filosofii nauki "Nauka, tehnologii i cennosti v neustojchivom mire"* [IV Congress of the Russian Society for the History and Philosophy of Science "Science, Technology and Values in an Unstable World"]. Moscow: Russkoe obshhestvo istorii i filosofii nauki, 2024. P. 175-179. (in Russian).

Sidorina T.Ju. Progress, kotoryj my poterjali: o vybore al'ternativnyh putej social'nogo razvitija i protivostojanii tehniceskoy jekspansii v ruskoj filosofii XIX-XXI vv. [Progress that We Have Lost. On the Choice of Alternative Ways of Social Development and Opposition to Technical Expansion in Russian Philosophy of the 19th – 21st Centuries]. *RSUH/RGGU Bulletin: Philosophy. Sociology. Art Studies*. 2023. N. 4, part 2. P. 235-245 (in Russian).

Solovyov A.P. Obrazy sekularizacii v ruskoj religioznoj filosofii vtoroj poloviny XIX veka [Images of Secularization in Russian Religious Philosophy at the Second Half of the 19th Century]. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*. 2021. N. 4 (12). P. 108-126. (in Russian).

Solovyov A.P. Russkaja religioznaja filosofija XIX – pervoj poloviny XX vv. v kontekste istorii religii: ot religioznoj konversii k kul'tur-kritike i konfessionalizacii [Russian Religious Philosophy of the XIX – first half of the XX Centuries in the Context of the History of Religion: From Religious Conversion to Cultural Criticism and Confessionalization]. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*. 2022. N. 1 (13). P. 118-134 (in Russian).

Strakhov N.N. *Mir kak celoe. Cherty iz nauki o prirode* [The World as a Whole. Traits from the Science of Nature]. Saint Petersburg: Tip. K. Zamyslovskogo Publ., 1872 (in Russian).

The Pole of Activity and the Pole of Passivity in Existential Reflection on Technology in Russian Philosophy: Nikolai Berdyaev and Vladimir Bibikhin⁴³

Iliia Pavlov, PhD in Philosophy, Associate Professor, Junior Research Fellow, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), elijahpavloff@yandex.ru

The article examines the existential reflection of technology in Russian philosophy based on the conceptions of N.A. Berdyaev and V.V. Bibikhin. It is shown that these conceptions represent a “pole of activity” and a “pole of passivity” in the issue of technology, respectively: while Berdyaev criticizes the suppression of a human by technology and calls us to an agent-based and subjective attitude to technology, then the object of Bibikhin’s criticism is “human imperialism” and activism. Berdyaev’s and Bibikhin’s positions are analyzed in the broad context of the problem of the technological civilization and modernity in general, as well as the specific features of reflection on technology in the history of Russian thought. It is demonstrated that, despite significant differences, both Berdyaev and Bibikhin equally criticize alienated ways of human perception of their relations with the world, although they interpret the sources of this alienation in different ways, which is explained by the difference in the ontological foundations of their philosophical concepts.

Keywords: philosophy of technology, the history of Russian philosophy, existential philosophy, technological civilization, Nikolai Berdyaev, Vladimir Bibikhin

For citation: Pavlov I.I. (2025) The Pole of Activity and the Pole of Passivity in Existential Reflection on Technology in Russian Philosophy: Nikolai Berdyaev and Vladimir Bibikhin // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 3. P. 27-43.

Date of receipt: 15.02.2025.

⁴³ The study is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 23-28-00273.

Русская литература в философской оптике В.В. Бибихина

Александр Логинов, кандидат философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы (Москва), loginovav@mail.ru

В статье рассматривается специфика восприятия русской литературы в творчестве В.В. Бибихина. В своей оригинальной философии В.В. Бибихин нередко обращался к русской литературной традиции, которая для него почти так же значима, как западноевропейская или древнегреческая философская мысль. Русская классическая литература была для него носителем универсальных смыслов, а не локальной национальной традицией. В то же время именно здесь наиболее остро был поставлен вопрос о России и ее положении в мире.

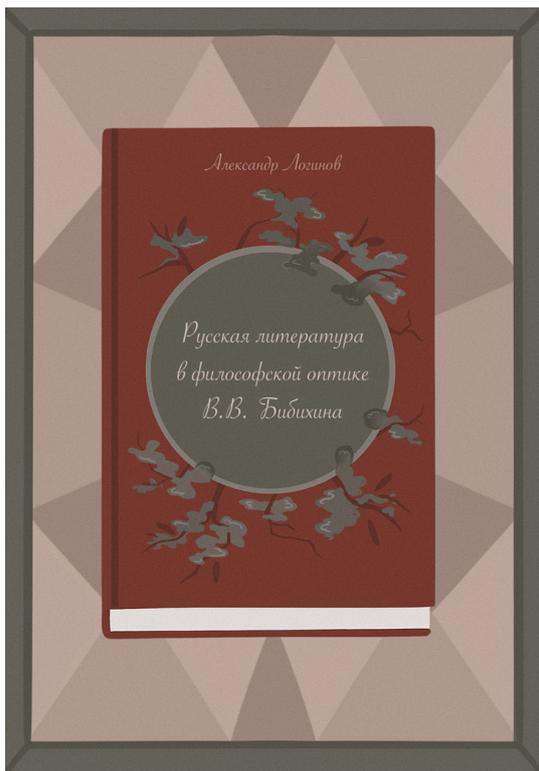
Ключевые слова: метафизика, русская литература, философия литературы, национальное самосознание, дневник, понимание

Для цитирования: *Логинов А.В.* Русская литература в философской оптике В.В. Бибихина // *Метаморфозис.* 2025. Т. 9. № 3. С. 44-53.

Дата поступления: 01.02.2025.

Философия и литература

Строго говоря, в философии В.В. Бибихина не было места для обсуждения русской литературы как отдельного явления, также его мало интересовала и русская философия в отрыве от мировой философской традиции. Но тема России и «нашего положения в мире» стала для него одной из ключевых. Это видно и по дневниковым записям 1970-1980-х годов, и по статьям эпохи Перестройки, и по выступлениям и лекциям 1990-х – начала 2000-х годов. Для Бибихина нет принципиальной разницы между философией и литературой, поскольку и там, и там можно найти живую свободную мысль, не подчиняющуюся каким-либо формальным правилам и придуманным регламентам. Философу претит попытка превратить философию и литературу в России в подобие идеологии или предметы особого поклонения и гордости, своеобразные особо ценные музейные экспонаты. Именно о таких попытках Бибихин иронично замечает: «Мало, оказывается, думать о России, надо озираться и получать подтверждение в достаточной русскости и православии моей мысли. После проверки мне выдадут удостоверение.



Автор рисунка – Анастасия Сухарева²

Получив его, я могу уже не думать ни о чем. Настоящая мысль никогда не просила себе разрешения и не будет его добиваться»¹. Тем не менее, обращение к русской литературной классике достаточно значимо для его оригинальной мысли. В частности, он интерпретирует идеи и образы А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского. Например, он обращается к наследию А.С. Пушкина и Н.В. Гоголя для рассмотрения особенностей ритмов и смысла русской истории в курсе «Философия права». Здесь он вспоминает образ ревизора Гоголя, который только и может отстраненно оценить всю ту неправду, в которой живут люди, все то настроение, которое свойственно русской жизни.

В наследии Бибихина есть несколько ярких статей, посвященных таким литераторам и философам, как К.Н. Леонтьев и В.В. Розанов. Наибольшее количество этих текстов собрано в книге «Другое начало», в которой можно увидеть сквозную тему поиска истоков русской истории и попытку найти новое начало этой истории, которое напрямую связано с лучшим прояснением этих истоков.

О «Великом инквизиторе»

Бибихин не так часто обращается к творчеству Достоевского в своих текстах, представляется даже, что Толстой ему гораздо ближе. Исключение представляет яркое и глубокое выступление Бибихина 1993 года в Париже на конференции, посвященной творчеству Достоевского. Темой выступления стала «Легенда о Великом инквизиторе» Достоевского в сравнении с «Краткой повестью об антихристе» В.С. Соловьева. Эта работа демонстрирует глубокое проникновение в суть творческого процесса гениального русского пи-

¹ Бибихин В.В. Другое начало СПб: Наука, 2017. С. 185.

² На изображении – книга с названием статьи внутри преломляющейся рамы, что символизирует представление литературы в многогранной философской оптике. Все это отражает восприятие русской литературы как универсального носителя смыслов, выходящего за рамки национальной традиции; простота и лаконичность иллюстрации перекликаются с бибихинской идеей «разоружения разума перед тайной вещью» – простотой как пути к пониманию.

сателя. Библихин отмечает визионерский или даже пророческий характер его творчества, замечает, что жить и писать для Достоевского – явления однопорядковые, говорит о принципиальной отличности полифонических романов Достоевского от диалогизма. Можно сделать вывод, что в романном пространстве писателя у каждого героя есть свой голос, внешне общение персонажей напоминает диалоги, но только герои часто понимают все по-своему или как бы не слышат друг друга. По словам М.М. Бахтина, полифоничность романов Достоевского выражается в том, что в отличие от классического европейского романа «... множественность голосов не должна быть снята, а должна восторжествовать в его романе»³. Библихин подмечает следующую закономерность: чем более важная и страшная идея является нам, тем более странный персонаж ее подчас высказывает. Таким в высшей мере странным персонажем предстает и Великий инквизитор, который не соотносится ни с какой исторической реальностью, но в то же время удивительно реален на страницах романа «Братья Карамазовы». Как отмечает Библихин, Великий инквизитор «не католик, не социалист, не иезуит. Бесплезно спрашивать, в каких архивах Испании надо искать сведения о нем. Равным образом нет смысла считать его замаскированным православным»⁴. Место инквизитора у Достоевского и антихриста у Соловьева, согласно Библихину, парадоксально. Они появляются не случайно, в эпоху, когда Бог в сознании людей стал только человеческой конструкцией, в то время как «всякая человеческая конструкция подозрительна», ненадежна. В этом мире «Бог становится лишним. Человек без него – тоже». У Соловьева аналогично этому «антихрист действует как катализатор исхода – единственная фигура, возвращающая миру измерение, способное извлечь его из забвения Богом»⁵. Библихин подчеркивает эсхатологическую амбивалентность этих фигур, выступая как противники Бога, они одновременно позволяют людям проснуться от увлеченности своими человеческими проектами. В некотором смысле в этих образах Соловьев и Достоевский борются и сами с собой. «... Соловьев в своем антихристе чистит сам себя от своих активистских и организационных побуждений подобно тому, как Достоевский разбирал себя в своем образе инквизитора»⁶. Воля к истине, смелость в постановке вопросов могут привести к тому, что человечество уже не будет забыто Богом, история оживет в ее эсхатологическом измерении. Завершает свой доклад Библихин словами, которые он, безусловно, относит и к своему философствованию: «Показав свои видения, Достоевский и Соловьев завещали нам свое мужество видеть и говорить, исследовать пространство нашего существования».⁷

³ Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. Киев: «Next», 1994.

⁴ Библихин В.В. Указ. соч. С. 127.

⁵ Там же. С. 132.

⁶ Там же. С. 130.

⁷ Библихин В.В. Указ. соч. С. 130.

Герменевтика дневников Л.Н. Толстого

Особое внимание Бибихин уделял творчеству Толстого. Дневникам Толстого был посвящен отдельный лекционный курс Бибихина, который впоследствии был издан отдельной книгой. О.А. Седакова в содержательной статье-комментарии к данному курсу и книге, отмечает, что была удивлена, когда узнала, что отдельный курс лекций будет посвящен именно дневникам Толстого, а не его художественной литературе⁸. Дневники – достаточно своеобразный источник. Здесь Толстой совсем не стремится быть писателем, он ставит совершенно другие задачи. Дневники Толстого можно поставить в один ряд с его знаменитой «Исповедью», которая, по мнению биографа и знатока творчества П.В. Басинского, написана «пронзительно честно, искренне, на разрыв души», но при этом ничего общего с изящной словесностью⁹. Дневники, которые Толстой почти непрерывно вел в течение десятилетий, были своего рода духовными упражнениями, постоянным вниманием к своей внутренней жизни, фиксацией своих внутренних состояний. Бибихин, читая Толстого, стремится пройти иными, нехоженными путями в понимании русского классика. Для него важна не литература, а «весть», которую можно услышать в его дневниках. Свою задачу он характеризует таким образом: «Наша цель не портрет. Но и не вживание, вчувствование. Мы вглядываемся в человека как в весть, к нам сейчас обращенную и содержащую в себе ту тайну, участие в которой нам сейчас крайне нужно для нашего спасения»¹⁰. Откуда приходит эта весть? Что означает для него «наше спасение»? На эти вопросы не так легко ответить... Речь идет, скорее всего, о спасении не в строго религиозном смысле, а скорее в том, в котором М. Шелер называл метафизическое знание «знанием ради спасения». Бибихин так характеризует дневники и записные книжки Толстого: «это вспышки озарений, и как человек, чтобы что-то быстро записать хватает карандаш, гвоздь, так Толстой первые подвернувшиеся слова. Понятийный разбор этих записей даст нуль, единственный шанс – увидеть искру, всегда одну, которая ему осветила путь и тут же погасла»¹¹. Представляется, что автор курса о Толстом обладал этими знанием непосредственно, этот опыт был характерен и для самого Бибихина, который тоже долгое время вел дневниковые записи и заметки. Для Бибихина Толстой был своеобразным метафизиком. Это проявлялось и в литературном творчестве, и в публицистике, а еще в большей степени – в его дневниках. Толстой занят

⁸ Седакова О.А. Весть Льва Толстого // Сайт Международного клуба православных литераторов «Омилия». 14 апреля 2013 [Электронный ресурс]. URL: <https://omiliya.org/article/vest-lva-tolstogo-olga-sedakova.html?ysclid=m6rk7niaf9121135049> (дата обращения: 10.02.2025).

⁹ Басинский П.В. Лев Толстой М: Молодая гвардия, 2021, С. 146.

¹⁰ Бибихин В.В. Дневники Толстого. СПб: Изд-во Ивана Лимбаха, 2023. С. 205.

¹¹ Там же. С. 28.

непрерывным различием во всем происходящем жизни и смерти, гибели и спасения, верха и низа, везде ему нужно зафиксировать внутренний духовный рост или, напротив, падение. Для него это стало особой задачей, никому он не готов передать ее, ни на кого не может ее возложить. Было бы очень легко представить этот процесс как непрерывное восхождение к совершенству, победу над своими грехами, обретение сокровенного знания и права на учительство. Надо сказать, что сам Толстой и особенно толстовцы давали повод для подобных интерпретаций. Бибихин же представлял ситуацию совершенно иным образом. Толстой пытается постоянно удерживать расстояние между неким «смотрителем» (здесь Бибихин вспоминает изначальные значения слова «теория»: смотр, посольство) и своей жизнью. Метафизика и этика здесь граничат друг с другом. Толстой не стремится, подобно позитивистской науке, ограничить изучение природы и человека каким-либо отдельным аспектом, каждое его моральное суждение или отрицание «полагает мир в целом». В итоге Толстой, согласно Бибихину, вырабатывает особое искусство «навидения», принятия мира, преодолевая ненависть, которая коренится в узком эгоистичном «я» человека. Это позволяет выйти за пределы обычной человеческой «метрики», за пределы любых человеческих «расписаний». Бибихин соотносит мысль Толстого с философской традицией, сопоставляя его не только с Лейбницем, Кантом и Шопенгауэром, но даже с Дильтеем, Гуссерлем и Витгенштейном. Еще одним важным аспектом для Толстого было обращение к традициям христианской аскетики. Это может показаться странным, учитывая специфику широко известного конфликта русского писателя с Православной церковью, но речь идет скорее о подлинном, изначальном христианстве, а не Церкви как институте, включенном в социальные и политические процессы. Бибихин, кажется, здесь почти полностью на стороне Толстого: «От христианства как истинной религии православие, Толстой прав, дальше, чем та религия, которая была до него. Тексты, на которых стоит православие, остаются в нем как бомбы замедленного действия и делают свое дело. Они были закопаны переводом, но и через него проросли. Толстой реформатор-восстановитель, как Лютер, христианства против православной языческой религиозности»¹². Представляется, что Бибихин не поддерживал многие начинания Толстого, связанные с ревизией церковного учения, но сами внутренние мотивы деятельности русского писателя были ему очень близки.

Обращение к русской литературе – это в то же время обращение к вопросу о России, который чрезвычайно важен для Бибихина. В статье «Наше положение» он писал: «Кто мы – слишком большой вопрос, к которому трудно даже подойти (...) за человеком у нас мало признается право на частное, по своему человеческому разуму обустройство на земле. Причи-

¹² Бибихин В.В. Дневники Толстого. СПб: Изд-во Ивана Лимбаха, 2023. С. 26.

на запрета, похоже, не столько в недоразвитии чувства личности или в недостатке достоинства, сколько, если хотите, в мудром знании, что никакое самоустройство человека на земле все равно по-настоящему не устроит»¹³. Русская особость, согласно Биbihину, проявилась у Толстого и в его отношении к собственности, и в его личных установках, и в том, как он воспринимал это отношение у крестьян. Парадоксально, по его мнению, что «крепостной был в важном смысле свободнее помещика, потому, что благодаря царю владел всей землей через голову помещика, а помещик по своему определению только частью»¹⁴. В таком случае, этим людям принадлежала не какая то часть, а весь мир целиком, Россия не вписывается в какую-либо устойчивую метрику. Биbihин мимоходом характеризует свое понимание, насколько эта тема представлена у русских классиков: «Нам понадобится понять отношение Толстого к России. Ни у славянофилов, ни у западников, только у Пушкина, у Гоголя, гораздо уже смутнее у Достоевского и сбивчиво у Розанова, такое же знание самостоятельности России и того, что она не вписывается в метрику времени»¹⁵. Толстой очень ярко в своем творчестве, особенно в позднем, выразил это исконно русское нигилистическое отношение к культуре, комфорту, быту, собственности. Все это отвергается как неподлинное, вторичное, далекое от истинной жизни, от той правды, которой живет русский народ. Толстой был искателем и выразителем той народной метафизики, о которой пишет здесь Биbihин. Схожие мысли часто встречаются в записных книжках Биbihина: «Немцы пишут в основном от благодатного (...) сознания и благодарного сознания, русские мыслители в основном – от покаянного и исповедального»¹⁶.

В.В. Биbihин о «голосе Розанова»

Розанов был одним из самых ярких литераторов Серебряного века, нередко его рассматривали именно как писателя, яркого стилиста, автора пронизательных, часто язвительных критических статей, проникновенных дневниковых записей и афоризмов, а не как философа в полном смысле этого слова. С другой стороны, по словам современного биографа А.Н. Варламова, «нет в русской литературе другого писателя, который вызывал бы столько неприязни и раздражения у самых разных людей (...) И при жизни, и после смерти»¹⁷. Парадоксальность личности Розанова лучше всего отражена в статье Биbihина «Голос Розанова». Биbihин не отрицает литературных талантов Розанова, его противоречивость, парадоксальность и даже

¹³ Биbihин В.В. Другое начало. С. 224

¹⁴ Биbihин В.В. Дневники Толстого. С. 111.

¹⁵ Там же. С. 111.

¹⁶ Биbihин В.В. Отдельные записи. СПб: Изд-во «Владимир Даль», 2022. С. 410.

¹⁷ Варламов А.Н. Розанов М.: Молодая гвардия, 2022. С. 5.

скандальность как публициста, но считает главным не это, а его глубокую и оригинальную метафизику, с его уникальными интонациями, собственным «голосом», который звучит практически во всем его творчестве. Библихин, в частности, цитирует высказывание З.Н. Гиппиус, которая определяет Розанова как «редчайшее явление в литературе». Для Библихина особое место в наследии Розанова занимает, прежде всего, его ранняя книга «О понимании», которая была многими не замечена или же воспринималась как многословный схоластический трактат. Как отмечает А.И. Резниченко, эту книгу Розанова до сих пор по-разному интерпретируют. Автора воспринимают то как гегельянца, то сравнивают, например, с Дильтеем, его современником, а Библихин же трактует его почти как предшественника самого Хайдеггера. У Библихина непосредственно эту точку зрения невозможно вычитать, но такие параллели напрашиваются, если опираться на интерпретацию Библихина метафизики Розанова. Резниченко обращает внимание на тот факт, что сам Розанов вдохновлялся идеями «Метафизики» Аристотеля и стремился мыслить в русле ее идей. Именно в этой книге Розанов произносит самое важное, самое существенное для него как для писателя и мыслителя. Здесь речь идет о захваченности человека бытием, которая ведет его, определяет его понимание мира, о том состоянии, которое Библихин находит и у Хайдеггера, и у Толстого. Это первичное удивление, с которого только и может начаться метафизика. Понимание, о котором говорится в трактате Розанова и во многих других его произведениях, – это «опасное задумчивое внимание, которым он не владел, которое владело им»¹⁸. Понимание начинается с «разоружения разума перед тайной вещей». Подлинная наука и подлинная философия живут этим пониманием, деградируют и исчезают, если это понимание потеряно и утрачено. Библихин много пишет о непонятости Розанова современниками и потомками, в 90-е годы начала переиздаваться его публицистика, и многие идеологические партии постарались записать его в «свой», надо сказать, что сами тексты русского мыслителя давали для этого некоторые основания. Суть наследия Розанова все же не в этом. Его следовало бы прочесть в свете тех интуиций, которые заложены в книге «О Понимании», которая дает своеобразный «алфавит», задает определенные установки его творчеству. Розановская наука понимания глубже, «она не имеет отношения ни к национально русскому, ни к философии жизни, ни к распусканию личности, ни к домострою, ни к человеку вообще»¹⁹. Можно тогда задать вопрос: к чему же нам такое понимание? Видимо, оно нам для того нужно, чтобы увидеть все в другом свете, в том числе и «наше место в мире», как это назвал Библихин, ведь «меру его понимания нас, его гибкости вживания в извилины, лабиринты этой нашей, на восточноевропейской

¹⁸ Библихин В.В. Другое начало. С. 119.

¹⁹ Там же. С. 220.

равнине, реальности мы всегда недооцениваем»²⁰. Возможно, в этом ракурсе по-другому можно увидеть наши историю и литературу с их разрывами и катастрофами, а также часто трудноуловимой внутренней преемственностью. Представляется, что слова Биbihина из «Отдельных записей» вполне можно отнести к творчеству Розанова. Русский человек, говорит Биbihин в записях еще 1970-х годов, есть «чуткое и емкое вместилище духовных ветров. Теперешнее уродство только подчеркивает его вызов разным духам, обличение их в неистинности. Все вы таковы, как бы говорит русский, скороморошествовая и юродствова в самой глупой занятости духами и в самом нелепом духовном состоянии. Он как бы утрирует ложь всяких других занятий и состояний. Это его способ поддержать чистоту духовности: пусть она не будет замарана расчетом»²¹.

Литература

- Басинский П.В.* Лев Толстой. М: Молодая гвардия, 2021.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. Киев: «Next», 1994.
- Биbihин В.В.* Язык философии. М: Издательская группа «Прогресс», 1993.
- Биbihин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
- Биbihин В.В.* Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012.
- Биbihин В.В.* Философия права. М., 2013.
- Биbihин В.В.* Другое начало. СПб.: Наука, 2017.
- Биbihин В.В.* Отдельные записи. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2022.
- Биbihин В.В.* Дневники Толстого. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2023.
- Варламов А.Н.* Розанов. М: Молодая гвардия, 2022.
- Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М: Республика, 1995.
- Паперно И.* «Кто, что я?» Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- Резниченко А.И.* Что значит «понимать»? Часть первая. Василий Васильевич Розанов о понимании // Вестник РГГУ Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2023. №1.
- Розанов В.В.* Несовместимые контрасты жития. М: Искусство, 1990.
- Седакова О.А.* Весть Толстого // Омилия. Международный литературный клуб [Электронный ресурс]. URL: <https://omiliya.org/article/vest-lva-tolstogo-olga-sedakova.html?ysclid=m6rk7niaf9121135049> (дата обращения: 10.02.2025).
- Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.

²⁰ Биbihин В.В. Другое начало. С. 221.

²¹ Биbihин В.В. Отдельные записи СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2022.

Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
Шкловский В. Лев Толстой. М.: Молодая гвардия, 1963.

References

- Basinskiy P.V. *Lev Tolstoj* [Leo Tolstoy]. Moscow: Molodaja gvardija Publ., 2021 (in Russian).
- Bahtin M.M. *Problemy pojetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics]. Kiev: "Next" Publ., 1994 (in Russian).
- Bibihin V.V. *Jazyk filosofii* [The Language of Philosophy]. Moscow: Izdatel'skaja gruppa "Progress" Publ., 1993 (in Russian).
- Bibihin V.V. *Aleksej Fedorovich Losev. Sergej Sergeevich Averincev* [Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averincev]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2004 (in Russian).
- Bibihin V.V. *Sobstvennost'. Filosofija svoego* [Ownership. Philosophy of the Own]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 2012 (in Russian).
- Bibihin V.V. *Filosofija prava* [Philosophy of Law]. Moscow, 2013 (in Russian).
- Bibihin V.V. *Drugoe nachalo* [The Other Beginning]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 2017 (in Russian).
- Bibihin V.V. *Otdel'nye zapisi* [Separate Notes]. Saint Petersburg: Izd-vo "Vladimir Dal'" Publ., 2022 (in Russian).
- Bibihin V.V. *Dnevniki Tolstogo* [Tolstoy's Diaries]. Saint Petersburg: Izd-vo Ivana Limbaha Publ., 2023 (in Russian).
- Varlamov A.N. *Rozanov* [Rozanov] Moscow: Molodaja gvardija Publ., 2022 (in Russian).
- Merezhkovskij D.S. *L. Tolstoj i Dostoevskij. Vechnye sputniki* [L. Tolstoy and F. Dostoevsky. Eternal Companions]. Moscow: Respublika Publ., 1995 (in Russian).
- Paperno I. *"Kto, chto ja?" Tolstoj v svoih dnevnikah, pis'mah, vospominanijah, traktatah* ["Who, what am I?" Tolstoy in his diaries, letters, memoirs, and treatises]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2018 (in Russian).
- Reznichenko A.I. Chto znachit "ponimat"? Chast' pervaja. Vasilij Vasil'evich Rozanov o ponimanii [What does it mean to understand? Part One. Vasily Vasilyevich Rozanov on understanding] // *Vestnik RGGU: Serija "Filosofija. Sociologija. Iskusstvovedenie"*. 2023. N. 1 (in Russian).
- Rozanov V.V. *Nesovmestimye kontrasty zhitija* [The Incompatible Contrasts of Living]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1990 (in Russian).
- Sedakova O.A. Vest' Tolstogo [Tolstoy's message]. *Omiliya. Mezhdunarodnyj literaturnyj klub* [Electronic Resource]. URL: <https://omiliya.org/article/vest->

lva-tolstogo-olga-sedakova.html?ysclid=m6rk7niaf9121135049 (date of access: 10.02.2025).

Horuzhij S.S. *O starom i novom* [Of Old and New]. Saint Petersburg: Aletejja Publ., 2000 (in Russian).

Horuzhij S.S. *Fonar' Diogena. Kriticheskaja retrospektiva evropejskoj antropologii* [Diogenes' Lantern. A critical retrospective of European anthropology]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2010 (in Russian).

Shklovskij V. *Lev Tolstoj* [Leo Tolstoy]. Moscow: Molodaja gvardija Publ., 1963 (in Russian).

Russian literature in Philosophical Optics by V.V. Bibikhin

Alexander Loginov, PhD in Philosophy, Associate Professor, Russian State University for the Humanities (Moscow), Associate Professor, Russian Academy of National Economy and Public Administration (Moscow), loginovav@mail.ru

The article examines the specifics of the perception of Russian literature in the works of V.V. Bibikhin. In his original philosophy, V.V. Bibikhin often turned to the Russian literary tradition, which in his opinion is almost as significant as Western European or ancient Greek philosophical thought. For him, Russian classical literature was a carrier of universal meanings, not a local national tradition. At the same time, it was here that the question of Russia and its position in the world was most acutely raised.

Keywords: metaphysics, Russian literature, philosophy of literature, national identity, diary, understanding

For citation: Loginov A.V. (2025) Russian literature in Philosophical Optics by V.V. Bibikhin // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 3. P. 44-53.

Date of receipt: 01.02.2025.

Философ и поэт – одно и то же

Антон Куликов, кандидат философских наук, старший преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), anton.kuliko@yandex.ru

В статье излагается авторское понимание соотношения философии и поэзии. Философия не только зарождалась как поэзия досократиков, но и никогда не могла перестать быть поэзией. Настоящий мыслитель и настоящий поэт – это в конечном счете одно и то же, настаивали в прошлом веке такие классики, как М. Хайдеггер или С. Булгаков. Для решения философских задач недостаточно логически выстроенной спекуляции, недостаточно средств объективирующего дискурсивного мышления. Нельзя понять тайну зла и невинных страданий, если отгородиться от них некоей теорией зла и рациональным объяснением страданий. Невозможно говорить о тайне красоты или человеческой личности, если вместо них иметь дело только с понятием о личности или с красотой как с предметом знания, обозреваемым исследователем со стороны. Понять эти тайны можно только в живом участии в них: их нужно испытать и пережить, а не опредметить, не аналитически расчленивать как «простую гамму». Поэтому философия и прибегает к особому, не объективирующему, модусу речи – к речи поэтической. Поэзия не монолог автора, она событийна в двойном смысле слова: в словах поэта как в живом разговоре выговаривает себя и само бытие. Природа, красота или страдание не предстают поэту как предмет изучения и не удваиваются в его представлениях о них, но сбываются с ним, говорят за себя в его словах. Слово поэта не дает истинное описание мира, но мир, который и сам, по существу, есть слово, в поэзии сбывается как истинный, как слово непотаенное. Обрести это слово и дать ему звучать вместе с человеческим – дело философии, которая тогда и оказывается поэзией, когда не моделирует мир, но призывает его к диалогу как бытию в несокрытости.

Ключевые слова: философия, поэзия, слово, объективирующее и не объективирующее мышление, непотаенность, тайна

Для цитирования: Куликов А.К. Философ и поэт – одно и то же // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 3. С. 54-66.

Дата поступления: 10.02.2025.

Введение: поэзия как не объективирующее познание

Философия появилась как поэзия: хотя их неразрывное единство у до-сократиков было неслиянным у Платона, но и он напрасно силился изгнать поэтов из своего идеального полиса (что означало – изгнать поэта из самого себя), и самые глубокие тайны, выговаривающие себя в его произведениях, всякий раз требовали не отвлеченной, но поэтически изваянной мысли. Например, последнее основание всего сущего, его Правда, трансцендирующая все различия – вплоть до различия бытия и небытия – конечно, не может быть предметом знания. Сверхсущее единство истины, добра и красоты, платоновское Благо, Ἄγαθόν¹, постигается только в поэтическом неведении – в образе невыносимого для глаз человека Солнца. Его самого видеть нельзя, хотя лишь благодаря ему видно все остальное. Оно никогда не дается как объект, но везде присутствует в своей животворной энергии.

Мало что понимает в любви или в красоте тот, кто вместо их живой реальности имеет дело лишь со своим представлением о них, и вряд ли мы поверим тому, кто, рассуждая о смысле жизни или тайне смерти, предложит нам некую формулу этого смысла или теорию смерти. Размышлять о смерти, обесмысливающей жизнь – одно, умирать – другое: аргументы платоновского Сократа относительно бессмертия души были бы спекулятивным лепетом, если бы Сократ, говоря о жизни вечной, не умирал при этом сам². Вне трагической поэзии «Федона» его философское содержание лишается убедительности: понять Сократа в этом диалоге – значит понять, почему именно в те минуты, когда смерть физически овладевала этим человеком, он сознавал всю неправду ее власти над ним. Но для этого нужно стать – хоть на минуту – Сократом, войти в его поэзию. Ясно, что поэзия не зарифмованные строчки: Сократ или Диоген – поэты, хотя ничего не писали: «Поэты в жизни, ибо и жизнь есть поэзия»³, как говорил Обломов.

Философия без поэзии, философия как одна лишь логически выверенная спекуляция – это попытка автономно пользоваться своим рассудком, извлекая из него свой мир со своими законами, красотой, свободой и смыслом жизни. Этим своим миром мыслитель может издали любоваться, но им нельзя жить: место его – под стеклом в музее. Чтобы избежать такой участи, философия ищет способ дать возможность истине, свободе или красоте самим за себя говорить – через слова человека или вместе с ними, «между строк». Но как это возможно? Разве есть у них свои слова, а если и есть, как отличить их от слов только человеческих? Здесь философия и оказывает-

¹ Платон. Государство // Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль. 1994. С. 291.

² Платон. Федон // Сочинения: В 4 т. Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та: Изд-во Олега Абышко. 2007. С. 21.

³ Гончаров И.А. Обломов: Роман в четырех частях // Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Том 4. СПб.: Наука. 1998. С. 178.



Автор рисунка – Анастасия Сухарева⁴

своим, которое не только его силой и не только его волей обрело жизнь (припомним знаменитое «Что отчебучила моя Татьяна!»):

Она как скрипка на моем плече.
Что знает скрипка о высоком пенье?
Что я о ней? Что пламя о свече?
И сам господь – что знает о творенье?

Действительно, и о самом «Поэте неба и земли» (а именно так Бога величает греческий оригинал Символа веры: ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς) загадочно сказано: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт.: 1:31). Слово Бог не знал заранее, что у Него получится, и должен был сначала увидеть, чтобы убедиться, что «хорошо весьма». Видимо, по крайней мере, отчасти это так. Тайна превышающего всякое бытие Бога сопоставима с тайной тварного бытия – нового по отношению к Божественной полноте: такая новизна удастся только поэту. Это позволяет лучше понять, почему со времен Гераклита философы и поэты, как бы ни трактовали слово, λόγος, вновь и вновь приходили к выводу о том, что оно не просто

ся поэзией: поэзия никогда не монолог, а обращение к той реальности, которая больше всякого человеческого слова, но может выговорить себя в нем, поэзия – это не-автономия человека, совместная работа со Словом нечеловеческим. А.С. Пушкин выразил это коротко, назвав свой стих «молитвенным стихом». Вся история поэзии подчеркивает, что поэт творит не сам, вернее – не только сам: ему «нет закона», но и он не властен ни над вдохновением, ни над творением

⁴ Иллюстрация представляет читателю два одинаковых силуэта в разных образах: слева мы видим поэта с пером, справа – философа в греческой тоге со свитком в руке. Похожесть этих двух людей при различии присущих им ролей визуально воплощает ключевую идею статьи: единство философии и поэзии как способов постижения истины через слово и переживание. Фон – подобие театральной сцены с занавесом и светило в небе – символизирует единое мыслительное поле, в котором поэзия и философия существуют и вступают в диалог с миром.

описывает или объясняет мир, но составляет самую его основу и суть, позволяет ему сбыться, быть собой.

Слово бытия и слово человека

Такой, казалось бы, сторонящийся поэзии философ, как Р. Декарт, в письмах своих дополнял идеал *mathesis universalis* проектом *lingua universalis*⁵, передающего все основные структуры и законы мышления, но ведь эти законы, по благости Бога, положены также в основу мироздания, так что универсальный язык (пусть понятый Декартом, как и грамматиками Пор-Рояля, чисто на интеллектуальном уровне) – это язык универсума. И даже такой противник языка и порождаемых им понятийных абстракций, как Дж. Беркли, отстаивая исключительную ценность ощущения, которое у него не просто наиболее точно передает бытие, но и тождественно бытию, последовательно приходил к выводу о том, что сами ощущения образуют своего рода язык, в котором только и возможна их живая связь между собой, а также живое общение человека и «творца природы». Особенно характерны в этом отношении берклианская теория пространства⁶ и теория зрения⁷. Вывод тот же: бытие есть живое единство слов «Поэта неба и земли».

А.Ф. Лосев прямо говорил, что решительно все есть слово⁸, ведь и самая простая, грубо материальная вещь, если только ее можно понять как такую-то и такую-то – а иначе мы не опознавали бы ее как вещь – обладает смыслом, является не просто куском материи, но осмысленной, и потому только понятной нам материей. Но ведь именно осмысленную материю (колебания воздуха или черточки на бумаге) мы в обиходе называем словом. Слово – как бы средоточие бытия, доведение до непотаенности, до ἀλήθεια того, чем все в мире и так является по существу, хотя в бессловесности это остается забытым, то есть ложным в том исходном смысле, в каком понимала ложность поэзия ранних греческих философов⁹. Поэзия не истинно говорит о мире, но позволяет ему быть истинным, позволяет, например, небу быть именно небом, а не синеватым двумерным изображением на сетчатке глаза («небо» как данность чувственного опыта) и не слоями ат-

⁵ Цит. по Кассирер Э. *Философия символических форм*. Т. 1. Язык. Пер. с нем. С.А. Ромашко. М.: Академический проект, 2011. С. 60-61.

⁶ Беркли Дж. *Опыт новой теории зрения* // *Сочинения* / Сост., общ. ред. и вступит. Статья И.С. Нарского. М.: Мысль, 1978. С. 56-57.

⁷ Беркли Дж. *Теория зрения, или зрительного языка* // Там же. С. 143, 190 и др.

⁸ См. Лосев А.Ф. *Философия имени*. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016. С. 83-84, 89, 164 и др.

⁹ Об этом см., напр., Хайдеггер М. *Парменид / Parmenides*. Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 60-62, 67-68; Лосев А.Ф. *Философия имени*. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016. С. 73-74.

мосферы («небо» в смысле учебников). Небо Аустерлица, небо Обломовки, небо Мцыри, небо Канта – именно поэтическое слово доводит природу до полноты, до положенного ей совершенства, как бы подхватывая и завершая дело «Поэта неба и земли» по Его воле и замыслу.

Показательно, что в такой философии-поэзии, где человеческому слову уже нет веры и где самым звучным, искренним, целомудренным и живым делается молчание, там и весь мир как бы проваливается в бессловесную пустоту, страшную и нечеловеческую, возвращается в то забвение и ничто, из которого Поэт призвал его Своим словом, призвал откликнуться, вступить в бытие-диалог¹⁰. Таково, например, бесприютное и безответное небо А.П. Чехова – поэта молчания: «Когда долго, не отрывая глаз, смотришь на глубокое небо, то почему-то мысли и душа сливаются в сознание одиночества. Начинаешь чувствовать себя непоправимо одиноким, и всё то, что считал раньше близким и родным, становится бесконечно далеким и не имеющим цены. Звезды, глядящие с неба уже тысячи лет, сами непонятные небо и мгла, равнодушные к короткой жизни человека, когда остаешься с ними с глазу на глаз и стараешься постигнуть их смысл, гнетут душу своим молчанием; приходит на мысль то одиночество, которое ждет каждого из нас в могиле, и сущность жизни представляется отчаянной, ужасной»¹¹.

Поэзия – не голый человеческий вымысел (таково только графоманство, кощунство празднословия), но и не отражение «внешней» действительности, поэзия со-бытийна в двойном смысле этого слова: в поэтическом слове действительность сбывается с человеком в ее истине. Не «перед» человеком, будто внешний объект, и не «в» нем, как ментальное представление об этом объекте, но именно с ним, так что оба они – человек и действительность – становятся истинными как соучастники этого события. Возьмем поэзию «Тамани»: «Между тем луна начала одеваться тучами и на море поднялся туман; едва сквозь него светился фонарь на корме ближнего корабля; у берега сверкала пена валунов, ежеминутно грозящих его потопить»¹². Затем: «Я завернулся в бурку и сел у забора на камень, поглядывая вдаль; передо мной тянулось ночью бурей взволнованное море, и однообразный шум его, подобный ропоту засыпающего города, напомнил мне

¹⁰ Ср. *Аверинцев С.С.* Слово Божие и слово человеческое // *Собрание сочинений / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. София-Логос Словарь. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 816.*

¹¹ *Чехов А.П.* Степь (История одной поездки) // *Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Т. 7. [Рассказы. Повести], 1888-1891. М.: Наука, 1977. С. 65-66.* Ср. у А. Камю: «Сквозь тысячелетия восходит к нам первобытная враждебность мира. Он становится непостижимым, поскольку на протяжении веков мы понимали в нем лишь те фигуры и образы, которые сами же в него и вкладывали, а теперь у нас больше нет сил на эти ухищрения. Становясь самим собой, мир ускользает от нас» (*Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // *Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат. 1990. С. 30.*)

¹² *Лермонтов М.Ю.* Герой нашего времени // *Полное собрание сочинений: В 10 т. Т. 6. М.: Воскресенье, 2002. С. 265.*

старые годы, перенес мои мысли на север, в нашу холодную столицу. Волнуемый воспоминаниями, я забылся...»¹³.

Природа здесь грозная и тихая, смутная или однообразная не сама по себе и не в воображении человека, но вместе с человеком: волны переносятся вместе с его мыслями, волнения морской глади неотделимы от волнений его памяти, небо и луна покрываются туманом вместе с его усталым умом. В поэзии это тот же самый туман, то же самое волнение: самость этого событийного тождества, его «то же самое» принадлежит поэзии, не некой отдельной объектной природе и не обособленному от нее человеку.

Таким образом, не желая измыслить очередную претендующую на истинность модель природы, которую непонятно как согласовать с самой природой, заведомо отличной от модели, а желая дать природе быть истинной с человеком в его слове, философия и является поэзией, пушкинским «молитвенным стихом».

Можно взять любой традиционно философский вопрос и убедиться в том, что вне поэзии он не только не может быть решен, но не может быть даже сформулирован, просто не имеет понятного и задевающего за живое смысла. Например, ясно, что рационально и спекулятивно неразрешима так называемая «проблема зла»¹⁴, однако спекулятивно – на уровне одних лишь понятий о зле, о страдании, о человеке и о Боге – она и не формулируема. О зле нельзя говорить или размышлять, с ним можно только бороться. Теодицея может быть только живой, не отвлеченной: зло истинно открывается нам (а не обзревается со стороны как предмет или неприятная картинка) только в принятии нашей вины за зло, что возможно лишь в любви к людям. Зло, в котором мы не ощущаем себя виновными, из-за недостатка любви, считая, что виновны в нем не мы, а «другие» или «никто», неведомо нам как зло. А искренне принимать вину – значит принимать и последствия: это поступок поэта. Не приходится удивляться, что при переводе проповедей Христа на арамейский, на котором они и звучали когда-то, получался ритмизированный, почти размеренный стопами текст с обилием аллитераций¹⁵.

Говорить же о тайне красоты, о тайне свободы, о тайне любви, в которой все они берут свое живое начало, кажется кощунственным даже для поэта. Даже поэту-философу – например, А. Шопенгауэру или В.С. Соловьеву – не следовало говорить о любви, как о некоем предмете, можно только

¹³ Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени // Полное собрание сочинений: В 10 т. Т. 6. М.: Воскресенье. 2002. С. 267.

¹⁴ См., напр., Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда. 1990. С. 531; Марсель Г. Очерк феноменологии обладания // Быть и иметь. Новочеркасск: САГУНА. 1994. С. 150 и др.

¹⁵ Об этом см. Аверинцев С.С. Слово Божие и слово человеческое // Собрание сочинений / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. София-Логос Словарь. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 825.

надеяться быть тем, в ком поэтически заговорит она сама. Простые слова «я тебя люблю», пережитые и сказанные искренне и серьезно – это всегда поэзия, более того, это «молитвенный стих». Любящий отлично знает, что дерзает сказать то, что выше его понимания и ему неподконтрольно, что сбывается с ним не благодаря лишь ему самому, не заслужено им и не им открыто. А потому – осознанно или нет – он всегда в этих словах обращается не только к любимому человеку, но и к «Поэту неба и земли».

Сказанное не означает, что философии стоило бы совсем отказаться от логически связной аргументации и дискурсивных размышлений. Но размышления о человеке, о страдании или о любви невозможны без живого обращения к человеку¹⁶. Объективирующий модус речи – размышление о человеке в третьем лице – это забвение человека, ведь в третьем лице говорят лишь об отсутствующем. Это все то же падение в забвение как неистинность и бессловесность: человека забывают в той или иной объективации человека – в его предметно познаваемом организме, моральном или социальном статусе и т.д.

Вспомнить человека, помянуть его – значит, как подсказывает нам устройство этого слова, обратиться к нему по имени, то есть лично, а значит – в любви. Иначе человек пропадает в Лете безответности, в ничто. Но интересно, что «я тебя люблю», по замечанию Г. Марселя, в действительности означает «ты не умрешь»¹⁷. Организм прекратит свою жизнедеятельность, но жизнедеятельность человеческого организма и та жизнь человека, твоя жизнь, которой и я живу, радуясь твоею радостью и плача твоею слезой – совсем не одно и то же. Не к организму я обращаюсь на «ты». Твоя жизнь реальна, пока реальна любовь. Более того, в любви я узнаю тебя не как предмет обыденного или научного опыта, но как неисчерпаемую и неопределимую тайну личности – тайну не менее глубокую и значительную, чем гамлетовская тайна смерти. Слово любви – это ἀλήθεια человека, истина как спасение из Леты (Λήθη), как память о тебе, которая сильнее смерти. Еще в древнем мифе об Орфее и Эвридике была прочувствована эта мощь поэтического слова и невыполнимая для человеческих, только человеческих сил задача удержаться на его высоте:

Завтра день молитвы и печали,
Завтра память рокового дня...
Ангел мой, где б души ни витали,
Ангел мой, ты видишь ли меня?

Конечно, для поэта это вопрос, а не утверждение: незнание ответа на него есть живое знание любви, целомудренное неведение участника ее тай-

¹⁶ См., напр., Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. М.: Республика. 1995. С. 232.

¹⁷ Марсель Г. Метафизический дневник (1928-1933) // Быть и иметь. Новочеркасск: САГУ-НА. 1994. С. 81.

ны, который, не получая ответа, все же знает сердцем, что не зря говорит «ты» рано умершей возлюбленной. Без этого поэтически мудрого неведения, без присутствия человека (тебя) беспомощна «профессиональная» философия человека, философия любви и любая другая «философия родительного падежа», объективирующая свой предмет и тем самым ставящая себя вне его. Бессмысленно и кощунственно пытаться определить и разъяснить, что такое человек, что такое смерть или что такое любовь хотя бы потому, что они не есть что-то: предметный характер этого «что» сигнализирует о неверной постановке подобных вопросов. Но можно попробовать пережить и сопережить то, о чем нельзя говорить предметно, в третьем лице. Философия может дать нам соучаствовать этим тайнам, помочь открыться им, но в этом-то она и едина с поэзией.

Об этом писали много. Вспомним, к примеру, суждения Фр. Шлегеля о том, что философия и поэзия «связаны неразрывно, это древо, корни которого – философия, а прекрасный плод – поэзия. Поэзия без философии становится пустой и поверхностной, философия без поэзии остается бездейственной и становится варварской»¹⁸. М. Хайдеггер, обращаясь к досократикам, настаивал на том, что настоящее философское мышление – в поэзии¹⁹.

Трагедия творчества поэта и философа

Подлинный поэт и мыслитель – «в конечном смысле одно и то же»²⁰, отмечал С. Булгаков: един их взлет и едино их трагически неотвратимое, согласно Булгакову, падение. На этом стоит остановиться. Возьмем стихи О. Мандельштама:

Уведи меня в ночь, где течет Енисей
И сосна до звезды достает,
Потому что не волк я по крови своей
И меня только равный убьет.

Кто этот равный? Другой великий поэт? Но гениев «аршином общим не измерить». Нет, равный – это тот, без кого поэт перестает быть поэтом: это его читатель, тот, к кому он обращается. Поэт, который остается в одиночестве, который ничего не может или не решается сказать людям – это не

¹⁸ Шлегель Фр. История европейской литературы // Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство. 1983. С. 40.

¹⁹ См. Хайдеггер М. Время и бытие. Пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 238, 273, 312, 330 и др.; Хайдеггер М. О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Тракль. М.: Водолей, 2017. С. 17-18; Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 221-223 и др.

²⁰ Булгаков С. Трагедия философии (философия и догмат) // Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука. 1993. С. 314.

поэт. Дантесу не убить Пушкина, но его как поэта может убивать читатель, такой как мы. С опорой на пушкинское наследие А.А. Блок говорил, что на поэта возложены «три дела»: первое – оставить «заботы суетного света» ради открытия глубины и музыкальной гармонии мироздания, второе – облечь открытое в понятное человеку слово, третье – вернуться к людям и принести им эту драгоценность²¹. И тут происходит «столкновение поэта с чернью», из которого поэт, уверен Блок, не может выйти победителем.

Нет нужды говорить, как близко все это пути философа, описанному в «Государстве» Платона. Судьба поэта и философа едина в их трагедии. Добавим к этому, что «чернь», как особенно ясно отметил М.Ю. Лермонтов, не принимает поэта-философа отнюдь не только из-за агрессивного ленивого самодовольства (в духе «не выводи нас к свету из милой египетской тьмы»): нет, «жизнью измятые» люди имеют полное право спросить – почему мы должны тебе верить? «Какое дело нам, страдал ты или нет? // На что нам знать твои волнения?» Мало ли было до тебя ложных и истинных пророков, говоривших от имени вечных истин? Мало мы пытались довериться им?

Еще один, по видимости, далекий от поэзии мыслитель Л. Витгенштейн после окопов Первой мировой прочувствовал и, на свой манер, выразил все ту же трагедию: в XX веке философ не может больше говорить об истине, о справедливости, о прекрасном или о человеческом достоинстве, не чувствуя привкуса фальши на устах. Если ты не был там, ты не имеешь права говорить на подобные темы, а если был, то не сможешь, будешь молчать, как герой Э.М. Ремарка, вернувшийся ненадолго к матери с войны («На западном фронте без перемен»). Но мыслитель, которому «следует молчать», отказаться от слова, которому не с чем и незачем говорить, возвращается в пещеру, теряет себя. А если продолжит говорить – разделит судьбу Сократа или поэта у Лермонтова и Блока. Причем, сам будет знать, что этот суд «черни» над ним не лишен оснований.

Заключение

Таким образом, можно применить формулу халкидонского догмата, и сказать, что философия и поэзия соединены нераздельно (что перерастало у таких гигантов, как Платон или Лев Толстой, в долгий внутренний конфликт), неизменно (во времена Витгенштейна не меньше, чем во времена Гераклита) и неразлучно. Поэт силится разговорить мир, дать зазвучать тому слову, которым сам мир и все, что в нем, является: природа, человек, любовь как бы отвечают ему, вступают с ним в диалог, а тем самым – в непотаенность, в само бытие. Они реальны постольку, поскольку отвечают и пребывают в этом диалоге: «Слова поэта суть уже его дела». Но и поэт явля-

²¹ Блок А.А. О назначении поэта // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 6. Проза. 1918-1921. М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. С. 162-165.

ется поэтом лишь в той мере, в какой они откликаются ему. Если замолчит он, то замолчит и мир: неверие слову человеческому есть также неприятие Слова «Поэта неба и земли». А любовь к мудрости дает дерзновение говорить, надежду на то, что не по видимости, но на деле зазвучит в словах мыслителя и Слово нечеловеческое. Таково «безумие» любви: «безумие» того, кто все же возвращается в пещеру и говорит о том, о чем «следует молчать».

Литература

Аверинцев С.С. Слово Божие и слово человеческое // Собрание сочинений / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. София-Логос Словарь. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 816-830.

Беркли Дж. Сочинения / Сост., общ. ред. и вступит. Статья И.С. Нарского. М.: Мысль, 1978.

Блок А.А. О назначении поэта // Собрание сочинений: В 8 т. Т. 6. Проза. 1918-1921. М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. С. 160-168.

Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 157-232.

Булгаков С. Собрание сочинений в двух томах. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993.

Гончаров И.А. Обломов: Роман в четырех частях // Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 4. СПб.: Наука, 1998.

Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр. М.: Политиздат, 1990.

Кассирер Э. Философия символических форм. Т. I. Язык / пер. с нем. С.А. Ромашко. М.: Академический проект, 2011.

Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени // Полное собрание сочинений: В 10 т. Т. 6. М.: Воскресенье, 2002. С. 212-366.

Лосев А.Ф. Философия имени. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016.

Марсель Г. Метафизический дневник (1928-1933) // Быть и иметь. Новочеркасск: САГУНА, 1994. С. 9-132.

Марсель Г. Очерк феноменологии обладания // Быть и иметь. Новочеркасск: САГУНА, 1994. С. 133-153.

Платон. Государство // Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79-420.

Платон. Федон // Сочинения: В 4 т. Т. 2 / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 11-96.

Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183-559.

Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. М.: Республика, 1993.

Хайдеггер М. О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Тракль. М.: Водолей, 2017.

Хайдеггер М. Парменид / Parmenides / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009.

Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.

Чехов А.П. Степь (История одной поездки) // Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Т. 7. [Рассказы. Повести], 1888-1891. М.: Наука, 1977. С. 13-104.

Шлегель Фр. История европейской литературы // Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство. 1983. С. 35-101.

References

Averintsev, Sergey S. *Slovo Bozhie i slovo chelovecheskoe* [The Word of God and the word of man] Collected works, Kiev: DUKH I LITERA Publ., 2006. P. 816–830 (in Russian).

Berkeley, George. *Sochineniya* [Works]. Moscow: My`sl` Publ., 1978 (in Russian).

Blok, A.A. *O naznachenii poeta* [On the Appointment of Poet], in Blok A.A. *Sobranie sochinenii: v 8 t.* [Collected Works in Eight Volumes]. Vol. 6. Prose. 1918-1921. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ., 1962. P. 160-168 (in Russian).

Buber M. Problema cheloveka [The Problem of Man], in: Buber M. *Dva obraza very* [Two Images of Faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995. P. 157-232 (in Russian).

Bulgakov S. *Sobranie sochinenii: v 2 t. T. 1. Filosofiya khozyaistva. Tragediya filosofii* [Collected Works in Two Vols. Vol. 1. Philosophy of Economy. Tragedy of Philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1993 (in Russian).

Goncharov I.A. Oblomov: Roman v chetyrekh chastyakh [Oblomov: A Novel in Four Parts], in: Goncharov I.A. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 20 t.* [Complete Collection of Works and Letters in Twenty Volumes]. Vol. 4. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1998 (in Russian).

Camus A. *Buntuyushchii chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo* [The Rebel. Philosophy. Politics. Art], trans. from French. Moscow: Politizdat Publ., 1990 (in Russian).

Cassirer E. *Filosofiya simvolicheskikh form. T. 1. Yazyk* [The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 1. Language], trans. from German by S.A. Romashko. Moscow: Akademicheskii proekt, 2011 (in Russian).

Lermontov M.Yu. Geroi nashego vremeni [A Hero of Our Time], in: Lermontov M.Yu. *Polnoe sobranie sochinenii: v 10 tomakh* [Complete Collection of Works in 10 Volumes]. Vol. 6. Moscow: Voskresen'e Publ., 2002. P. 212-366 (in Russian).

Losev A.F. *Filosofiya imeni* [The Philosophy of the Name]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ., 2016 (in Russian).

Marcel G. *Metafizicheskiy dnevnik (1928-1933)* [Metaphysical Diary (1928-1933)], in: Marcel G. *Byt' i imet'* [Being and Having]. Novocherkassk: SAGUNA Publ., 1994. P. 9-132 (in Russian).

Marcel G. *Oчерк феноменологии обладания* [Sketch of a Phenomenology of Possession], in: Marcel G. *Byt' i imet'* [Being and Having]. Novocherkassk: SAGUNA Publ., 1994. P. 133-153 (in Russian).

Plato. *Gosudarstvo* [The Republic], in: Plato. *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works in 4 vols.]. Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1994. P. 79-420 (in Russian).

Plato. *Fedon* [Phaedo], in: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Works in Four Volumes]. Vol. 2, ed. by A.F. Losev, V.F. Asmus, trans. from Ancient Greek. Saint Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta: Izd-vo Olega Abyshko Publ., 2007. P. 11-96 (in Russian).

Frank S.L. *Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion], in: Frank. S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ., 1990. P. 183-559 (in Russian).

Heidegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being], trans. from German. Moscow: Respublika Publ., 1993 (in Russian).

Heidegger M. *O poetakh i poezii: Gel'derlin. Ril'ke. Trakl'* [On Poets and Poetry: Hölderlin. Rilke. Trakl']. Moscow: Vodolei Publ., 2017 (in Russian).

Heidegger M. *Parmenid* [Parmenides], trans. from German by A.P. Shurbelev. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009 (in Russian).

Heidegger M. *Chto zovetsya myshleniem?* [What Is Called Thinking?]. Moscow: Izdatel'skii dom "Territoriya budushchego" Publ., 2006 (in Russian).

Chekhov A.P. *Step' (Istoriya odnoi poezdki)* [The Steppe (The Story of a Journey)], in: Chekhov A.P. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 30 t.* [Complete Collection of Works and Letters: In 30 vols.]. Vol. 7. Moscow: Nauka Publ., 1977. P. 13-104 (in Russian).

Schlegel Fr. *Istoriya evropeiskoi literatury* [History of European Literature], in: Schlegel Fr. *Estetika. Filosofiya. Kritika: v 2 t.* [Aesthetics. Philosophy. Criticism: In 2 vols.]. Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1983. P. 35-101 (in Russian).

Philosopher and Poet are One and the Same

Anton Kulikov , PhD in Philosophy, Senior Teacher, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), anton.kuliko@yandex.ru

The article presents the author’s understanding of the relationship between philosophy and poetry. Philosophy not only originated as the poetry of the pre-Socratics, but it could never cease to be poetry. A true thinker and a true poet are ultimately the same thing, such classics as M. Heidegger or S. Bulgakov insisted in the last century. Logical speculation is not enough to solve philosophical problems, and there are not enough means of objectifying discursive thinking. It is impossible to understand the mystery of evil and innocent suffering if we isolate ourselves from them by some theory of evil and a rational explanation of suffering. It is impossible to talk about the mystery of beauty or the human personality if instead we deal only with the concept of personality or beauty as a subject of knowledge, viewed by the researcher from the outside. These mysteries can be understood only through living participation in them: they need to be experienced and experienced, and not objectified, not analytically dissected as a “simple scale”. That is why philosophy resorts to a special, non-objectifying mode of speech – poetic speech. Poetry is not a monologue of the author, it is eventful in a double sense of the word: in the words of the poet, as in a live conversation, existence itself expresses itself. Nature, beauty or suffering do not stand before the poet as a subject of study and do not double in his ideas about them, but they come true with him, speak for themselves in his words. The poet’s word does not give a true description of the world, but the world, which itself is essentially a word, comes true in poetry as a true, unsaid word. To find this word and make it sound together with the human word is a matter of philosophy, which then turns out to be poetry when it does not model the world, but calls it to dialogue as being uncovered.

Keywords: philosophy, poetry, word, objectifying and non-objectifying thinking, non-concealment, mystery

For citation: Kulikov A.K. (2025) Philosopher and Poet are One and the Same // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 3. P. 54-66.

Date of receipt: 10.02.2025.

Экзистенциализм, инопланетяне и феноменология: философские линии в романе К. Уилсона «Паразиты сознания»

Сергей Луковенков, выпускник, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), lukovenkovsergei@yahoo.com

В статье проводится комплексный анализ романа Колина Уилсона «Паразиты сознания» через призму экзистенциальной философии и концепции Нового экзистенциализма. Рассматриваются ключевые философские стороны романа: метафорическое представление паразитов сознания в качестве ограничителей человеческого потенциала и роль феноменологического метода в преодолении эволюционных ограничений, укрепляемых современным культурным кодом и ценностями в контексте главного экзистенциальной задачи – вопроса смысла существования. Произведение предстает как новеллизация философских идей Уилсона, в которой пристальное внимание уделяется таким аспектам Нового экзистенциализма, как эволюционная теория, пиковой психология Маслоу и феноменология метод. Роман «Паразиты сознания» рассматривается не только как полемическое высказывание, но и примечательный образец межжанрового сплетения двух видов письма – философского и художественного.

Ключевые слова: экзистенциализм, феноменология, Колин Уилсон, эволюция, витализм, Новый экзистенциализм

Для цитирования: Луковенков С.Г. Экзистенциализм, инопланетяне и феноменология: философские линии в романе К. Уилсона «Паразиты сознания» // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 3. С. 67-77.

Дата поступления: 25.01.2025.

Разворот к витальному экзистенциализму

Британский писатель-экзистенциалист Колин Уилсон (Colin Henry Wilson) – интересная фигура на полях истории экзистенциализма. И несмотря на то, что писатель подчеркивал эклектичность философских воззрений, его отношение к «классическому» экзистенциализму – линии Кьеркегора, Хайдеггера, Камю и Сартра – одна из центральных линий во многих работах Уилсона. Отправная точка или центральная тема. Часто под видом критики, но критики реформаторской – реанимирующей.

В течении всей своей карьеры Уилсон стал автором более сотни произведений разной направленности – от научно-фантастических и детективных романов и философских сочинений до исследований оккультных практик и true-crime. Во многих работах, через прямые отсылки и имплицитные смысловые структуры, с легкостью обнаруживаются концептуальные интенции, уникальная подпись на поставляемых смыслах.

К числу таковых можно отнести следующие:

- Деконструкцию пессимистического дискурса, в том числе в его популярных проявлениях;
- Экзистенциально-эволюционный витализм;
- Метаморфозу абсурдности и контингентности в этический императив;
- Осмысление нарративного творчества как экстатической практики.

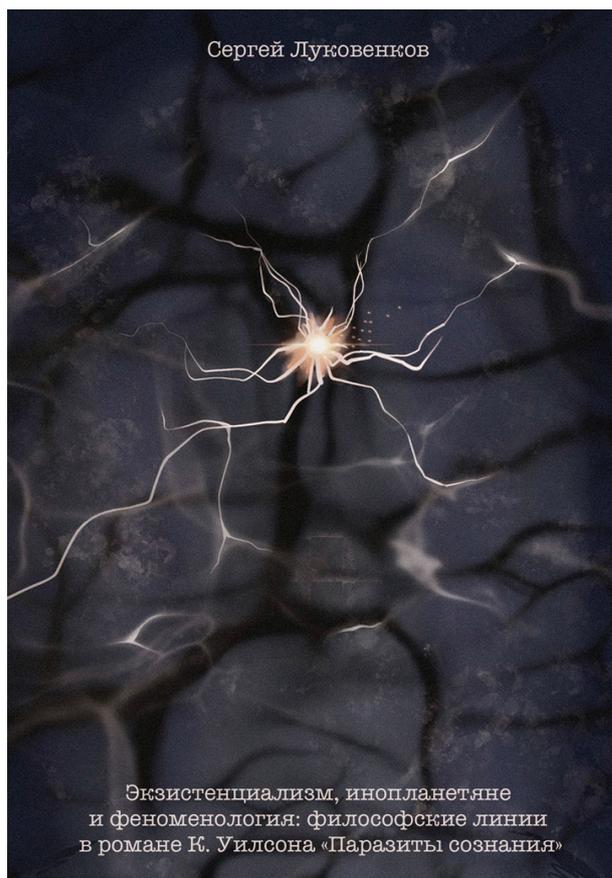
Важно отметить, что экзистенциализм для Уилсона – не столько «философия» в классическом смысле, сколько форма восприятия и отношения с живым, хоть и безразличным миром. Так, в своей наиболее известной работе, которая стала его визитной карточкой – «Посторонний» (*The Outsider*, 1956), – размышляя о том, как мыслит себя аутсайдер, Уилсон пишет: «Аутсайдер склонен выражать себя через экзистенциалистские смыслы. Он не слишком озабочен различиями тела и души, человека и природы: подобные вопросы порождают богословское мышление и философию – он отрицает и то, и другое. Единственное различие, имеющее для него значение, – дихотомия между бытием и ничто»¹. Проблемы смысла, его потери (или сдавленности) определяли способ философствования Уилсона, который наиболее ярко проявлялся в разрушении порядка ценностей между «высоким» и «низким»: на одной странице топливом мышления будет медитация над идеями Мерло-Понти, на другой – НЛЮ.

В центре внимания настоящей статьи еще одна грань философствования: через литературу. Конкретно же, на примере романа «Паразиты сознания» (*The Mind Parasites*, 1967). Произведение написано в жанре лавкрафтианского хоррора в формате академического макьюментари: роман подается как один из текстов специального кембриджского цикла под названием «История ядерной эпохи». И в псевдо-редакторском предисловии, помимо прочего, читателю сообщается одна примечательная диегетическая деталь: в данном переработанном издании включен фрагмент одного из сочинений двух ключевых персонажей романа – «Посвящение Эдмунду Гуссерлю» (*Homage to Edmund Husserl*)².

«Паразиты сознания» – в полном смысле новеллизация воззрений Уилсона. И до той степени, что при последующем (или обратном) чтении

¹ *Wilson C. The Outsider. A Delta Book, New York, 1953. P. 27.*

² *Уилсон К. Паразиты мозга. М.: Радуга, 1986. С. 10.*



Автор рисунка – Анастасия Сухарева³

его философских работ и эссе может возникнуть сильное чувство *déjà vu*. И это, конечно, далеко не случайность. Впрочем, доля случайности в создании романа существенна и стоит упоминания. Сам роман был написан в результате пари между Уилсоном и его другом, первым издателем Лавкрафта и самостоятельным автором Августом Дерлетом. Последний был не в восторге от резких выпадов британского автора по отношению к личности и навыкам Лавкрафта в посвященной воображению работе «Воля к воображению» (*The Strength to Dream*).

Так или иначе, Уилсон принял вызов написать научно-фантастический роман и сделал это не только с явными отсылками к творчеству американского мэтра

в жанре космического ужаса, но и перевернув мировоззренческий фундамент и его выводы. Ключевые идеи или образы «лавкрафтианского» сторителлинга не нуждаются в представлении. В частности, определение места и положения человеческой расы во Вселенной: незначительность самого человека и всяких достижений цивилизации, инстинктивный страх неизвестного, выраженный в выборе «мертвецкого света познания» или «спасения в новом средневековье»⁴.

Более всего Уилсону претил глубокий пессимизм, страх перед реальностью и жизнью («партизанская война против материализма»⁵), подобие стремления к «обратному» или неподвижному времени. И если человек в

³ Автор статьи обращается к литературному произведению, в котором рассказывается о паразитах, сущности, что питается энергией сознания. Предмет рассуждений автора статьи – борьба за свободу и ясность сознания и преодоление «паразитических» ограничений – отражены в иллюстрации в виде схематичного изображения нейронных связей головного мозга человека; часть из них черные и расплывчатые, подверженные влиянию паразитов, другая часть – яркая и отчетливая, символизирующая «прорыв», экзистенциальное просветление и манифест к освобождению от паразитов.

⁴ Лавкрафт Г. Зов Ктулху // Зов Ктулху. М.: АСТ: АСТ Москва, 2007. С. 149.

⁵ Wilson C. *The Strength to Dream. Literature and Imagination*. Westport, CT: Greenwood Press, 1973. P. 1.

мире Лавкрафта благословлен невежеством или должен быть счастлив незнанием «реального» положения дел, то в пространстве Уилсона это – «духовная» болезнь и патовая ситуация. Несмотря на то, что английский писатель разделял представление о текущем состоянии человека, выраженное в открывающем пассаже Лавкрафта из повести «Зов Ктулху», обращаясь к аллегории человека в лодке, который в силу плотности тумана ничего не видит вокруг, выводы отличны: этот «туман» необходимо развеять, дабы прорваться к подлинности. В этом – весь пафос, цель и мечта, заложенные в основание воззрений Уилсона, сходные по духу, несмотря на все возможные различия, с космологическим оптимизмом де Шардена, в котором путь прокладывается в борьбе и разрыве, что ярко указано в словах, которые могли бы встретиться на страницах романа Колина Уилсона: «Невозможно достигнуть фундаментально новой среды, не проходя внутренние муки метаморфозы»⁶.

Выше было отмечено, что роман «Паразиты сознания», в сущности, является презентацией авторских философских воззрений – каких именно? Так, Уилсон занимался разработкой направления мысли, получившей говорящее название «Новый экзистенциализм» (New existentialism). Данное направление, вопреки первым возможным ассоциациям, не является отрицанием, разрывом или иной формой преодоления экзистенциализма «старого», но проектом разворота для выхода из смыслового тупика, связанного с нигилистической диспозицией как философского, так и популярного экзистенциализма. Тупик экзистенциализма заключается в отходе от имманентного эволюционного императива. Дело в том, что экзистенциализм, по Уилсону, – это феномен, возникший как реакция на смысловой вакуум, возникший в результате упада значения религиозности как формы достоверности, как дискурса о смысле (так, например, Уилсон отмечал, что для Декарта или Ньютона вопросы смысла и его потери не были настолько остры, как остры они, например, для человека современного и условного героя сартровской «Тошноты» или Фауста Гете). Тем самым, экзистенциализм – это не только гуманизм, но и романтизм, в рамках которого, при встрече с бездной смысла, на первый план выводятся идеи витальности, эволюционизма, вызова миру. Потому линия Кьеркегор-Хайдеггер-Сартр-Камю и является тупиковой, поскольку, несмотря на все глубокие инсайты, она не способна или не желает стать точкой опоры.

Реанимационный ревизионизм экзистенциализма – это часть общей тенденции в работах Уилсона по деструкции культурно-эпистемологических ориентиров, настраивающих сознание на пессимистическое и пораженческое отношение к миру, производя атмосферу скуки, безразличия,

⁶ Де Шарден, П. Тейяр. Феномен человека. М.: «Наука», 1987. С. 181.

затерянности в пространстве, герой-архетип которой – коллективный Антуан Рокантен.

Философская мысль в стиле sci-fi

Сюжет «Паразитов сознания» и посвящен апологии витальности, как процессу раскрытия эволюционного потенциала человека: дерзновение смотреть «вне», как противоположность лавкрафтианскому лейтмотиву космологического или хронологического эскапизма⁷. Вкратце, канва романа такова: археолог Гилберт Остин наследует неопубликованные работы давнего друга (который покончил жизнь самоубийством) – специалиста в области поведенческой психологии и исследующего, в том числе, проблемы роста самоубийств в индустриальном обществе. В силу профессиональных причин (которые, как позже оказывается, были частью спланированного «отвлечения») Остин откладывал знакомство с записями, занимаясь раскопками неизвестной ранее культуры. Тем не менее, сперва пережив нечто подобное пиковому переживанию, профессор берется за чтение размышлений об истории своего друга. В процессе Остин сталкивается с пугающей правдой, что человечество не только не одиноко во вселенной, но более – давным-давно уже вошло в контакт с инопланетной жизнью (пусть и односторонний) – с расой космических паразитов: «они» – нематериальная коллективная сущность, которая питается энергией сознания. Присутствуя на планете с глубокой древности, особенно активны они стали в последние две сотни лет (события происходят на рубеже XX-XXI веков).

Несмотря на то, что о природе этих паразитов (называемых «Тсатуганцами», являясь частью оммажа лавкрафтианскому сеттингу) известно мало, очевидно одно: их цель состоит в заглушении эволюционного порыва. Именно поэтому одно из первых их определений – «ментальный рак». Не имея возможностей и необходимости непосредственно физически оказывать воздействие на людей, паразиты используют техники «мягкого» подавления, цель которых – не дать человеку раскрыть потенциал сознания; не дать отвести взгляд от макрокосма к микрокосму собственного сознания. Достигают этого они путем воздействия на ментальность отдельных людей, а уже через них – на целые культуры.

По персоналиям, которых «обрабатывали» паразиты, можно сделать выводы о симпатиях автора. Например, Ницше – один из числа гениев, доведенных до помешательства паразитами, но вот Шопенгауэр или де Сад – это одни из тех, кто названы в мире романа как «зомби»: прямые или опо-

⁷ Очень кстати в послесловии к отечественному изданию романа 1986 г. В.В. Ивашева цитирует фрагмент из личного письма к ней Уилсона: «Я убежденный оптимист. И мне даже кажется, что подобных мне оптимистов нет среди современных западных интеллектуалов»: *Ивашева, В.В.* Послесловие. По дорогам познания и веры в человека // *Уилсон, Колин.* Паразиты мозга. – на англ. яз. – М.: Радуга, 1986. С. 275.

средованные агенты паразитов. Они, «зомби», – подавители человеческой воли и анти-виталисты. И, конечно же, роман не был бы до конца критическим, если бы «зомби» могли быть только отдельные, пусть влиятельные, люди, так что целые направления мысли оказываются продуктом активности пришельцев: например, последняя сюжетная попытка космических паразитов сохранить власть над человеческом – развязка третьей мировой ядерной войны.

Витальный гений, напротив, – главный враг паразитов, поскольку реализацией творческой свободы он придает импульс движения, развития. Они раскрывают потенциал, заложенный в человеке, и из-за этого привлекают особое внимание паразитов. При работе с обычными людьми, которые не представляют прямой угрозы через раскрытие, используются «фоновые» ментальные программы или «стены», как называл их Уилсон, благодаря которым паразиты препятствуют погружению в глубины сознания, на которых человек мог бы обнаружить чье-то чужеродное присутствие. Раскрытие в качестве направления метаморфозы, в том числе выходя за пределы романа, – персональный и, затем, социальный императив: «Угнетенный человек, – психологически и физически, – свободы не имеет. Получить ее можно только посредством объективизации угнетения как формы зла. И в момент выражения такого «зла» достигается определенная степень свободы»⁸.

Практически все «стены» профессору Остину пришлось пережить на себе, как плату за погружение в глубину сознания, пробиваясь через паразитов, которые ставили ловушки на пути: инертность, вязкость мышления, усталость, сплин, прокрастинацию, депрессию, тревогу, ощущение никчемности, а также более «позитивные» ловушки, как увлеченность чем-либо до крайней степени, когда внимание к себе уходит на задний план, реальность замещается занятостью и увязанием во внешнем. Иначе, все то, что «нападает» на человека, оставшегося наедине с собой, пытающегося выйти и разорвать с *Das Mann*, очутившись во «вне» – за «стенами» и туманом «скуки».

Таким образом, паразиты сознания, пусть и не как инопланетная форма жизни, реальны. Так, связь паразитов сознания и деструктивного, анти-виталистского мировоззрения – ключевой программный аспект всего романа: паразиты – это чуждое, вредное и все то, что должно быть преодолено, но при этом настолько плотно вшито в современную цивилизационную жизнь, что преодоление этих «стен» часто оказывается тяжелым, изнурительным ментально-психическим и физическим процессом. В тоже время, распространенный нигилизм во многих его проявлениях не только не способствует выходу за «стены», но и предлагает комфортное укоренение в ошибочном мировосприятии. Во всяком случае, как изначально ошибочное

⁸ *Wilson C. The Strength to Dream. Literature and Imagination. Westport, CT: Greenwood Press, 1973. – pp. 155-156.*

мировоззрение или состояние сознания его определил Уилсон, написав, что «современный нигилизм, – философский или его модная литературная вариация, – существует только при игнорировании собственных исходных противоречий»⁹. Предлагаемая альтернатива – обновленное, верное эволюционно-экзистенциальное состояние сознания.

Новый экзистенциализм (во всяком случае, как он открылся при чтении автору настоящей статьи) сложен из сплетения четырех компонент: эволюционизма, экзистенциализма, «пиковой» психологии и феноменологии. И последнее, ни много ни мало, претендует на роль главного метода познания и исследования сознания, его структур и потенциала. Именно по этой причине феноменологии отводится ключевая роль в структурировании «нового» экзистенциализма.

Насколько глубоко и обстоятельно Уилсон воспринял идеи Гуссерля (и нужно ли было подобное восприятие в контексте целей и особенностей его работы) – интересный отдельный вопрос¹⁰. Как минимум, интерес имеет придаваемая методу ценность и революционность. Почтение будет замечено всяким, кто возьмется за чтение «Паразитов сознания», даже никогда не слышав ни про феноменологии, ни про Гуссерля.

Как было отмечено, чтобы себя не раскрыть, пришельцы выстраивают блокаду на глубинных структурах сознания человека. Значит, персонажам необходим способ выявления врага и борьбы с ним. Феноменологический метод как раз стал для Остина, основного героя романа, инструментом прорыва паразитической блокады. Интроспекция позволила Остину и его группе не только обнаружить вредоносное присутствие, но и раскрыть психический потенциал (например, телекинез). Таким образом, реализуется нарративная связка эволюционного перехода персонажей и тематики кристаллизации свободы, как постепенного выражения (осознания) угнетающего «зла».

Также интересно отметить, дополнив тем самым образ придаваемой ценности, что, согласно опыту героя романа, эффекты от практики феноменологического метода схожи с действием психоактивных веществ на человека. Это не просто юмористический сюжетный элемент, но направляющая ремарка — указание возможности феноменологического метода быть не просто каким-то приемом академического отвлеченного толка, но последовательным действием и даже отношением ко внешнему миру через отношение к себе. Казалось бы, и причем здесь стимуляция сознания? Некоторый вид *reductio ad absurdum*.

Как было отмечено, одной из компонент Нового экзистенциализма выступают наработки Маслоу (влияние которого на Уилсона было велико

⁹ *Wilson C.* The New Existentialism. London: Wildwood House Limited, 1980. P. 162.

¹⁰ Подробнее об этом см. обстоятельное исследование: *Tassone B.* Existentialism and Ecstasy: Colin Wilson's Phenomenological Account of Peak Experiences. *PhaenEx*. Vol. 13, no. 1. P. 46-85. 2019.

как в интеллектуальном отношении, так и в личном¹¹). В частности, вопросы пиковых состояний и самоактуализации. Как в различных работах, так и в романе, Уилсон отсылает к опытам измененного сознания на примерах Хаксли, Домая, Рембо. С одной стороны, Уилсон демонстрировал этим, что сознание – не одномерное отражающее действительность зеркало, а наоборот, – многогранно, не бывает нейтральным, активно взаимодействует с окружающей реальностью. Помимо прочего, данная стимуляция показывает неkontингентность пикового опыта: потенциал самоактуализации находится в структурах сознания – психике. Однако, согласно Маслоу, пиковый опыт – это не форма измененного сознания, с чем Уилсон полностью согласен: несмотря на то, что в названном состоянии возможны инсайты, которыми проявляется самоактуализация (радость, осмысленность), подобные опыты бесполезны в силу своей хаотичности. Иначе говоря, – ложный путь. Так, например, Уилсон писал, что французский поэт верно понимал значение правильного восприятия сознания, однако, «к сожалению, Рембо не знал, с чего начать, и тратил время на эксперименты с наркотиками и алкоголем, пока его озарение окончательно не угасло».¹² В отличие от подобных экспериментов, принятый на вооружение метод феноменологии, – это именно научный, последовательный и лишенный разрушительной случайности инструмент познания, дающий последовательно изучать сознание, его структуры и то, как его интенциональность определяет способ восприятия и взаимодействия с миром.

Роман «Паразиты сознания» заканчивается победой человека над паразитами при помощи группы психически развитых интеллектуалов. Паразиты изгнаны за пределы Солнечной системы и, казалось бы, ничто не сдерживает человека от перехода на следующий этап его эволюции, как это было сделано Остином и его последователями. Тем не менее, герои решают сойти с помоста истории, совершив добровольный исход, не вмешиваясь в дальнейшие дела.

Вопрос: почему?

Движение вперед, эволюция и «призраки»

Путь к свободе прокладывается через личную активность в противостоянии «паразитам», – иногда коллективное, но не общественное действие. И победа над паразитами, какой бы театрально грандиозной она ни была, – лишь первая ступень (можно сказать, эпохэ в научно-фантастической оболочке), которая закладывает основу развития и реализации эволю-

¹¹ См. посвящение, благодарности в работе Уилсона «Новые пути в психологии: Маслоу и пост-фрейдистская революция»: *Wilson C. New Pathways in Psychology. Maslow and the Post-Freudian Revolution. A Mentor Book (New American Library), 1974.*

¹² *Wilson C. The New Existentialism. London: Wildwood House Limited, 1980. P. 54.*

ционного аппетита. Тем не менее, возможность еще не подразумевает актуализации сама по себе. Необходима верная настройка сознания, инструментарий включения его в отношения с миром. На примере романа как раз демонстрируется модель (интенционального) взаимодействия с окружающим миром; экзистенциальная установка сознания.

Так, Уилсон вводит, раскрывая *в том числе* через «Паразитов сознания», героя Нового экзистенциализма – аутсайдера (кажется, лучше использовать именно это слово, так как вариация перевода «посторонний» имеет, кажется, слишком пассивную коннотацию). «Аутсайдер» – тот, кто переживает неудовлетворенность, разрыв с окружающим смысловым полем, выраженные недовольством идеалами, целями и ориентирами (или их извернутым видом), но недовольство аутайдера – не замыкание, не меланхолия во взгляде на мир или эскапизм, а витальный рывок – борьба с паразитами сознания (внешними и внутренними). Таким образом, аутсайдер – это не отщепенец, не маргинал и не декадент, порывающий с социальными нормами. Скорее, он – в полном смысле виталист, отношение с миром которого формируется не за счет данных откуда-то из внешнего источника смыслов (данные смыслы неустойчивы сами по себе, потому что не имеют фундаментальной основы), но обнаруживает их в самом человеке – в его стремлении, даже в жажде развития. Именно поэтому оказываются важны представления о пиковых состояниях и феноменология на пути формулирования Нового экзистенциализма: вопрос смысла раскрывается и закрывается через указание на то, что человеческая природа, оказывается, на практике может быть источником смысла, тем самым давая ответ на основной философский вопрос современности, а вся нарративная составляющая романа, т.е. процессы борьбы с «паразитами», – это рассказ о пути человека из тупика «духовной» пустоты.

Кажется, что «Паразиты сознания», и будто в целом художественное наследие Уилсона, сегодня не пользуется популярностью, а его философские воззрения, сколь было возможно оценить, не слишком были восприняты академическим миром. Тем не менее, разбираемый роман – это любопытная иллюстрация, как могут сочетаться два жанровых направления – художественное и философское письмо, создавая уникальные сочетания.

В качестве альтернативы заключению, акцентируя значение жанровой связи и философствования популярными формами (художественная литература, кино, музыка, видеоигровые нарративы), послужит фрагмент из сочинения «Новый экзистенциализм», который, помимо прочего, очень похож на логлайн романа «Паразиты сознания»:

Дабы выразить обозначенную проблему [отчужденность от источника силы и узости сознания] языком научной фантастики, представим, что существует некая таинственная сила, желающая сдерживать людей, не позволяя в полной мере использовать свои силы. Словно бы человек

содержал в себе невидимого паразита, задача которого – держать человека в неведении о его свободе. Блейк назвал подобного паразита «призраком»¹³. И в определенные моменты прилива жизненной энергии и озарения призрак ослабляет хватку, и человек внезапно осознает, что был бы способен сделать со своей жизнью и со своей свободой. <...> В последние несколько столетий прогресс его был феноменальным. <...> Но именно сейчас, в этот момент истории, призрак, кажется, предпринимает новую попытку победить нас. <...> Однако, с другой стороны, если бы человек полностью осознал врага, направил бы всего свое внимание на него, проблема была бы решена. Человек преодолел бы “отчужденность от источника силы, смысла и цели” и тогда наступила бы новая ступень эволюции, ступень истинно человеческую, или сверхчеловеческую, как называл ее Ницше¹⁴.

Литература

- Ивашева В.В.* Послесловие. По дорогам познания и веры в человека // Уилсон, Колин. Паразиты мозга. М.: Радуга, 1986.
- Лавкрафт Г.* Зов Ктулху // Зов Ктулху. М.: АСТ, 2007.
- Уилсон К.* Паразиты мозга. М.: Радуга, 1986.
- Де Шарден, П. Тейяр.* Феномен человека. М.: Наука, 1987.
- Tassone B.* Existentialism and Ecstasy: Colin Wilson’s Phenomenological Account of Peak Experiences. *PhaenEx*. 2019. Vol. 13. N. 1. P. 46-85.
- Wilson C.* New Pathways in Psychology. Maslow and the Post-Freudian Revolution. A Mentor Book (New American Library), 1974.
- Wilson C.* Poetry and Mysticism. Hutchinson of London, London, 1970.
- Wilson C.* The New Existentialism. London: Wildwood House Limited, 1980.
- Wilson C.* The Outsider. New York: A Delta Book, 1953.
- Wilson C.* The Strength to Dream. Literature and Imagination. Westport, CT: Greenwood Press, 1973.

References

Ivasheva V.V. Posleslovie. Po dorogam poznaniya i very cheloveka [Afterword. On the Roads of Knowledge and Faith in Man], in Wilson C. *Parazity Mozga* [Brain parasites]. Moscow: Raduga Publ., 1986 (in Russian).

¹³ Интересно отметить, дополняя концептуальную значимость «призрака», что Уилсон также обращается к данному образу Блейка в работе «Поэзия и мистицизм» (Poetry and Mysticism) в контексте обсуждения темы стагнации, застоя, увязания в чем-то слишком привычном: «Причина того, почему немногие гении остаются в своих родных городах в том, что они знают их слишком хорошо». См.: *Wilson C.* Poetry and Mysticism. Hutchinson of London, London, 1970. P. 84.

¹⁴ *Wilson C.* The New Existentialism. London: Wildwood House Limited, 1980. pp. 161-162.

Lovecraft H. *Zov Ktulhu* [The Call of Cthulhu], in Lovecraft H. *Zov Ktulhu* [The Call of Cthulhu]. Moscow: AST Publ., 2007 (in Russian).

Wilson C. *Parazity Mozga* [Brain parasites]. Moscow: Raduga Publ., 1986 (in Russian).

De Chardin, Pierre Teilhard. *Fenomen Cheloveka* [Le Phénomène humain]. Moscow: Nauka Publ., 1987 (in Russian).

Tassone B. Existentialism and Ecstasy: Colin Wilson's Phenomenological Account of Peak Experiences. *PhaenEx*. 2019. Vol. 13. N. 1. P. 46-85.

Wilson C. *New Pathways in Psychology. Maslow and the Post-Freudian Revolution*. A Mentor Book (New American Library), 1974.

Wilson C. *Poetry and Mysticism*. Hutchinson of London, London, 1970.

Wilson C. *The New Existentialism*. London: Wildwood House Limited, 1980.

Wilson C. *The Outsider*. New York: A Delta Book, 1953.

Wilson C. *The Strength to Dream. Literature and Imagination*. Westport, CT: Greenwood Press, 1973.

Existentialism, Aliens, and Phenomenology: Philosophical Elements in C. Wilson's "The Mind Parasites"

Sergei Lukovenkov, graduate, Russian State University for the Humanities (Moscow), lukovenkovsergei@yahoo.com

The article provides a comprehensive analysis of Colin Wilson's novel "The Mind Parasites" through the lens of existentialist philosophy and the concept of the New Existentialism. The key philosophical aspects of the novel are examined, such as: the metaphorical representation of the mind parasites as limiters of human potential and the role of the phenomenological method in overcoming evolutionary constraints reinforced by the modern cultural code and values, all within the context of the central existentialism's task – the question of the meaning of human existence. The piece emerges as a novelization of Wilson's philosophical ideas, with particular attention paid to such aspects of the New Existentialism as evolutionary theory, Maslow's peak psychology, and the phenomenological method. The novel is considered not only as a polemical statement but also as a remarkable example of the interweaving of two genres – philosophical and literary writing.

Keywords: existentialism, phenomenology, Colin Wilson, evolution, vitalism, New existentialism

For citation: Lukovenkov S.G. (2025) Existentialism, Aliens, and Phenomenology: Philosophical Elements in C. Wilson's "The Mind Parasites" // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 3. P. 67-77.

Date of receipt: 25.01.2025.

**XV международная конференция Школы
философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ
«Культура в эпоху цифровизации»
«Смысл, идея, образ (философия в литературе):
история и современность»**

Андрей Бунин, студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), aebunin@edu.hse.ru

Вниманию читателя предлагается обзор работы секции «Смысл, идея, образ (философия в литературе): история и современность», прошедшей в рамках ежегодной конференции «Культура в эпоху цифровизации», организованной Школой философии и культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. Секция, проходящая уже более 10 лет, в этом году была посвящена вопросам взаимопроникновения философии, литературы, культуры и метаморфозам, которые претерпевает современная культура в условиях цифровизации. Впервые в рамках секции присутствовал международный состав участников с представителем из Института философии Национальной академии наук Беларуси. В сессии также принимали участие преподаватели и аспиранты Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ, аспиранты и преподаватели философского факультета РГГУ.

Ключевые слова: философия, литература, цифровизация, культура, кризис, современность, экзистенциализм, Достоевский, Биbihин, Голосовкер

Для цитирования: Бунин А.Е. XV международная конференция Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ «Культура в эпоху цифровизации»: «Смысл, идея, образ (философия в литературе): история и современность» // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 3. С. 78-93.

Дата поступления: 13.02.2025.

В работе секции принимали участие **Т.Ю. Сидорина** (руководитель секции, доктор философских наук, профессор Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ), **А.Ю. Дудчик** (заместитель директора Института философии Национальной академии наук Беларуси, заместитель директора по науке), **И.И. Павлов**, (старший преподаватель Школы философии и культурологии, НИУ ВШЭ), **Д.А. Морозов** (стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ), **Т.И. Харитонов** (аспирант школы философии и

культурологии НИУ ВШЭ), **А.В. Логинов** (доцент кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ), **О.А. Глебов** (преподаватель Школы философии и культурологии, НИУ ВШЭ), **Т.Г. Шейнов** (аспирант Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ), **С.Г. Луковенков** (выпускник аспирантуры философского факультета РГГУ).

Введение

Статья представляет обзор выступлений на секции «Смысл, идея, образ (философия в литературе): история и современность». Тема конференции «Культура в эпоху цифровизации» стала поводом обратиться не столько к социальному или гуманитарному в технике (как это было в течение ряда лет), сколько к техническому в гуманитарном. Заявленную организаторами конференции тему можно прочесть как вопрос о культуре в условиях осуществляющегося технического перехода, который обозначают разными терминами, в том числе и цифровизацией. И в рамках этой темы мы обращаемся к близкой многим из нас философии в литературе и искусстве. Эти области, испытывая рефлексию в отношении современности, находятся в состоянии опасности – как и мир, философия, культура, литература, музыка и искусство переживают кризис. Кризисное состояние обусловлено особенностями современной эпохи. В центре внимания секции стоят вопросы, касающиеся изменений, которые происходят в культурных нарративах, научных методах, восприятии и понимании экзистенциально значимых категорий под воздействием процессов цифровизации. Цифровая эпоха порождает трансформации, которые охватывают все уровни производства, распространения и восприятия культурных продуктов. В условиях цифровизации традиционные формы повествования уступают место новым, интерактивным формам. Эти изменения требуют осмысления как с точки зрения культурологии, так и через призму философских категорий, что делает заявленные на секции темы докладов особенно актуальными.

Сидорина Т.Ю. открыла заседание секции: Философский аспект секции посвящен осмыслению теоретических и методологических вызовов, которые ставит цифровизация перед современной культурой. Вопрос о том, как цифровые технологии трансформируют гуманитарные и социальные науки, напрямую связан с развитием методов исследования культуры в рамках digital humanities. Эти подходы открывают новые горизонты для изучения текстов, изображений и данных, предлагающие исследователям инновационные инструменты анализа.

Дудчик, доклад на тему «High tech low life – трансформации историографии философии в эпоху цифровизации»:

В докладе я сосредоточу внимание на научных исследованиях о том, какие трансформации историографии философии происходят на наших глазах, как они отражаются на области исследований, которая на первый

взгляд может быть считана консервативной, как история философии и современные технологии вместе могут помочь в понимании философской мысли прошлого. Вопрос, который стоит перед нами, может быть сформулирован так: действительно ли использование современных технологий может привнести что-то новое в историографию философии, или наоборот, может быть угрозой, которая формально повышает возможности человека, но угрожает пониманию философского содержания и редуцирует изучение мыслей прошлого, сводит его к изучению внешних аспектов философской деятельности.

В современной историографии философии есть более широкий процесс – обращение к неформальным и количественным методам в изучении философского наследия прошлого в рамках междисциплинарных подходов. В данном контексте уместно упомянуть социологию и антропологию философского знания – различные количественные подходы (дальнего чтения, макро и микро исторический анализ, процессы трансфера и влияния)

Использование цифровых методов возможно в философской историографии в рамках подхода вычислительной философии, который использует современные технологии для анализа классических философских проблем. Вычислительная философия – это нормализация философского знания, новый способ мышления, основанный на использовании механизированных вычислительных методов для реализации анализа и усиления философских исследований. Вычислительную философию отличает не специфика области исследования, а специфика применяемых метода и подходов. Нет резкого разрыва в содержании между вычислительной и невычислительной философией, как и с другими вычислительными дисциплинами. Идея вычислительной философии проста – применять вычислительное моделирование и методы продвижения для новых философских открытий, исследований и углубления аргументации. Вычислительная философия предлагает не узкую область, но широкий спектр областей и тем, рассмотренных при инкорпорации больших данных и ИИ в междисциплинарные исследования.

Одна из существенных трансформаций, связанных с применением количественных методов, – изменение объекта изучения: от текста, канона, литературы к данным, метаданным, архивам, корпусам. Меняется и содержание исследовательских процедур, в том числе и процедуры чтения. В случае истории философии чтение больше не сводится к вдумчивому прочтению текстов и осмыслению прочитанного. Цифровые методы уже применяются в исследованиях истории идей и понятий, истории знания, философии истории и науки, историографии философии. Это активно развивающееся модное направление исследований. Но у этого направления есть и сложности теоретического характера – для полноценных исследований в области историографии философии одних только количественных методов недо-

статочно. Историография философии нуждается также и в философских комплексных основах для подобных исследований.

Сидорина: можно ли представить новые цифровые технологии, корпусы и методы в качестве генератора философских идей и рассуждений, поэтических и музыкальных образов, того, что мы понимаем как творчество в сфере искусства? Или же современные технологии можно считать только инструментарием, применение которого может послужить толчком к развитию творческих идей и образов?

Дудчик: сами современные подходы пока не дают чего-то принципиально нового и не реализуют творческую функцию. Для полноценного творческого процесса данные подходы нуждаются в работе философского воображения и философской мысли. Такого рода творчество можно рассматривать, с одной стороны, во взаимодействии между исследователями из различных областей знания и применении междисциплинарных подходов, и, с другой стороны, во взаимодействии человека с современными техническими системами. В любом случае, хотелось бы, чтобы установился некоторый баланс между этими новыми интересными подходами и подходами классическими.

Павлов, доклад на тему «Техника, творчество и русская литература: Николай Бердяев и Владимир Бибихин»:

В рамках секций конференции предыдущих лет был задан важный вопрос: выражали ли мыслители в истории русской философии позитивное отношение к технике, или у них можно наблюдать исключительно переживания по поводу кризиса культуры в связи с развитием техники? Бердяев и Бибихин – два философа, которые, с одной стороны понимали, что техника меняет мир и нуждается в осмыслении, но, с другой стороны, они оба, хотя в совершенно разных направлениях, выступали против неолуддизма, против идеи о том, что сама техника, или сама наука в чем-то виноваты. Таким образом, они оба диалектическим образом переходили от критики техники к ее реабилитации. Об этом мы и поговорим: где в русской мысли встречаются яркие проекты реабилитации техники, каким образом российские интеллектуалы обращались к философии культуры, к искусству и к литературе как к некоторой альтернативе научно-технического мышления.

Философия техники сегодня не сводится к экзистенциальному вопросу, к вопросу о том, как техника влияет на понимание человеком себя. Когда мы говорим о том, как техника влияет на экзистенцию человека, и как это связано с разными экзистенциальными возможностями человека, то уместно обратиться к Бибихину и Бердяеву. Главный текст Бибихина на эту тему – «Философия и техника», основной проблемой которого является даже не техника и не технологии сами по себе, не научное мышление в противовес другому мышлению, как у Хайдеггера, сама наука. Научное знание о добыче нефти вовсе не постулирует императив о том, что эта нефть должна быть

выкачена. Проблема по Бибахину состоит в том, что он называет империализмом человека – феноменом, в рамках которого человек использует технику для выкачивания ресурсов. Стоит за этим выкачиванием установка, названная Бибахиним грабежом, – когнитивная установка, связанная с выхватыванием предмета из его контекста, его естественной среды. Бибахин заканчивает свой текст в духе Хайдеггера – размышлением о том, что техника сама по себе ни в чем не виновата, она беззащитна перед грабежом. Обращаясь к другим текстам Бибахина, мы понимаем, что именно поэзия представляет собой другое начало, которое могло бы содержать прививку от грабежа.

Поздний Хайдеггер делает очень многое для культивации поэтического мышления как другого способа раскрытия потаенного. В этом смысле Бибахин наследует Хайдеггеру, и когда Бибахин обращается к российской культуре и литературе в поисках другого начала, он в первую очередь говорит о поэзии. Анализируя русскую культуру, Бибахин много работает с поэзией и, таким образом, продолжает проект Хайдеггера о другом способе мышления, альтернативном техническому. Но при этом гораздо меньше, чем Хайдеггер, Бибахин продвигает идеи о необходимости отказа от техники. Ни научные изобретения, ни сама техника не оцениваются Бибахиним как негативные, скорее можно сказать, что он предлагает некоторую компенсацию техники. Бибахин также говорит, что нельзя полагать, будто мышление сводится только к научному. Есть такие возможности мышления, которые открывают поэзия и философия, и эти способности могут противостоять грабежу техники и науки.

Главный текст Бердяева «Человек и машина» важно рассматривать в контексте всей его философии. Основная мысль работы заключена в различении организма и организации: организм включает цель сам в себя, а организации цель задана извне. Смысл технической эпохи состоит в переходе от органической жизни к организованной, от растительности к конструктивности. В социальной среде человек также уже не мыслит общества в органических метафорах. Бердяев имплицитно ставит задачу рассмотреть технику в экзистенциальной философии. Техника, с одной стороны, несет комфорт и размягчает, а, с другой стороны, требует бесстрашия человека, управляет землей, управляет пространством и временем. Бердяев, обращаясь к людям, ностальгирующим по временам без техники, говорит, что техника все-таки несет в себе некоторый эмансипаторный и демократический потенциал, позволяет освободить человека от части работы, которую техника начинает выполнять. Мы любим прошлое, потому что в творческом акте мы воображаем прошлое, соединенное с вечностью. Мы любим образ вечности в прошлом, но к реальному прошлому возврата нет, надо идти дальше.

Бердяев говорит, что человек действительно может не справляться с техникой, техника может подчинять себе человека, человек сам может начать работать по алгоритмам. Но человеку все равно нужно двигаться, и его задача однозначно состоит не в том, чтобы откатываться назад, отказываясь от техники. Человек должен начать осознавать себя субъектом изобретения и использования техники. Техника и организованное на технократических принципах общество стремятся нивелировать личность, чтобы человек только выполнял некоторый алгоритм. Но Бердяев, как представитель религиозной традиции, считает, что только если дух человека будет соединен с богом, человек сможет подчинить себе технику. Бердяев наполняет свой текст мыслью о смене типа религиозности под влиянием техники, причем эта смена оценивается позитивно. Религиозный субъект меняется, он чувствует себя все менее связанным с традиционными формами, с растительным органическим бытием. Религиозная жизнь в техническую машинную эпоху требует более напряженной духовности. Христианство делается более внутренним и духовным, более свободным от социальных внушений. Это неизбежный процесс, через который религиозная жизнь делается более личной, более выстраданной, определяется духовно.

Итак, мы видим, что при экзистенциальной рефлексии о технике есть два полюса: критика человеческого активизма и идея о том, что проблема техники не в технике, но в человеческом активизме, у Библия – человек своей волей подчиняет технику. И есть другой полюс – полюс пассивности, наследующий позднему Хайдеггеру. Бердяев принимает полюс активности и считает, что техника действительно в силах в какой-то момент подчинять себе человека, но задача человека состоит в том, чтобы переподчинить себе технику и стать субъектом ее использования, при этом нравственно неся ответственность за то, как он применяет технику.

Сидорина: техника, включая то, что мы сейчас понимаем под техникой, а именно орудия труда, которые все же неизбежно относятся к технике – топоры, лопаты, молоты, и тому подобное, не вызывала опасений до определенного периода времени. А эти предметы возникли довольно давно, и они всегда воспринимались как естественное продолжение руки человека, что называется органопроекцией. Но определенный переворот произошел, когда появилось движение луддитов, когда появились мысли об опасности фабрик и машин. Мой вопрос в том, как можно объяснить появление страха перед техникой в определенной момент истории?

Павлов: Бердяев говорит, что это изменение произошло, когда человек перешел от органических метафор к метафорам организации. Он иронизирует над излишним страхом перед техникой и говорит, что те, кто боятся техники, боятся современного этапа развития техники и позитивно относятся к предыдущим этапам. В XIX веке кто-то боялся железных дорог и поездов, а сейчас люди стали бояться чего-то другого. Во времена

Бердяева быть человеком старых взглядов – это бояться кино со звуком, но любить немое кино. Бердяев бы сказал, что мы всегда боимся нового, но, когда проходит достаточное количество времени, мы перестаем этого бояться. Если задаться вопросом, почему так происходит, по Бердяеву, встает вопрос, имело ли изобретение сознательную цель: когда изобрели лопату не было одного единственного инженера, который изобрел лопату, получив на это грант от президента – это сложилось само собой. А современная техника имеет этот фактор организации, она создается, что пугает людей. Причем даже когда она не создается, у людей все равно возникает страх, что она создана сознательно. У тех, кто боится техники, есть представление о мировом замысле, который стоит за техникой. Наше общество более организованное, и в нем действительно есть возможность создавать глобальные проекты, в масштабах государств или транснациональных корпораций, подчиняя такие глобальные проекты единому замыслу.

Морозов, доклад на тему «Философия-как-искусство в понимании Якова Эммануиловича Голосовкера»:

Деятельность Голосовкера была крайне разносторонняя. Себя Голосовкер считал философом-систематиком, а свой главный трактат «Имагинативный абсолют» он видел всераскрывающим, всезавершающим произведением. Описывая концепцию имагинативного абсолюта Голосовкера, следует сказать, что он создает иерархию инстинктов, высший из которых – культура, которая живет в воображении человека. Культура реагирует на проблему смертности и побуждает человека к созданию бессмертной реальности культуры. Через культуру человек хочет запечатлеть абсолютные свойства предметов и идей в моментах их наиболее яркого проявления. Культурно-творческий процесс, в свою очередь, обусловлен высшим инстинктом культуры, которым и является имагинативный абсолют. Имагинативный абсолют творит не только предметы искусства, но и ценности – культуримагинации, а также смыслообразы – конкретные воплощения этих ценностей. Важно обратить внимание на моральное измерение культуры: в ней существует абсолютное моральное добро и зло, верность и предательство, выраженные в конкретных смыслообразях.

Голосовкер борется против сил, подавляющих воображение, противопоставляя вечное бытие культуры временному существованию. Лейтмотив всей философии Голосовкера выражен в борьбе рации и живого воображения, в рамках которой создается оппозиция технической цивилизации и культуры. У воображения есть своя, особая динамическая диалектическая логика, противопоставленная отвлеченной формальной логике рации. Голосовкера интересуют наиболее яркие носители инстинкта культуры – художники, философы, поэты. Голосовкер выделяет два потока в развитии философии: философия как искусство (движима имагинацио) и философия как наука (движима рацио).

Критика рацио приводит к одному из центральных тезисов философии Голосовкера – философия есть особое искусство, одновременное творение и познание сотворенного. Философия выступает искусством как знанием, а реабилитация познавательных сил воображения становится ключевым сюжетом у Голосовкера. По его мнению, сторонники рацио обвинили воображение во всех гносеологических грехах, заблуждениях и иллюзиях и, тем самым, подавили потенциал имагинацию, который был так сильно развит еще у античных мыслителей. Критикуя течение научного позитивизма, Голосовкер отмечает, что во всем мире вдруг появилось желание сделать философию наукообразной – этот процесс он называет умиранием философии. Большое внимание он уделяет мыслящей машине, которая захватила умы философов, мыслящих через рацио. Голосовкер критикует восторг перед искусственным интеллектом, замечая, что роботы, вооруженные механизмом рацио находятся вне морали и вне культуры, они обладают только комбинирующей способностью мышления, но не познающей, и могут служить для человека не более чем в качестве «подзорной трубы».

«Сожженный роман» я интерпретирую как критику современности, противопоставление культуры и цивилизации в художественной форме. Имагинативная философия может быть выражена в следующей фразе: «Пусть само воображение выведет их к истине, если не только в мире, но и в голове поэта-творца существуют законы, по которым воображение создает и творит». Так Голосовкер постулирует создание особой динамической логики воображения, у которой есть свои собственные особенные законы – ее он и разрабатывал в своем философском трактате.

В заключение можно сказать, что имагинативный проект Голосовкера в его целостности предстает не только философской концепцией, но и ярким примером осуществления этой концепции в творческой деятельности автора. Его проект проявлен в реализации философии-как-искусства, синтеза философии, филологии, литературоведения, художественного творчества, который задает широкую междисциплинарную рамку.

Павлов: как можно обращаться к философии Голосовкера для дискуссий о цифровых подходах в гуманитарных науках, или в связи с вопросом о влиянии техники на другие способы понимать себя и мир? Может быть, переосмысляя его, а не рассматривая буквально?

Морозов: если обращаться ко взглядам самого Голосовкера, он был крайне критично настроен по отношению к технике, в противовес ей обожествляя культуру и ее деятелей как носителей высшего инстинкта. Голосовкер даже отказался признавать фотографию проявлением техники. Он был очень радикален в отношении к культуре и ее сохранению, боролся за сохранение и актуализацию античного наследия, наследий Толстого и Достоевского.

Харитонов, доклад на тему «Специфика изображения времени в произведениях Достоевского как предмет философского исследования»:

Обычно к теме времени в романах Достоевского обращаются со стороны филологии. Вопросом о том, что вообще такое время у Достоевского задаются в исследовательской литературе не так часто. Я предприму попытку провести концептуализацию понятия времени у Достоевского.

Особенности изображения понятия времени у Достоевского обычно проявляются в том, что время течет лихорадочно, это ускоренное уплотненное время, в котором множество событий происходит параллельно друг другу, а значительное внимание Достоевский уделяет интроспекции героев и их диалогам. Для анализа концепции времени у Достоевского следует обратиться к Бахтину, который рассматривает время через понятие хронотопа – существенной взаимосвязи пространственных и временных характеристик. Бахтин пишет, что Достоевский перескакивает через историческое и биографическое время, для него есть только кризисное время. Бахтин связывает такой подход с теорией полифонического романа, в котором отсутствует центральное авторское высказывание и миры сознания героев взаимодействуют самостоятельно. Бахтин отмечает, что Достоевский отказывается от линейного течения времени и изображает все единовременно, чтобы подчеркнуть индивидуальность каждого персонажа.

Цель времени у Достоевского – показать самоценности миров сознания героев. Действительность для него становится пересечением моментов сознания персонажей. Герои Достоевского не только существуют во времени, но и рефлексируют о времени. Время для Достоевского просто цифры – субъективная категория, дистанция до смерти, момент сознания человека. Время – это не предмет, но инструментальная идея, которая погаснет в уме, исчезнет, когда она больше не будет нужна человеку. Рефлексия времени же для него – это момент сознания человека. По Достоевскому вся жизнь есть рай, и когда человек наконец осознает, что живет в раю, тогда только рай наступит вокруг него. В этот момент осознания время остановится и придет вечность.

Вопреки кантовской трактовке времени как универсальной категории, априорной формы чувственности, Достоевский считает, что человек может испытывать измененные состояния сознания, в которых он ощущает время иначе. В частности, к таким состояниям относятся предэпилептические состояния, сон. Достоевский обращается к моменту, когда в нашем сознании что-то работает не так, чтобы понять, как наше сознание вообще работает. Есть моменты бытия человека, когда он может взаимодействовать с другим слоем реальности, тогда же меняется и его ощущение времени, время останавливается и становится вечным. Эта идея может быть интерпретирована темпорально, как соприкосновение момента и вечности.

Итак, время – это форма мышления, контингентная потребности человека и его состоянию сознания, это психологический процесс. Процесс преодоления времени рассматривается Достоевским как имеющий значимый религиозный смысл, и в рамках этой идеи мы можем говорить об утопии Достоевского, которая является не только мистическим опытом, но и имеет вполне рациональную схему концептуализации времени.

Ненадыщук: интересно обсудить тему ускорения времени, акселерации, социального ускорения. Было ли в XIX-м веке в понимании Достоевского что-то подобное нарастанию технологического прогресса, ускорение, спешка, ускоряющееся восприятия времени у современного ему человека и возможно ли, что концепция времени и вечности может служить препятствием ускоряющемуся течению времени?

Харитонов: для Достоевского характерна апокалиптическая картина мира, о которой можно судить и по тому, как он мыслил время. Если историческое ускорение и происходило, то для Достоевского оно было ускорением куда-то в пропасть, через которое надо пройти, чтобы человек снова обнаружил образ Христа, и воплотилась положительная утопия. В любом случае движение исторического процесса Достоевский видит в сторону катастрофы. В этом смысле его рассуждения о технике всплывают скорее в пессимистическом ключе. По отдельным моментам из романа «Идиот» становится ясно, что технологический прогресс Достоевский мыслил весьма скептически, как и саму идею прогресса. Он приписывал прогрессистские идеи своим оппонентам, когда спорил с социалистами, с утилитарной рациональностью. Можно сказать, что Достоевский антипрогрессист, но так или иначе у него было эсхатологическое христианское понимание мирового процесса.

Логинов, доклад на тему «Русская литература в исследовательской оптике В.В. Библихина: Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В.В. Розанов»:

Мой доклад посвящен исследованию оптики философа В.В. Библихина в интерпретации произведений русской литературы, особенно в творчестве Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и В.В. Розанова. Основное внимание в нем будет уделено тому, как Библихин подходит к анализу текстов, их философской ткани, структуры и ключевых интуиций. В рамках доклада я собираюсь акцентировать внимание на синтетическом характере работы Библихина, объединяющей литературное и философское измерения.

В отношении Достоевского Библихин выделяет особую роль легенды о Великом инквизиторе, находя в ней параллели с философией В.С. Соловьева. Инквизитор Достоевского и антихрист Соловьева – персонажи, которые по сути своей негативны, но необходимы, чтобы вывести мир из оцепенения и направить на путь к Богу. Для Библихина Достоевский выступает как пророк и сновидец, в творчестве которого реальность проявляется исключительно в акте письма. Любая законченная интерпретация Достоевского

неизбежно ошибочна, так как авторская манера письма предполагает постоянный уход от жесткого концептуализма.

Размышляя о Толстом, Биbihин выражает несогласие с распространенным взглядом, согласно которому Толстой был хорошим писателем, но посредственным мыслителем. В своих лекциях в МГУ Биbihин глубоко анализирует Дневники Толстого, рассматривая их как форму духовных упражнений, которые первичны по отношению к его художественному творчеству. В интерпретациях Биbihина эти дневники, а не романы, становятся ключом к пониманию философии Толстого.

Особый интерес для Биbihина представляет анализ творчества В.В. Розанова. Биbihин обращается к забытой работе «О понимании», в которой видит Розанова не только как литератора и публициста, но и как глубокого метафизика, идеи которого восходят к истокам мысли, первоначалам философии. Подводя итоги, я хотел бы выделить категории философского удивления, как фундаментальный и наиболее значимый мотив, пронизывающий все рассмотренные тексты Достоевского, Толстого и Розанова.

Павлов: в чем состоит отличие оптики классического рассмотрения наследия перечисленных мыслителей от оптики Биbihина, и укладывается ли она в рамки классической истории философии? Где Биbihин встраивается в рамки конвенциональной академической философии, а где выходит за ее границы?

Логинов: вероятно, Биbihин не хотел бы, чтобы его причислили к канонам истории философии и поставили на полку, как один из вариантов прочтения. Скорее он хотел бы, чтобы мы читали его тексты как весть. Неважно будет это весть Толстого, или его собственная весть. В своем анализе Биbihин зачастую волюнтаристски расставляет акценты, и потому он с трудом встраивается в рамки конвенциональной академической философии. Биbihин также неудобен для последней, потому что часто его заявления бездоказательно касаются сложных и неоднозначных тем.

Глебов, доклад на тему «В.В. Розанов. Преодоление диалектического нигилизма в творчестве Ф.М. Достоевского»:

Темой сегодняшнего доклада я выбрал исследования диалектического и а-диалектического начал в философии и эстетике В.В. Розанова, а также их связи с произведениями Ф.М. Достоевского. Обсудим образы преодоления диалектического нигилизма в трактате «О понимании» Розанова и его интерпретации красоты в произведениях Достоевского.

Розанов в своих работах рассматривал диалектическое мышление как фундаментальное свойство не только разума, но и сердца. Диалектика, по Розанову, представляет собой постоянное колебание между «да» и «нет», в котором эти переходящие друг в друга противоположности одновременно помогают и противостоят друг другу. Диалектичность – это адская гибкость, стремление ни на чем не останавливаться, лететь в совершенно

обратное изначальному. На примере произведений Достоевского Розанов демонстрирует, что диалектика у автора не ограничивается логикой, а реализуется через художественные образы, в которых сплетаются красота и безобразия.

В трактате «О понимании» Розанов формулирует философские основания своей мысли, возвращаясь к категории чистого бытия, лежащего в основе познавательного процесса. Он отмечает динамическую природу бытия, утверждая, что знание не может полноценно его отразить, но лишь направляется к нему. Познание понимается Розановым как циклический процесс, в рамках которого акт схватывания бытия становится основой и целью интеллектуальной деятельности.

В произведениях Достоевского Розанов видит выражение истины мира на основании схватывания разумом чистого бытия в многообразии его проявлений. Диалектичность Достоевского становится проявлением истины: его персонажи объединяют в себе разрушительное и утвердительное начала, выражают абсолютную красоту, которая, по мнению Розанова, лежит так высоко, что человек не способен до нее дотянуться. Труды Достоевского являют собой, по Розанову, подлинное выражение красоты, которое он принимал как непосредственное, данное в предчувствии.

Мерзенина: противоречия мироздания описаны у Достоевского на уровне образов, но проявляются на уровне художественного строя. Можно ли сказать, что Розанов игнорирует содержательный дискурс в произведениях Достоевского и ведет диалог скорее с Достоевским писателем, чем с Достоевским философом?

Глебов: для Розанова диалектика Достоевского раскрывается не только на уровне художественного строя, но и на уровне самого персонажа. В рассуждениях о диалектике Достоевского Розанов действительно ведет диалог скорее с Достоевским-писателем, чем с Достоевским-философом.

Шейнов, доклад на тему «Арендт и Достоевский: политический смысл любви»:

Я предлагаю к рассмотрению анализ политического и философского содержания работ Ханны Арендт, а также попытку проиллюстрировать философские проблемы, выявляемые в трактовке Арендт природы христианства через образы персонажей Ф.М. Достоевского. Особый интерес в рамках выбранной темы для меня представляет проблематика соотношения христианской трансценденции и политической республики, а также противоречия, возникающие при попытке совместить христианскую любовь и политическую активность.

Фокус внимания в докладе направлен на три ключевые способности человека, определяющие его политическую сущность: труд, работу и действие (речь и поступок). Арендт разделяет публичную и частную сферы жизни: политика относится к публичной сфере, а любовь – к частной. Хри-

стианство в трактовке Арендт рассматривается как в значительной степени неполитичное, поскольку любовь, являющаяся его основой, обращена скорее к приватной жизни, чем к политическому участию.

Арендт видит две противоположные трактовки христианства: с одной стороны, как политический способ существования (в том числе через учение Августина), а с другой – как опыт изолированности, личной экзистенции. Это противоречие выражается в двух формах поведения христиан: доброго деяния и утаивания всего как от других, так и от себя. Такое двойственное отношение к миру порождает сомнения в политической пригодности христианской любви.

Идеи Арендт проиллюстрированы через анализ персонажа князя Мышкина из романа Достоевского «Идиот». Мышкин не может быть политическим субъектом, так как его действия всегда направлены на разрушение политичности других людей и на вовлечение их в свою приватную сферу. В его поступках отсутствует целостность – они не приводят к намеченным результатам. Образ Мышкина иллюстрирует попытку реализации парадоксального христианского мировоззрения и христианской экзистенции в публичном поле. Существенным выводом из данной попытки можно считать неспособность христианской любви работать в публичном пространстве так, как работают другие человеческие способности.

Павлов: как христианская экзистенция и политика пересекаются в контексте трактовок апостолом Павлом и Августином человека неполитического, как изолированного субъекта спасения?

Луковенков, доклад на тему «Экзистенциализм, инопланетяне и феноменология: философские линии в романе К. Уилсона “Паразиты сознания”»:

Главная цель романа Уилсона «Паразиты сознания» – это демонстрация через художественное произведение теоретических и практических положений «нового экзистенциализма», – развиваемого Уилсоном проекта реанимации экзистенциализма. В своем докладе я хочу предложить анализ философских сюжетов, представленных в романе Колина Уилсона. В частности, в докладе будет рассмотрено влияние экзистенциализма и феноменологии на формирование его философской картины мира.

Выбранная форма научно-фантастического детективного произведения в стилистике Говарда Лавкрафта служит иллюстрацией авторского видения: экзистенциализм имеет больше общего с научной фантастикой, нежели с академической философией. Несмотря на очевидное влияние Лавкрафта, Уилсон противопоставляет его пессимизму, предлагая более оптимистичную и динамичную картину человеческого существования. Уилсон представляет новый взгляд на экзистенциализм, отличный от традиционной оптики, разработанной Кьеркегором, Хайдеггером, Камю и Сартром. Новый экзистенциализм Уилсона ориентирован на активное познание,

преодоление пессимизма и реализацию человеческого потенциала. Уилсон критикует классический экзистенциализм как тупиковую ветвь, указывая на необходимость изменений в восприятии человеческой жизни и осознания своего потенциала.

Феноменология рассматривается Уилсоном в качестве основного метода исследования сознания, являя собой ключ к пониманию природы сознания и эволюции человека. В романе «Паразиты сознания» паразиты выступают как метафора для различных внешних и внутренних сил, которые подавляют и искажают человеческое сознание, препятствуя его эволюции. Параллельно с этим Уилсон утверждает, что победа над паразитами – это лишь первый шаг на пути к пониманию и освоению своего сознания, и в дальнейшем необходимы новые модели поведения и способ восприятия мира.

Можно рассматривать проект нового экзистенциализма Уилсона как научный антидот от неверных установок. Новый экзистенциализм, основанный на феноменологии, заменяет устарелые религиозные догмы объективными научными ценностями, а процесс борьбы с «паразитами» открывает путь выведения человека из духовной пустоты.

Ненадыщук: можно ли сказать, что паразиты сознания являются своеобразной метафорой для идей, смыслов и паттернов, которые человек некритично впитывает на протяжении своей жизни и не осознает, что они им управляют? Можно ли считать философские идеи о сознании Уилсона оптимистичными?

Луковенков: Уилсон принципиально не согласен с пессимизмом Лавкрафта. Феноменология по Уилсону должна позволить человеку понять, каким сознание является на самом деле: как оно взаимодействует с миром, какие формы может принимать интенциональность человека, и как ими руководствоваться. Весь эволюционизм Уилсона может быть понят вполне буквально: мы плохо знаем свое сознание, мы его избегаем. Пессимизм, который предлагал Лавкрафт и экзистенциализм, который предлагали Камю и Сартр, не продвигают наше понимание сознания, выставляя его как пассивное зеркало, и призывая человека сосредоточиться на всем том, что давит его к земле.

Павлов, заключение работы секции конференции:

Доклады, прозвучавшие на конференции, были объединены одной общей идеей, а именно — вопросом о переплетении техники и искусства в философии. Открывая работу секции, **А.Ю. Дудчик** поставил в своем докладе проблему возможности применения технических средств в философии, в частности, в работе с историей философии, после чего в дискуссии с **Т.Ю. Сидориной** обсудил вопрос о том, почему зачастую философы боятся современных цифровых и технических трендов. Вопрос о том, каким может быть такое соотношение техники и философии, которое не сводило

бы технику к философии и при этом не предполагало отказа от достижений техники, занимал значимое место в работах Бердяева и Библихина, которым был посвящен доклад **И.И. Павлова**. Актуальность замечания Бердяева и Библихина о потенциале русской литературы для преодоления ограничений технической цивилизации была продемонстрирована последующими докладами.

Так, **Д.А. Морозов** рассмотрел проект имажинативной философии Голосовкера, которая предполагает интеграцию в философский проект элементов искусства, а также позволяет рассматривать философский смысл мифа. **Т.И. Харитонов, А.В. Логинов и О.А. Глебов** под разными углами рассматривали философское значение творчества Достоевского: в связи с философией времени, а также с философским прочтением русской классики Розановым и Библихиным. **Т.Г. Шейнов** же показал, каким образом творчество Достоевского может быть рассмотрено в контексте важной для политической философии проблемы политической любви и отношения к последней христианства. Поиск философских смыслов в литературном творчестве завершил доклад **С.Г. Луковенкова** о творчестве К. Уилсона.

Таким образом, работа секции продемонстрировала, во-первых, несводимость философии к технической и цифровой цивилизации (эта несводимость, однако, не требует отказа от техники) и, во-вторых, актуальность литературы как способа постижения тех философских смыслов, которые не могут быть получены исключительно техническими средствами.

XV International Conference of the School
of Philosophy and Cultural Studies,
Faculty of Humanities, HSE:
“Culture in the Age of Digitalization”
“Meaning, Idea, Image (Philosophy in Literature):
History and Contemporaneity”

Andrey Bunin, student, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), aebunin@edu.hse.ru

The article offers an overview of the work of the section “Meaning, Idea, Image (Philosophy in Literature): History and Modernity”, held as part of the annual conference “Culture in the Age of Digitalization”, organized by the School of Philosophy and Cultural Studies of the Faculty of Humanities of the National Research University Higher School of Economics. The section, which has been running for more than 10 years, this year was devoted to the issues of interpenetration of philosophy, literature, culture, and the metamorphoses that modern culture is undergoing in the context of digitalization. For the first time, the section was attended by an international team of participants with a representative from the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus. The session was also attended by teachers and graduate students of the HSE School of Philosophy and Cultural Studies, graduate students, and teachers of the Faculty of Philosophy of the Russian State University for the Humanities.

Keywords: philosophy, literature, digitalization, culture, crisis, modernity, existentialism, Dostoevsky, Bibikhin, Golosovker

For citation: Bunin A.E. (2025) Meaning, Idea, Image (Philosophy in Literature and Music): History and Modernity // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 3. P. 78-93.

Date of receipt: 13.02.2025.

The section participants included T.Yu. Sidorina (Section Chair, Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University), A.Yu. Dudchik (Deputy Director for Research, Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus), I.I. Pavlov (Senior Lecturer, School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University), D.A. Morozov (Research Intern, International Laboratory for the Study of Russian-European Intellectual Dialogue, HSE University), T.I. Kharitonov (Doctoral Student, School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University), A.V. Loginov (Associate Professor, Department of the History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities [RSUH]), O.A. Glebov (Lecturer, School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University), T.G. Sheynov (Doctoral Student, School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University), and S.G. Lukovenkov (Graduate of the Doctoral Programme, Faculty of Philosophy, RSUH).

Паскалевские мотивы в поэзии Е.А. Баратынского

Екатерина Демидова, студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), eedemidova@edu.hse.ru

В статье делается попытка продемонстрировать ранее не исследованное сходство между лирикой «поэта пушкинской поры» Е.А. Баратынского и знаменитым трудом французского философа XVII века Блеза Паскаля «Мысли». Популярность идей Паскаля в русской культурной среде первой половины XIX века, а также его высокая оценка литературными друзьями и наставниками поэта позволяют допустить как минимум опосредованное влияние Паскаля на Баратынского, тем более вероятное в связи с интеллектуальной направленностью и французскими истоками творчества последнего. Сопоставляя «Мысли» Паскаля и ряд стихотворений Баратынского, автор устанавливает несколько образных и мировоззренческих параллелей, относящихся к темам человеческого существования, веры и безверия, счастья и поиска истины, противостояния между сердцем и разумом. Как показывает автор, наибольшее сходство с Паскалем Баратынский обнаруживает в стихотворении «Недодносок», лирический герой которого сопоставим с паскалевским «мыслящим тростником». В целом статья вносит вклад в изучение неоднократно отмеченного родства между Паскалем и русской культурой, а также предлагает взглянуть на творчество Баратынского с новой стороны.

Ключевые слова: Е.А. Баратынский, Блез Паскаль, рецепция Паскаля в России, пушкинская пора, философская поэзия, религиозные мотивы

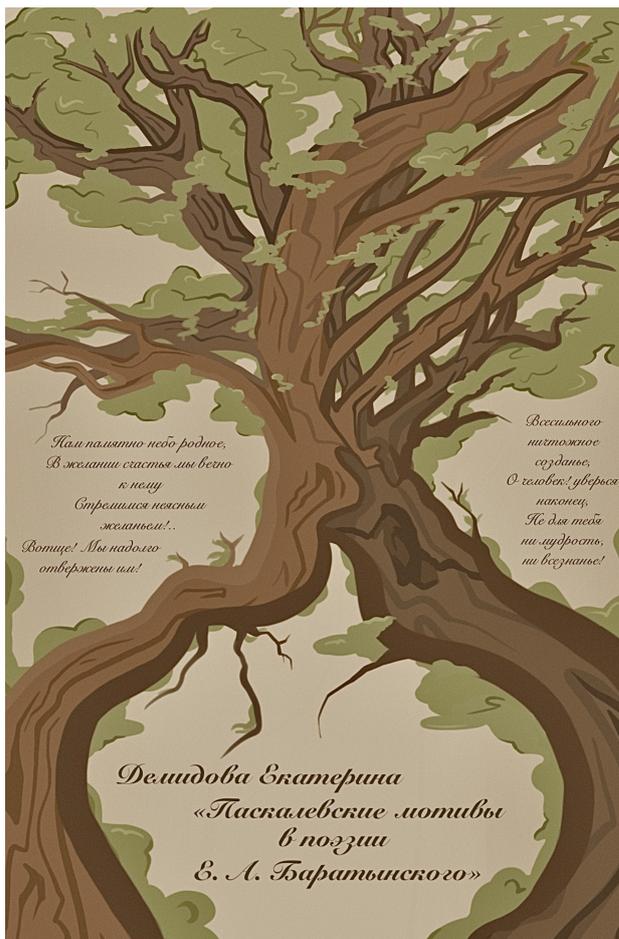
Для цитирования: Демидова Е.Е. Паскалевские мотивы в поэзии Е. А. Баратынского // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 3. С. 94-110.

Дата поступления: 20.02.2025.

Введение

Идеи Блеза Паскаля (1623-1662) приобрели популярность в России начиная с конца XVIII в. и были живо восприняты как философами, так и писателями. Его сочинения читали преимущественно на языке оригинала, однако с начала XIX века неоднократно предпринимались попытки перевода на русский язык. Рецепция Паскаля в России довольно подробно изучена¹: исследователи рассматривали как его влияние на отдельных ав-

¹ См.: Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994. С. 291-401;



Автор рисунка – Анастасия Сухарева²

торов (А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, И.С. Тургенева, Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и мн. др.), так и типологическую общность между французским философом и отечественными мыслителями. Однако до сих пор не была проанализирована связь между Паскалем и Е.А. Баратынским (1800-1844) – за исключением статьи Н.Н. Мазур «Метафизика мухи: Баратынский и Паскаль», в которой фрагмент из «Мыслей» Паскаля утверждается в качестве возможного источника стихотворения Баратынского «Ропот». Как мы покажем далее, в поэзии Баратынского гораздо больше идейно-образных параллелей с Паскалем, и есть основания полагать, что они не случайны.

Историко-литературный контекст

Наследие Паскаля высоко ценилось современниками поэта. Согласно И.З. Сурат, в пушкинскую эпоху «мысли Паскаля были на слуху»: «в разное время отзывы о нем оставили Н.М. Карамзин, П.А. Вяземский, В.А. Жуковский, В.Ф. Одоевский, П.А. Катенин», но «особенно близок» он был молодым «философам-любомудрам» (Хомяков, Киреевский), с которыми А.С. Пушкин общался во время сотрудничества в «Московском Вестнике» (этим исследовательница объясняет собственно пушкинский интерес к Па-

Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Языки Славянской Культуры, 2009; Блез Паскаль: pro et contra. СПб.: РХГА, 2013; Франция и Россия: вокруг Блеза Паскаля. СПб.: Алетей, 2020.

² Согласно замыслу художника, два дерева, изображенные на рисунке, символизируют философские размышления Паскаля и поэтическое творчество Баратынского. Человек у Паскаля – тростник мыслящий, и потому ветви-«тростинки», переплетаются, образуя общую канву, олицетворяющую связь идей двух авторов. В пустых промежутках между деревьями приведены отрывки из стихотворений Баратынского, в которых автор статьи отмечает влияние паскалевской мысли.

скалю)³. Хотя в работах о восприятии Паскаля Хомяковым и Киреевским чаще всего рассматриваются их более поздние славянофильские сочинения, еще в период «любомудрия» (т. е. увлечения немецкой идеалистической философией, прежде всего Шеллингом) их интересовала идея интуитивного познания и критика рационализма, свойственные также Паскалю. Важно заметить, что и Баратынский был привлечен к сотрудничеству в журнале «любомудров», общение с которыми – в особенности с Киреевским – значительно повлияло на философские воззрения поэта⁴.

Что касается самого Пушкина, он дважды упоминал Паскаля в ряду величайших французских авторов⁵; кроме того, в его творчестве отмечались многократные переключки с Паскалем: это опыт фрагментарной формы («Отрывки из писем, мысли и замечания», 1827), точность и краткость как основа писательского мастерства, представление о мысли как о величайшей ценности, мотив поиска веры сердцем и разумом, даже образ «зыблющегося тростника». Учитывая постоянный эстетический диалог между Баратынским и Пушкиным, их взаимные заимствования и реминисценции, нельзя исключать, что паскалевские мотивы у Пушкина могли сказаться и на творчестве Баратынского. Однако напрямую процитировал Паскаля Пушкин лишь один раз (в упомянутых выше «Отрывках»), поэтому о сильном влиянии говорить нельзя⁶.

Обращался к Паскалю и К.Н. Батюшков, что может показаться неожиданным, учитывая его репутацию главного представителя «легкой поэзии». Беспечная мечтательность и эпикурейская тематика характерны для ранней лирики Батюшкова, однако после духовного кризиса 1810-х гг. усилились религиозные настроения поэта и его творчество окрасилось в трагические тона. В статьях этого периода мысли Батюшкова нередко совпадают с паскалевскими: он называет человека «лучом божества, заключенном в прахе» и «порабощенным всем стихиям»⁷, говорит о неспособности светской мудрости утешить человека в его страданиях и о превосходстве сердца над умом в постижении «морали, основанной на небесном откровении»⁸. Батюшков был одним из главных литературных «учителей» для молодых поэтов 1820-х гг., в том числе для Баратынского: но, как и Батюшкова, его

³ *Сурат И.З.* Пушкин и Паскаль // Пушкинский сборник. М.: Три квадрата, 2005. С. 171.

⁴ *Хетсо Г.* Евгений Баратынский: жизнь и творчество. Oslo; Bergen; Tromsø: Universitetsforlaget, 1973. С. 147.

⁵ См.: *Пушкин А.С.* О ничтожестве литературы русской // Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 11. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 270; *Пушкин А.С.* Мнение М. Е. Лобанова о духе словесности, как иностранной, так и отечественной // Там же. Т. 12. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 69.

⁶ *Рак В.Д.* Паскаль // Пушкин: Исследования и материалы. Т. XVIII/XIX. СПб.: Наука, 2004. С. 235-236.

⁷ *Батюшков К.Н.* О лучших свойствах сердца // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Худ. лит-ра, 1989. С. 150.

⁸ *Батюшков К.Н.* Нечто о морали, основанной на философии и религии // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Худ. лит-ра, 1989. С. 154.

недолго увлекало эпикурейство. «От позднего Батюшкова Боратынский – романтик воспринял особое отношение к жизни как трагедии, перенял многие его образы»⁹. Можно предположить, что паскалевские по духу взгляды на человека, которые были характерны для позднего Батюшкова, и формировали то самое отношение к жизни как трагедии, – и именно это привлекло внимание Баратынского при его уходе от «легкой поэзии».

Итак, в культурном контексте первой половины XIX в. Паскаль и паскалевские мотивы (двойственность человека, конфликт сердца и разума, тема веры и безверия и др.) были чрезвычайно популярны, в том числе среди поэтов и мыслителей, оказавших влияние на творчество и мировоззрение Баратынского. Вполне вероятно, что в этой идейной среде Баратынский мог глубже проникнуться паскалевским наследием или же познакомиться с ним.

Поэтика Баратынского

С первых же стихотворных опытов Баратынский заявляет о себе как о поэте-мыслителе. Рационализм и аналитизм его поэзии были унаследованы от эпохи Просвещения, однако собственная философская позиция Баратынского шла вразрез с оптимистическими идеями просветителей. Творчество поэта исполнено глубокого трагизма, лишь усиливающегося с течением времени, – неспроста с легкой руки Пушкина за Баратынским закрепилось прозвище русского Гамлета¹⁰. «Постоянная обращенность Баратынского к собственным мыслям и чувствам отличается от внешне близкой к ней романтической субъективности тем, что она, не будучи освещенной гармонией или онтологией, останавливается, как в последующем у экзистенциалистов, перед ничто и одиночеством»¹¹ (отметим, что Паскаль многими считается предтечей экзистенциализма¹²).

Баратынский прекрасно знал французский язык и литературу; более того, современники и исследователи не раз отмечали «французский» характер его интеллектуализма. Литературное воспитание поэта опиралось на образцы французского классицизма, и это во многом определило как склад его ума, так и его творческий метод. И.М. Семенко видела истоки «гамлетизма» Баратынского в скептической французской философии XVII века, «в которой он был очень начитан»¹³, а В.Э. Вацуру сравнивал его рассудоч-

⁹ Рудакова С.В. К вопросу о влиянии К.Н. Батюшкова на Е.А. Боратынского // *Фундаментальные исследования*. 2013. №. 10. С. 1620.

¹⁰ «Гамлет-Баратынский» – так назвал поэта Пушкин в 1827 г. (*Пушкин А.С. Послание Дельвигу* // Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 3. Л.: Наука, 1977. С. 30).

¹¹ Сафиуллин Я.Г. Об экзистенциальном в поэзии Е. Баратынского // *От романтизма к сопоставлению литератур*. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2021. С. 157.

¹² Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. С. 402.

¹³ Семенко И.М. Поэты пушкинской поры. М.: Худ. лит-ра, 1970. С. 226.

ные элегии с произведениями французских моралистов «типа Вовенарга, Ларошфуко или Паскаля»¹⁴. Подобные наблюдения дают нам основание искать в лирике Баратынского как минимум неосознанные переключки с Паскалем.

Идейно-образные параллели

Магистральная тема, в рамках которой позиция Баратынского сближается с паскалевской, – это удел человека. Трагическое мироощущение проявляется уже в ранних элегиях поэта, пронизанных мотивом бренности бытия и невластности человека над собственной судьбой. Подобно Паскалю (ср.: “...nous avons une idée du bonheur, et ne pouvons y arriver; <...> nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement tombés”¹⁵), поэт говорит о недостижимости блаженства, некогда утраченного человеком:

Нам памятно небо родное,
В желании счастья мы вечно к нему
Стремимся неясным желаньем!..
Вотще! Мы надолго отвержены им!¹⁶

В первой половине 1820-х гг. Баратынский пишет стихотворение «Череп», где бессилие человека обличается в поистине паскалевском духе, – в последней редакции читаем:

Всесильного ничтожное создание,
О человек! уверься, наконец,
Не для тебя ни мудрость, ни всезнание!¹⁷

У Паскаля читаем: “Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile... et entendez de votre maître votre condition véritable, que vous ignorez”¹⁸.

Пожалуй, наиболее близким к Паскалю следует признать ключевое в поэзии Баратынского стихотворение «Недоносок» (1835), в котором внутренний конфликт героя ранней лирики «расширяется до размеров выражения... “мировой скорби”, переживания мирового и общечеловеческого

¹⁴ Вацуро В.Э. Е.А. Баратынский // История русской литературы: В 4 т. Т. 2. Л.: Наука, 1981. С. 382.

¹⁵ Pascal B. Oeuvres de Blaise Pascal, publ. par l'abbé Ch. Bossut: en 5 vol. Vol. 5. La Haye: De-tune (Paris: Nyon), 1779. P. 226. Мы приводим цитаты из авторитетного издания Ш. Боссю, которое заменило первое пор-рояльское издание «Мыслей» вплоть до 1844 г.

¹⁶ Баратынский Е.А. Напрасно мы, Дельвиг, мечтаем найти... // Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 185.

¹⁷ Баратынский Е.А. Череп // Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 98.

¹⁸ Pascal B. Op. cit. P. 226.

неблагополучия»¹⁹. Приведем самые выразительные фрагменты из редакции 1842 года:

Я из племени духов,
 Но не житель Эмпирея,
 И едва до облаков
 Возлетев, паду слабея.
 <...>
 Бедный дух! ничтожный дух!
 Дуновенье роковое
 Вьет, крутит меня как пух,
 Мчит под небо громовое.
 <...>
 Изнывающий тоской,
 Я мечусь в полях небесных
 Надо мной и подо мной
 Беспредельных – скорби тесных!
 <...>
 Роковая скоротечность!
 В тягость роскошь мне твоя,
 В тягость твой простор, о вечность!²⁰

Также у Паскаля: “Car enfin, qu’est-ce que l’homme dans la Nature? Un néant à l’égard de l’infini, un tout à l’égard du néant, un milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux extrêmes; et son être n’est pas moins distant du néant d’où il est tiré, que de l’infini où il est englouti. <...> Nous sommes sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants...”²¹.

Как и паскалевский «мыслящий тростник» (*roseau pensant*), Недоносок Баратынского занимает промежуточное положение между божеством и низшей природой. Все порывы в небеса этого неполноценного создания безуспешны, и память о высшем мире оказывается проклятием, а сама «промежуточность» обрекает его на абсолютное одиночество и бесприютность. «Понимание собственного бессилия – вот что доступно Недоноску, и в этом, по Баратынскому, главное из мучительных свойств мысли человека, – существа, принадлежащего к “племени духов”, наделенного сознанием»²².

По мнению Семенко, на философский замысел «Недоноска» значительно повлияла ода Г.Р. Державина «Бог»²³, с которой Баратынский, од-

¹⁹ Ильин В.Н. Таинство печали. К 165-летию Баратынского // Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс–Традиция, 2009. С. 356.

²⁰ Баратынский Е.А. Недоносок // Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. Ч. 1. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 33-34.

²¹ Pascal B. Op. cit. P. 60-61.

²² Семенко И.М. Указ. соч. С. 257.

²³ Семенко И.М. Указ. соч. С. 259. Подробнее см.: Рудакова С.В. «Бог» Г.Р. Державина и

нако, полемизирует: Державин тоже указывает на «срединность» человека между телесными тварями и небесными духами, но основывает на этом веру в могущество человека – связующего звена в мироздании, уподобленного самому Богу «червя»; Баратынский же своим всеохватывающим скептицизмом подрывает общий для просветителей и романтиков культ человека. Тем не менее для нас важна сама линия преемственности между этими произведениями: исследователи отмечали переклички оды Державина с «Мыслями» Паскаля, а также с «Ночными размышлениями» английского поэта Э. Юнга – «духовного преемника Паскаля»²⁴. На Баратынского повлияла и философская поэзия Державина, и юнговская элегическая традиция, поэтому как минимум опосредованная связь «Недоноска» с Паскалем несомненна.

Еще одна точка соприкосновения между Паскалем и Баратынским – различие познания рационального и чувственного. Доказывая в статье 1821 г. относительность истин, которые у каждого возраста свои, Баратынский отрицает мудрость как привилегию бесстрастных стариков и говорит о заблуждении тех, кто пытается «понять холодным разумом то, что можно только понять сердцем и чувством»²⁵. Хотя в других текстах того же периода Баратынский утверждает иллюзорность мечтаний и влечений юности, сосуществование этих противоречивых настроений вполне закономерно: эпикурейский призыв к чувственным утехам следует из горького осознания быстротечности жизни. Тем не менее мотив противостояния чувства и разсудка, намечающийся в ранней лирике поэта, со временем становится все более серьезным и приобретает трагическое звучание.

Так, в любовном послании середины 1820-х гг. Баратынский уже вводит эту проблему в философский контекст:

Меж мудрецами был чудак:
«Я мыслю» пишет он, «итак
Я несомненно существую».
Нет! любишь ты, и потому
Ты существуешь: я пойму
Скорее истину такую²⁶.

«Недоноска» Е.А. Баратынского: «диалог» поэтов // «Интертекст в художественном и публицистическом дискурсе»: сб. докл. междунар. конф. Магнитогорск: МаГУ, 2003. С. 194-197.

²⁴ Власов С.В. К проблеме интертекстуальных связей: Державин и Паскаль (оды «Бог», «Христос» и рукописные переводы «Мыслей» Паскаля из архива Державина) // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2020. Т. 79. № 2. С. 69.

²⁵ Баратынский Е.А. О заблуждениях и истине // Соревнователь просвещения и благотворения. 1821. Ч. 13. №1. С. 35.

²⁶ Баратынский Е.А. Мне с упоением заметным... // Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. С. 249.

Разные исследователи возводили эту переработку знаменитой декартовской аксиомы то к Вольтеру²⁷, то к Руссо²⁸, но любопытно сопоставить ее с позицией Паскаля в отношении Декарта. «Сама мысль для Декарта есть основной, определяющий признак и атрибут человека, и в человеческом сознании следует искать доказательство существования Бога»²⁹; Паскаль же, признавая разум высшей способностью человека, в то же время доказывает его бессилие в универсальном постижении мира, в особенности религиозных тайн. Для Паскаля, в отличие от Декарта, сердце как орган чувственной интуиции обладает не менее высоким познавательным потенциалом, чем рассудок: именно в сердце изливается мистическое откровение, именно в нем коренится спасительная для человека вера в Бога. Баратынский идет еще дальше и утверждает, что способность чувствовать – залог бытия самого человека.

Здесь налицо влияние сентименталистской традиции XVIII века. Однако позиция нравственного сенсуализма, которую разделяли многие просветители, отчасти восходит именно к Паскалю. По мнению последнего, «ум может рассуждать о морали и предписывать всякие моральные нормы, но делают человека нравственным именно чувства и основанные на них действия: любви, сострадания, соучастия, утешения, милосердия, готовности помогать другим, жертвенности и т. д.»³⁰ «В русле паскалевской традиции выступает и Ж.-Ж. Руссо, для которого “существовать... значит чувствовать: наша восприимчивость чувств, несомненно, предшествует нашему разумению, и у нас были чувства раньше идей”»³¹. Придание чувству глубокого экзистенциального смысла (то, что Стрельцова назвала «метафизикой сердца»³²) характерно для многих русских мыслителей, и Баратынский, как видим, не является исключением.

В стихотворении 1832 г. «О мысль! тебе удел цветка...» мыслительная способность человека описывается через растительную метафорику: согласно исследователям, под цветком здесь скорее всего подразумевается «фиалка трехцветная (*Viola tricolor*), чье название в ряде европейских языков образовано от слов “мысль”, “размышление” и/или “воспоминание”, “память”: ср. французское *pensée* (мысль; воспоминание; трехцветная фиалка)»³³. Как и Паскаль, Баратынский говорит о слабости и в то же время

²⁷ Купреянова Е.Н. Комментарии к стихотворениям (к тому I) // Баратынский Е.А. Полн. собр. стих.: В 2 т. Т. 2. Л.: Сов. писатель, 1936. С. 254-255.

²⁸ Хетсо Г. Указ. соч. С.А. 303.

²⁹ Гинзбург Ю.А. Мысли о главном // Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 23.

³⁰ Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. С. 198.

³¹ Там же. С. 199.

³² Там же. С. 374.

³³ Мазур Н.Н., Охотин Н.Г. «Рососо нашего запоздалого вкуса...» (Из комментария к сти-

могуществе разума: его достижения преходящи, они быстро утрачивают актуальность, однако каждая увядающая мысль «зарождает новый цвет»³⁴. У Паскаля человек – тростинка, но мыслящая; у Баратынского мысль – быстро вянущий, но плодоносящий цветок.

Однако поэт-мыслитель постепенно становится противником рациональности. Уже в стихотворениях «Последняя смерть» (1827) и «Последний Поэт» (1835) изображаются страшные последствия того, что люди приносят чувства в жертву рассудку. В «Приметах» (1839) поэт рисует идиллическую картину «золотого века», когда люди руководствовались чувством и инстинктивно постигали «сердце природы», пока не вдалились в «суету» умственных «изысканий»³⁵. Здесь снова проводится идея падения человеческой природы: хотя она представлена в руссоистском духе, мотив утраты высшего знания близок и Паскалю.

К 1840 г. относится стихотворение «Ропот», описывающее власть ничтожной мухи над «мощно-крылатой мыслью»³⁶. Мазур предложила рассматривать последний образ как косвенную отсылку к заглавию паскалевского труда³⁷, а также провела параллель между этим текстом и фрагментом из «Мыслей»: “L’esprit du plus grand homme du monde n’est pas si indépendant, qu’il ne soit sujet à être troublé par le moindre tintamarre qui se fait autour de lui. <...> Ne vous étonnez pas s’il ne raisonne pas bien à présent; une mouche bourdonne à ses oreilles <...>. Si vous voulez qu’il puisse trouver la vérité, chassez cet animal qui tient sa raison en échec, et trouble cette puissante intelligence qui gouverne les Villes et les Royaumes”³⁸.

В 1840 г. Баратынский пишет и стихотворение «Мудрецу», где утверждает господство сердечных тревог над сухими построениями философов:

Тщетно меж бурною жизнью и хладною смертью, философ,
Хочешь ты пристань найти, имя даешь ей: покой.
Нам, из ничтожества вызванным творчества словом тревожным,
Жизнь для волненья дана: жизнь и волненье одно.
Тот, кого миновали общие смуты, заботу
Сам вымышляет себе...³⁹

хотворению Баратынского «О мысль! тебе удел цветка...») // Пушкин и его современники. Вып. 5 (44). СПб: Нестор-История, 2009. С. 358.

³⁴ Баратынский Е.А. О мысль! тебе удел цветка... // Полн. собр. соч. и писем. Т. 2. Ч. 1. С. 313.

³⁵ Баратынский Е.А. Приметы // Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. Ч. 1. С. 27.

³⁶ Баратынский Е.А. Ропот // Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. Ч. 1. С. 43.

³⁷ Мазур Н.Н. Метафизика мухи: Баратынский и Паскаль // Текст и комментарий (Круглый стол к 75-летию Вяч. Вс. Иванова). М.: Наука, 2006. С. 237.

³⁸ Pascal B. Op. cit. P. 81-82.

³⁹ Баратынский Е.А. Мудрецу // Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. Ч. 1. С. 44. Мы приводим ст. 3 в неисправленном виде.

У Паскаля есть похожий пассаж: “Nos passions nous poussent au-dehors, quand même les objets ne s’offriroient pas pour les exciter. <...> Ainsi les Philosophes ont beau dire: Rentrez en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien: on ne les croit pas; et ceux qui les croient, sont les plus vides et les plus sots”⁴⁰. Баратынский видит в пассивном покое, даруемом рациональными постулатами, духовную гибель человека: истоки этих воззрений можно обнаружить еще в письме 1814 г.: «Нет, ничем не смущаемый покой – это не жизнь. <...> Я бы избрал лучше полное несчастье, чем полный покой; по крайней мере, живое и глубокое чувство обняло бы целиком душу, по крайней мере, переживание бедствий напоминало бы о том, что я существую»⁴¹. К самодовольному спокойствию с презрением относился и Паскаль, убежденный, что первейшая обязанность человека состоит в выяснении конечной цели жизни, в неустанном поиске веры в жизнь вечную, – а эта вера может зародиться лишь в сердце: «On ne croira jamais d’une croyance utile et de Foi, si Dieu n’incline le cœur; et on croira, dès qu’il l’inclinera»⁴². Теперь рассмотрим, как к вере относился Баратынский.

Баратынский часто воспринимается как поэт крайнего пессимизма и разочарования, однако, «несмотря на скептицизм, мотив стремления к истинной вере ощущается в его лирике постоянно»⁴³. В конечном счете отчаяние лишь усиливает поиск высшего смысла и гармонии, и, как это ни парадоксально, сомнение ведет не к отрицанию, а к утверждению жизни.

Особенно ярко это проявилось в «Отрывке» (1829, впервые опубл. под заглавием «Сцена из поэмы: Вера и неверие»), который представляет в форме диалога двух героев метания души, жаждущей веры и в то же время охваченной сомнением. Стихотворение открывается идиллической картиной блаженства влюбленной пары на лоне природы. Созерцая прекрасный пейзаж, Он прославляет «великого Зиждителя»⁴⁴ и его чудесное Творение; Она каждое мгновение с любимым «равно ласкает» и молит Создателя лишь о том, чтобы не пережить милого друга. Мысль о смерти мгновенно сметает восторженные грезы героя, вселяя ужас перед непредсказуемостью и переходящестью жизни; Она же призывает не «предупреждать Провидение» и уверяет Его, что «есть бытие и за могилой». В ответном монологе герой пытается рассудочным путем обосновать веру в загробную жизнь и доказать благодать Всемогущего: не может Бог погубить «то, что мыслит, любит» и «чем Он создание довершил»; погрязший в несправедливости мир – это

⁴⁰ Pascal B. Op. cit. P. 185-186.

⁴¹ Песков А.М. Летопись жизни и творчества Е.А. Баратынского. М.: НЛО, 1998. С. 68.

⁴² Pascal B. Op. cit. P. 236.

⁴³ Занегина А.А. «Вера» и «неверие». Религиозные мотивы в творчестве Е.А. Баратынского // Молодой ученый. Серия “Филология”. 2013. № 8 (55). С. 466.

⁴⁴ Здесь и далее цит. по: Баратынский Е.А. Отрывок // Полн. собр. соч. и писем. Т. 2. Ч. 1. С. 239-242.

лишь «юдоль испытанья», за которой следует воздаяние, долженствующее оправдать Бога «пред нашим сердцем и умом». Заканчивается произведение утверждением героини, что не нужны «для убежденных убежденья» и

Премудрость Вышнего Творца
 Не нам исследовать и мерить:
 В смиренности сердца надо верить
 И терпеливо ждать конца.

«Рациональный подход не отвергается в познании мира и Бога, но он недостаточен, поскольку Господь выше логики»⁴⁵. Реплики героини «Отрывка» выражают разделяемое Паскалем убеждение, что вера основана на интуитивном озарении.

Религиозные мотивы звучат отчетливее в позднем творчестве Баратынского. Стихотворение «Осень» (1837) изображает великую тоску человека, умудренного горьким опытом и разочаровавшегося в людях, в мечтаниях юности, во всех радостях бытия. Выходом из этого состояния может стать либо полное охлаждение к жизни, либо «признательное смирение» и «надежда, не видящая границ»⁴⁶, т. е. утешение в религии. В стихотворении «Ахилл» (1842) поэт сравнивает с античным героем современного человека – «бойца духовного», который становится неуязвимым, лишь опираясь на «живую веру»⁴⁷. Вскоре Баратынский утверждает милосердие и справедливость Господа, по замыслу которого «нет на земле ничтожного мгновения»⁴⁸. Веру в пронизанность всего высшим смыслом разделял и Паскаль: “Le moindre mouvement importe à toute la Nature; la mer entière change pour une pierre. Ainsi dans la grâce la moindre action importe pour ses suites à tout. Donc tout est important”⁴⁹.

Поиски «живой веры» увенчивает стихотворение Баратынского «Молитва», записанное по памяти и опубликованное Н.Л. Баратынской уже после смерти поэта:

Царь небес! успокой
 Дух болезненный мой!
 Заблуждений земли
 Мне забвенья пошли
 И на строгий твой рай

⁴⁵ Федосеева Е.Н. Жалобы библейского Иова в поэтической интерпретации Е.А. Баратынского // Вестник МГОУ. 2007. № 4. С. 171.

⁴⁶ Баратынский Е.А. Осень // Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. Ч. 1. С. 80.

⁴⁷ Баратынский Е.А. Ахилл // Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. Ч. 1. С. 53.

⁴⁸ Баратынский Е.А. Опять весна, опять смеется луг... // Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. Ч. 1. С. 115.

⁴⁹ Pascal B. Op. cit. P. 538.

Силы сердцу подай⁵⁰.

Точное время создания этого текста не установлено и, кроме того, оно может выражать не столько религиозные чувства и устремления самого Баратынского – «поэта-скептика, в стихах не раз выражавшего сомнения в оправданности Божества», – сколько «воззрения [его] вдовы... на личность ее покойного мужа»⁵¹. Но в своих письмах Настасья Львовна настаивала на том, что именно Баратынский склонил ее к вере в божественную благодать и загробную жизнь⁵², и такой взгляд на позднего Баратынского, по ее желанию, закрепился после его смерти.

Паскаль считал: "...il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables; ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur, parce qu'ils le connoissent; ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur, parce qu'ils ne le connoissent pas encore"⁵³. Вопреки острому чувству «мировой скорби», сознанию царящей на земле несправедливости и разуверению в собственных идеалах, Баратынский, словно по завету французского философа, «до конца дней своих оставался ищущим человеком и ищущим поэтом»⁵⁴.

Заключение

Таким образом, между Паскалем и Баратынским прослеживаются многочисленные точки соприкосновения, и это относится не только к художественным переключкам, но и к общности философских воззрений. Сочетание пессимистического мирозерцания и глубокой христианской надежды, болезненного скептицизма и неизменного стремления к вере, острого ощущения несовершенства бытия и восхищения Божьим творением – все это сближает Баратынского с французским философом. Паскалевские мотивы пронизывают творчество Баратынского, начиная с юношеских разочарований в земной суете и заканчивая религиозными прозрениями последних лет жизни. Во многих произведениях поэта с необычайной точностью изображается мучительное противостояние между чувством и разумом, которое было столь важным предметом рефлексии Паскаля. Эволюция отношения Баратынского к разуму приводит его к убеждению в бессилии сухой логики и губительности холодного рационализма, однако он всегда остается «поэтом мысли» – и в этом совпадает с Паскалем, который признавал мысль величайшим достоинством человека.

⁵⁰ Баратынский Е.А. Молитва // Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. Ч. 1. С. 146.

⁵¹ Бодрова А.С. Поздняя лирика Баратынского: источники, история публикации, проблемы текстологии // Баратынский Е.А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. Ч. 1. С. 477.

⁵² Там же. С. 478-479.

⁵³ Pascal B. Op. cit. P. 199-200.

⁵⁴ Хетсо Г. Указ. соч. С. 496.

Литература

Баратынский Е.А. О заблуждениях и истине // Соревнователь просвещения и благотворения. 1821. Ч. 13. №1. С. 25-36.

Батюшков К.Н. Сочинения: В 2 т. М.: Худ. лит-ра, 1989.

Блез Паскаль: pro et contra. Личность и творческое наследие Паскаля в восприятии и оценке русских философов и писателей / Вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. В.Д. Алташиной. СПб.: РХГА, 2013.

Бодрова А.С. Поздняя лирика Баратынского: источники, история публикации, проблемы текстологии // Баратынский Е.А. Полное собрание сочинений и писем. Т. 3. Ч. 1. «Сумерки». Стихотворения 1835–1844 годов. Juvenilia. Коллективное. Dubia / Ред. тома А.С. Бодрова, Н.Н. Мазур; Подгот. текстов и текстологич. коммент. А.С. Бодровой при участии А.Р. Зарецкого, Н.Н. Мазур и А.М. Пескова. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 425-497.

Баратынский Е.А. Полное собрание сочинений и писем / Руководитель проекта А.М. Песков. М.: Языки славянской культуры, 2002 –.

Вацуро В.Э. Е. А. Баратынский // История русской литературы: В 4 т. Т. 2. Л.: Наука, 1981. С. 380-392.

Власов С.В. К проблеме интертекстуальных связей: Державин и Паскаль (оды «Бог», «Христос» и рукописные переводы «Мыслей» Паскаля из архива Державина) // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2020. Т. 79. № 2. С. 66-76.

Гинзбург Ю.А. Мысли о главном // Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 5-37.

Занегина А.А. «Вера» и «неверие». Религиозные мотивы в творчестве Е.А. Баратынского // Молодой ученый. Серия «Филология». 2013. № 8 (55). С. 466-470.

Ильин В.Н. Таинство печали. К 165-летию Баратынского // Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс–Традиция, 2009. С. 348-364.

Купреянова Е.Н. Комментарии к стихотворениям (к тому I) // Баратынский Е.А. Полное собрание стихотворений: В 2 т. Т. 2 / Ред., коммент. и биогр. ст. Е. Купреяновой, И. Медведевой; Вступ. ст. Д. Мирского. Л.: Сов. писатель, 1936. С. 255-322.

Мазур Н.Н. Метафизика мухи: Баратынский и Паскаль // Текст и комментарий (Круглый стол к 75-летию Вяч. Вс. Иванова). М.: Наука, 2006. С. 228-237.

Мазур Н.Н., Охотин Н.Г. «Рососо нашего запоздалого вкуса...» (Из комментария к стихотворению Баратынского «О мысль! тебе удел цветка...») // Пушкин и его современники: Сборник научных трудов. Вып. 5 (44). СПб: Нестор-История, 2009. С. 358-370.

Песков А.М. Летопись жизни и творчества Е.А. Баратынского. М.: НЛЮ, 1998.

Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 10 т. / Текст проверен и примеч. сост. Б.В. Томашевским. Л.: Наука, 1977 – 1979.

Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 16 т. / Ред. комитет: М. Горький, Д.Д. Благой, С.М. Бонди, В.Д. Бонч-Бруевич и др. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937 – 1959.

Рак В.Д. Паскаль // Пушкин: Исследования и материалы. Т. XVIII/ XIX: Пушкин и мировая литература. Материалы к «Пушкинской энциклопедии». СПб.: Наука, 2004. С. 235-236.

Рудакова С.В. «Бог» Г. Р. Державина и «Недоносок» Е.А. Баратынского: «диалог» поэтов // «Интертекст в художественном и публицистическом дискурсе»: сб. докл. междунар. конф. Магнитогорск: МаГУ, 2003. С. 194-197.

Рудакова С.В. К вопросу о влиянии К. Н. Батюшкова на Е. А. Баратынского // Фундаментальные исследования. 2013. №. 10. С. 1617-1620.

Сафиуллин Я.Г. Об экзистенциальном в поэзии Е. Баратынского // Сафиуллин Я.Г. От романтизма к сопоставлению литератур. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2021. С. 156-158.

Семенко И.М. Поэты пушкинской поры. М.: Худ. лит-ра, 1970.

Стрельцова Г.Я. Блез Паскаль. М.: Мысль, 1979.

Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994.

Сурат И.З. Пушкин и Паскаль // Пушкинский сборник / Сост. И.Е. Лошилов, И.З. Сурат. М.: Три квадрата, 2005. С. 168-184.

Тарасов Б.Н. «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Языки Славянской Культуры, 2009.

Федосеева Е.Н. Жалобы библейского Иова в поэтической интерпретации Е.А. Баратынского // Вестник МГОУ. 2007. № 4. С. 166-172.

Франция и Россия: вокруг Блеза Паскаля / Под ред. К.Ю. Кашлявик. СПб.: Алетейя, 2020.

Хетсо Г. Евгений Баратынский: жизнь и творчество. Oslo; Bergen; Tromsö: Universitetsforlaget, 1973.

Pascal B. Oeuvres de Blaise Pascal, publ. par l'abbé Ch. Bossut: en 5 vol. Vol. 5. La Haye: Detune (Paris: Nyon), 1779.

References

Baratynsky E.A. “O zabluzhdenijah i istine” [About delusions and the truth]. *Sorevnovatel' prosveshcheniya i blagotvorenija*. 1821. Part. 13. N. 1. P. 25-36 (in Russian).

Batyushkov K.N. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1989 (in Russian).

Blez Paskal': pro et contra. Lichnost' i tvorcheskoe nasledie Paskalya v vospriyatii i otsenke russkikh filosofov i pisatelei [Blaise Pascal: pro et contra. Pascal's personality and creative heritage in the perception and evaluation of Russian philosophers and writers], ed. by V.D. Altashina. Saint-Petersburg: RKhGA Publ., 2013 (in Russian).

Bodrova A.S. "Pozdnyaya lirika Baratynskogo: istochniki, istoriya publikatsii, problemy tekstologii" [Baratynsky's late lyrics: sources, history of publication, textology problems], in: Baratynskii E.A. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works and letters], Vol. 3, Part 1. "Sumerki". Stikhotvoreniya 1835–1844 godov. Juvenilia. Kollektivnoe. Dubia ["Sumerki". Poems of 1835–1844. Juvenilia. Collective. Dubia], ed. by A.S. Bodrova, H.N. Mazur. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012. P. 425-497 (in Russian).

Baratynsky E.A. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works and letters], ed. by A.M. Peskov. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2002 – (in Russian).

Fedoseeva E.N. "Zhaloby bibleiskogo Iova v poeticheskoi interpretatsii E. A. Baratynskogo" [Biblical Job's complaints in the poetic interpretation of E. A. Baratynsky], *Vestnik MGOU*. 2007. N. 4. P. 166-172 (in Russian).

Frantsiya i Rossiya: vokrug Bleza Paskalya [France and Russia: around Blaise Pascal], ed. by K.Yu. Kashlyavik. Saint-Petersburg.: Aleteiya Publ., 2020 (in Russian).

Ginzburg Yu.A. "Mysli o glavnom" [Thoughts about the important], in: Pascal B. *Mysli* [Thoughts], trans. from French by Yu.A. Ginzburg. Moscow: Imeni Sabashnikovoykh Publ., 1995. P. 5-37 (in Russian).

Il'in V.N. "Tainstvo pechali. K 165-letiyu Baratynskogo" [The mystery of sorrow. To the 165 anniversary of Baratynsky], in: Il'in V.N. *Pozhar mirov. Izbrannye stat'i iz zhurnala "Vozrozhdenie"* [Fire of worlds. Selected articles from the journal "Vozrozhdenie"]. Moscow: Progress–Traditsiya Publ., 2009. P. 348-364 (in Russian).

Kjetsaa G. *Evgenii Baratynskii: zhizn' i tvorchestvo* [Evgeny Baratynsky: life and work]. Oslo; Bergen; Tromsø: Universitetsforlaget Publ., 1973 (in Russian).

Kupreyanova E.N. "Kommentarii k stikhotvorenyam (k tomu I)" [Commentaries on the poems (for the 1st volume)], in: Baratynsky E.A. *Polnoe sobranie stikhotvorenii: V 2 t.* [Complete works: In 2 vol.], Vol. 2, ed. by E. Kupreyanova, I. Medvedeva. Leningrad: Sovetskii pisatel' Publ., 1936. P. 255-322 (in Russian).

Mazur N.N. "Metafizika mukhi: Baratynskii i Paskal'" [The metaphysics of a fly: Baratynsky and Pascal], in: *Tekst i kommentarii (Kruglyi stol k 75-letiyu Vyach. Vs. Ivanova)* [Text and commentary (Round table to the 75 anniversary of Vyach. Vs. Ivanov)]. Moscow: Nauka Publ., 2006. P. 228-237 (in Russian).

Mazur N.N., Okhotin N.G. "'Rococo nashego zapozdalogo vkusa...' (Iz kommentariya k stikhotvorenyu Baratynskogo 'O mysl'! tebe udel tsvetka...)" ["Rococo nashego zapozdalogo vkusa..." (From the commentary to Baratynsky's poem "O mysl'! tebe udel tsvetka...")], in: *Pushkin i ego sovremenniki: Sbornik*

nauchnykh trudov [Pushkin and his contemporaries: Collection of scientific papers], Issue 5 (44). Saint-Petersburg: Nestor-Istoriya Publ, 2009. P. 358-370 (in Russian).

Pascal B. *Oeuvres de Blaise Pascal, publ. par l'abbé Ch. Bossut: en 5 vol. Vol. 5*. La Haye: Detune Publ. (Paris: Nyon Publ.), 1779.

Peskov A.M. *Letopis' zhizni i tvorchestva E. A. Baratynskogo* [A chronicle history of the life and work of E. A. Baratynsky]. Moscow: NLO Publ., 1998 (in Russian).

Pushkin A.S. *Polnoe sobranie sochinenii: V 10 t.* [Complete works: In 10 vol.], ed. by B.V. Tomashevskii. Leningrad: Nauka Publ., 1977 – 1979 (in Russian).

Pushkin A.S. *Polnoe sobranie sochinenii: V 16 t.* [Complete works: In 16 vol.], ed. by M. Gor'kii, D.D. Blagoi, S.M. Bondi, V.D. Bonch-Bruevich et al. Moscow; Leningrad: AN SSSR Publ., 1937 – 1959 (in Russian).

Rak V.D. “Paskal” [Pascal], in: *Pushkin: Issledovaniya i materialy* [Pushkin: Studies and materials], Vol. 18/19: *Pushkin i mirovaya literatura. Materialy k “Pushkinskoi entsiklopedii”* [Pushkin and world literature. Materials for the “Pushkinian encyclopedia”]. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2004. P. 235-236 (in Russian).

Rudakova S.V. ““Bog” G.R. Derzhavina i “Nedonosok” E.A Baratynskogo: “dialog” poetov” [“God” by G.R. Derzhavin and “Nedonosok” by E.A. Baratynsky: a “dialogue” between the poets], in: *“Intertekst v khudozhestvennom i publitsisticheskom diskurse”: sb. dokl. mezhdunar. konf.* [“Intertext in artistic and publicistic discourse”: collection of reports of the international conference]. Magnitogorsk: MaGU Publ., 2003. P. 194-197 (in Russian).

Rudakova S.V. “Kvoprosu ovliyanii K. N. Batyushkova na E. A. Baratynskogo” [To the question about the influence of K.N. Batyushkov on E.A. Baratynsky], *Fundamental'nye issledovaniya*. 2013. N. 10. P. 1617-1620 (in Russian).

Safiullin Ya.G. “Ob ekzistentsial'nom v poezii E. Baratynskogo” [About the existential in E. Baratynsky's poetry], in: Safiullin Ya.G. *Ot romantizma k sopostavleniyu literatur* [From the Romanticism to the comparison of literatures]. Kazan: IYaLI im. G. Ibragimova AN RT Publ., 2021. P. 156-158 (in Russian).

Semenko I.M. *Poety pushkinskoi pory* [Poets of the Pushkinian era]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1970 (in Russian).

Strel'tsova G.Ya. *Blez Paskal'* [Blaise Pascal]. Moscow: Mysl' Publ., 1979 (in Russian).

Strel'tsova G.Ya. *Paskal' i evropeiskaya kul'tura* [Pascal and European culture]. Moscow: Respublika Publ., 1994 (in Russian).

Surat I.Z. “Pushkin i Paskal” [Pushkin and Pascal], in: *Pushkinskii sbornik* [Pushkinian collection], ed. by I.E. Loshchilov, I.Z. Surat. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2005. P. 168-184 (in Russian).

Tarasov B.N. “*Myslyashchii trostnik*”. *Zhizn' i tvorchestvo Paskalya v vospriyatii russkikh filosofov i pisatelei* [“Thinking reed”. Pascal's life and

work in the perception of Russian philosophers and writers]. Moscow: Yazyki Slavyanskoi Kul'tury Publ., 2009 (in Russian).

Vatsuro V.E. "E.A. Baratynskii" [E.A. Baratynsky], in: *Istoriya russkoi literatury: V 4 t.* [History of Russian literature: In 4 vol.], Vol. 2. Leningrad: Nauka Publ., 1981. P. 380-392 (in Russian).

Vlasov S.V. "K probleme intertekstual'nykh svyazei: Derzhavin i Paskal' (ody "Bog", "Khristos" i rukopisnye perevody "Myslei" Paskalya iz arkhiva Derzhavina)" [Towards the problem of intertextual links: Derzhavin and Pascal (odes "God", "Christ" and handwritten translations of Pascal's "Thoughts" from Derzhavin's archive)]. *Izvestiya RAN. Seriya literatury i yazyka.* 2020. Vol. 79. N. 2. P. 66-76 (in Russian).

Zanegina A.A. "'Vera" i "neverie". Religioznye motivy v tvorchestve E.A. Baratynskogo" ["Belief" and "unbelief". Religious motifs in E.A. Baratynsky's oeuvre], *Molodoi uchenyi. Seriya "Filologiya"*. 2013. N. 8 (55). P. 466-470 (in Russian).

Pascalean Motives in E.A. Baratynsky's Poetry

Ekaterina Demidova, student, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), eedemidova@edu.hse.ru

The article attempts to demonstrate a previously unexplored similarity between the lyrics of the poet of the Pushkinian era E. A. Baratynsky and the famous work of the 17th-century French philosopher Blaise Pascal Thoughts. The popularity of Pascal's ideas in the Russian cultural environment of the first half of the 19th century, as well as the high appreciation of him by the poet's literary friends and mentors suggest at least an indirect influence of Pascal on Baratynsky, which seems all the more likely due to the intellectual orientation and the French origins of the latter's oeuvre. By comparing Pascal's Thoughts and a number of Baratynsky's poems, the author establishes several figurative and ideological parallels related to the topics of human existence, faith and unbelief, happiness and search for truth, conflict between heart and mind. As the author shows, the greatest affinity with Pascal is found in Baratynsky's poem Nedonosok, whose lyrical hero is comparable to Pascal's "thinking reed". In general, the article contributes to the studies of the repeatedly noted kinship between Pascal and Russian culture and offers a new perspective on Baratynsky's oeuvre.

Keywords: E.A. Baratynsky, Blaise Pascal, reception of Pascal in Russia, Pushkinian era, philosophical poetry, religious motifs

For citation: Demidova E.E. (2025) Pascalean Motives in E.A. Baratynsky's Poetry// *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 3. P. 94-110.

Date of receipt: 20.02.2025.

Разумный эгоизм как феномен социально-политической действительности: Н.Г. Чернышевский и А. Рэнд о связи эгоизма и прогресса

Денис Лукшин, студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), dalukshin@edu.hse.ru

Статья предлагает альтернативное понимание известной этической концепции разумного эгоизма Н.Г. Чернышевского и А. Рэнд как феномена социально-политической действительности. Автор эксплицирует их варианты трактовки понятия на материале и философских работ, и художественных текстов обоих мыслителей. В частности, антропологический подход Чернышевского заключается в выведении следствий из закона человеческой природы – предпочитать пользу и избегать неприятного. Автор статьи показывает, как эта посылка объясняет общественный прогресс и как она связана с социалистическими взглядами Чернышевского. В свою очередь, Рэнд предлагает брать во внимание исключительно конкретного индивида и делать этические выводы, исходя из объективного закона жизни – необходимости выживания. Автор объясняет, почему это обеспечивает развитие в обществе и почему из этого выводятся антиэтические и капиталистические ценности. Помимо этого, через сопоставление их подходов выявляется главный предмет диалога между мыслителями. В заключении автор приходит к выводу, что альтернативный подход к исследуемому понятию не преуменьшает его этическую значимость, а, наоборот, предлагает более комплексное понимание процессов общественной жизни, что в большей степени интересует обоих философов.

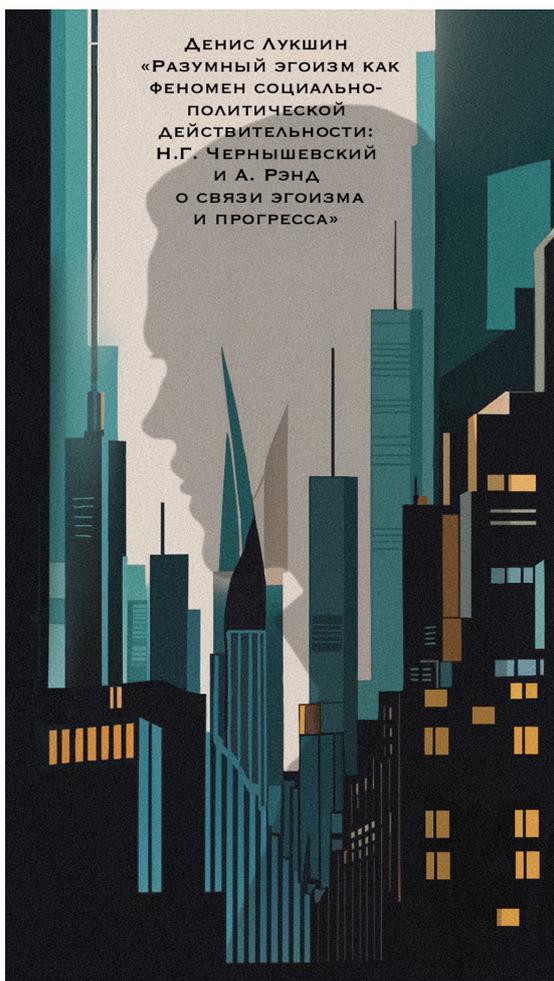
Ключевые слова: разумный эгоизм, Чернышевский, Рэнд, этика, объективизм, нигилистическая философия

Для цитирования: Лукшин Д.А. Разумный эгоизм как феномен социально-политической действительности: Н.Г. Чернышевский и А. Рэнд о связи эгоизма и прогресса // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 3. С. 111-126.

Дата поступления: 17.02.2025.

Введение

Разумный эгоизм – этическая концепция, которую, если сформулировать кратко, можно выразить следующим образом: в поступках человек преследует свои эгоистические мотивы и стремится максимизировать их



Автор рисунка – Анастасия Сухарева³

ум стала Айн Рэнд после эмиграции в 1925 году, т.е. формирование ее личности происходило в России – на закате Российской империи и во время становления советского государства. И это позволяет исследователям вписать Рэнд в русскую нигилистическую традицию⁴, поскольку этот интеллектуальный фон мог иметь непосредственное влияние на ее философию

выгоду вследствие своей разумности. Первыми, кто предложили для данной идеи соответствующее понятие, были философы Английского и Шотландского Просвещения: в частности, граф Шефтсбери и Мэндевил развивали эту идею преимущественно в этическом ключе¹, а Смит – в экономическом². Впоследствии идея разумного эгоизма заняла свое место в европейской философской мысли, встречаясь в работах Гельвеция, Писарева, Чернышевского, Фейербаха, Сиджвика, Рэнд и других философов XIX-XX вв. В рамках своей статьи я обращаюсь к двум вариантам этого этического понятия: идеям Н.Г. Чернышевского (1828-1889) и А. Рэнд (урожденной Алиса Розембаум; 1905-1982).

Этот выбор обусловлен ведущейся полемикой о возможном (или имевшем место) диалоге между двумя философами. Алиса Розенбаум

¹ Мирасова К.Н. «Атлант расправил плечи» А. Рэнд и «Что делать?» Н.Г. Чернышевского как романы идеи «разумного эгоизма» // Новое прошлое. 2020. № 1. С. 183.

² Нехамкин А.Н., Еловигов А.Б. Аксиоматический метод в экономической науке // Финансы: теория и практика. 2016. Т. 20. № 2. С. 132.

³ Иллюстрация символизирует противостояние коллективного и индивидуального начал: современный город (прогресс и социально-политическая действительность) контрастирует с полупрозрачным силуэтом головы (автономный разум индивида). Полупрозрачность силуэта подчеркивает двойственность эгоизма – он одновременно движет развитием и растворяется в коллективных результатах. В итоге, этот визуальный дуализм отражает ключевую идею статьи – как разумный эгоизм, балансируя между личными интересами (Рэнд) и общественной пользой (Чернышевский), становится двигателем социально-политического развития.

⁴ Weinacht A. Nikolai Chernyshevskii and Ayn Rand: Russian Nihilism Travels to America. Lanham: Lexington Books, 2021.

объективизма. Так, русских мыслителей-нигилистов, к которым относится Чернышевский, занимали многие этические вопросы и, в частности, идея разумного эгоизма. Тем не менее сама Рэнд не ссылалась и не упоминала Чернышевского в качестве своего философского предшественника. Поэтому эта проблема и занимает исследователей, предлагающих свои варианты объяснения: либо Розембаум могла быть знакома с идеей «разумного эгоизма» в университете – с идеями английских моралистов, которые имели влияние на Чернышевского⁵; либо в силу своей широкой образованности она могла прочитать роман «Что делать?»⁶.

Своей статьей я намерен показать, что если такая дискуссия имела место, то относительно разумного эгоизма она велась в рамках социально-политического дискурса не по причине того, что Рэнд, как сторонница идей капитализма и прав/свобод личности, критиковала социалиста Чернышевского, а по тому, что под разумным эгоизмом они оба понимали феномен социально-политической действительности, который лежит в основе этического учения. Иначе их возможный диалог мог бы вестись именно о том, как надо понимать факт реальности, то есть она не является мысленной этической конструкцией, проблема которой заключалась в том, как она соотносится с реальным положением дел.

Для этого я предлагаю обратиться не только к философским работам, но и к художественным произведениям как Чернышевского, так и Рэнд, потому что оба мыслителя в своем творчестве могли, во-первых, провести своего рода «мысленный эксперимент», в рамках которого их идеи проверялись на прочность и устойчивость к социальной реальности, а во-вторых, побудить читателя к изменению своей жизни. Относительно философских работ – здесь оказывается важным то, как это понятие выводится, эксплицируется в рамках их теорий с целью выявить возможные сильные/слабые стороны обоснования, а также понять, на каком этапе выводятся социально-политические следствия. Поэтому в выводе и предлагается понимать под разумным эгоизмом не столько этическую идею, обосновывающую человеческое существование, сколько феномен социальной действительности, смысл которого состоит в преобразовании ее самой.

«Разумный эгоизм» Чернышевского: новые люди

Как Чернышевский формулирует свою позицию? Он исходит из антропологического подхода, который признает только одну природу человека – естественную. Так выводится основной тезис его концепции: «в ос-

⁵ Цветков А. Достоевский и Эйн Рэнд // Октябрь. 2002. № 3. С. 159-163.

⁶ Жежко-Браун А. Айн Рэнд и американское консервативное движение. Критика слева // Гефтер [электронный ресурс]. URL: <https://gefeter.ru/archive/24942> (дата обращения: 03.10.2024).

нове их все-таки лежит та же мысль о собственной личной пользе, личном удовольствии, личном благе»⁷. По мнению мыслителя, человек предпочитает выбрать скорее то, что принесет ему удовольствие/выгоду в отличие от, наоборот, неприятного, и поэтому последнего стоит избегать. Это можно назвать потребностью, которую необходимо удовлетворять, или естественным законом жизни, единым как для людей, так и для животных в целом⁸. Соответственно, свои этические воззрения Чернышевский формулирует, не приписывая моральные и этические качества человеку «извне», а, наоборот, «просвечивает»⁹ человеческую натуру, исходя из имеющейся данности.

Выгода как главный мотив действий человека объясняет всякого рода поступки: от возвышенных как, например, альтруизм и героизм до низших как, например, кража и обман. При этом важно уточнить, что каждое действие человека направлено на то, чтобы извлечь максимальную возможную выгоду из имеющихся обстоятельств. Однако само такое разграничение на приносящие меньшее и большее удовольствие/выгоду подразумевает предварительный расчет. Сам расчет заключается в том, чтобы, исходя из временной перспективы, отнести к удовлетворению своих потребностей не в краткосрочном, а, наоборот, в долгосрочном периоде. Последнее и будет служить тем самым описанием подлинной выгоды, которое предлагает Чернышевский. На этом ход мысли автора не останавливается: он предлагает переопределить, что понимается под «полезным» и «добрым» для человека, так как эти указанные этические категории тесно связаны с временной перспективой. Первое есть приносящее кратковременное удовольствие, а второе – более стабильный и постоянный источник выгоды. Поэтому «доброе» как этический концепт уже относит к сфере общественного как способу организации жизни всех индивидов.

Прежде чем перейти к следующему этапу экспликации понятия, к проблеме противопоставления индивидуального и общественного, стоит сформулировать промежуточные замечания. Причина, по которой Чернышевский выбирает слово «эгоизм», ясна. Оно показывает, что в приоритете для субъекта оказываются именно его собственное «Я», интересы и выгода «для меня». Если развить этот вывод, то можно заключить следующее: Чернышевскому также важно формирование субъектности человека – четкое определение именно своих собственных целей, роли и функции, которую тот может исполнять в обществе. Говоря о зависимости между природной склонностью выбирать приятное и требованиями рассудка, он не только

⁷ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Избранные эстетические произведения. М.: Искусство, 1978. С. 48.

⁸ Кузнецов А.Н. Антропологический принцип в философии Н.Г. Чернышевского // Вестник МГТУ. 2002. Т. 5. № 3. С. 100.

⁹ Кантор В.К. Что значил разумный эгоизм Чернышевского в общинной стране? // Вопросы философии. 2014. № 3. С. 100.

признает детерминирование человеческой воли его природой, но и предлагает логичное обоснование требования такого рода ранжирования с целью максимальной реализации мотивов субъекта. Потому эгоизм, по Чернышевскому, «разумный», поскольку человек рассчитывает – сознательно проектирует долгосрочную перспективу для извлечения большей выгоды/удовольствия. В любом расчете рассудок обосновывает требование предпочитать скорее доброе, чем полезное, так как это в большей степени удовлетворяет потребностям человека на долгий период времени. Потому важно отметить, что идея «разумного эгоизма» преимущественно обращена к будущему: чтобы в настоящем у человека была выгода, ему надо предугадать и избежать возможные препятствия, которые будут мешать ему.

Тем не менее человек не живет изолированно от других, он существует в обществе, у которого также есть свой интерес. (Здесь стоит вернуться назад к основному тезису или так называемому закону человеческой природы – стремление к выгоде и избежание страданий.) Однако сам этот интерес имеет своей целью установление в долгосрочной перспективе наибольшей выгоды для себя (всего общества). Именно таким образом Чернышевский обуславливает функционирование добра как этической категории.

Но вернемся к противопоставлению индивидуального и общественного. Из-за этого универсального закона, несмотря на эгоизм каждого, противоречие между основной характеристикой человеческой природы и проблемой сосуществования с другими не возникает. Но этого недостаточно, так как должен существовать материальный базис или основание, которое бы в корне нивелировало противоречия между индивидуальным и общественным. Соответственно, именно социальная среда призвана решить эту проблему: она должна быть обустроена таким образом, чтобы в целом соответствовать человеческой природе (ее эгоистическим устремлениям) и в то же время быть подчиненной интересам общества¹⁰. Поэтому, по Чернышевскому, детерминирует поведение человека не только его эгоистическая природа (или потребности), но и социальная среда.

Соответственно, в таком пассаже имплицитно содержится заключение, что нужно построить такое общество, в котором учитывались бы интересы и потребности каждого учитывались. Прийти к нему возможно только путем революции¹¹ – через разрушение старых и создание новых материальных условий, полностью покрывающих потребности людей. Она запустит последующую цепочку изменений: распределение материальных благ для покрытия базовых потребностей как голод и жажда, искоренение причин для ухудшения отношения между людьми, отсутствие конкуренции за

¹⁰ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Избранные эстетические произведения. М.: Искусство, 1978. С. 53.

¹¹ Розенталь М. Философский взгляды Н.Г. Чернышевского. М.: Госполитиздат, 1948. С. 260.

материальные блага. В конечном счете все это должно свестись к заинтересованности всех и каждого в выгоде для самих себя.

Если же, наоборот, исходить из оптики индивида, то, по мнению Чернышевского, проблема конфликта индивидуального и общественного начал также снимается. Чтобы личная выгода была взаимосвязана с общественной, человек должен быть открыт другому. Он должен доказать себе, что быть добрым намного выгоднее не только для него самого, но и для всех, чем не быть им вообще¹². Собственно, если каждому человеку выгодно, а потому разумно, чтобы другому также было выгодно, то каждый через другого может восполнить свои потребности и получать от этого выгоду для себя, не мешая другому. Такие отношения носят долгоиграющий характер, поскольку человек, руководствуясь расчетом, стремится сделать их постоянными для удовлетворения своих потребностей. В частности, в рамках труда оказывается возможным учитывать способности и интересы каждого, так как здесь проявляются личные устремления в получении выгоды, а также возможно проследить влияние своих эгоистических действий на других.

Если же сделать предварительные замечания по социально-политическим следствиям, выводимым из идеи «разумного эгоизма», то, помимо явного влияния социализма на взгляды философа, можно также отметить и неразрешенность вопроса о конфликте индивидуального и общественного. Да, общественные интересы оказываются в приоритете над эгоистическими стремлениями человека, не противореча последним в силу универсальности закона человеческой природы. Они также наиболее важны и необходимы для взаимоотношения людей, так как только среда способна распределить людей лучшим образом, учитывая их внутренние потребности и желания, в чем также обнаруживается интерес общества. Но, как и сам Чернышевский замечает, одной среды недостаточно для этого. Человек должен быть готов сам стать полезным другому, чтобы тем самым можно было воспользоваться его интересами для собственной выгоды. Так он будет источником выгоды не только для себя, но и для другого. Однако, предпочтет ли сам индивид общественное индивидуальному, оказывается неразрешенным вопросом.

Теперь же отойдем от философских работ Чернышевского и обратимся к его литературному творчеству, в котором можно проследить влияние его философских идей, в том числе и разумного эгоизма. В романе «Что делать?»¹³ можно встретить «новых людей» – разумных эгоистов. Достаточно вспомнить Лопухова, советовавшего Вере Павловне всегда выбирать самое выгодное и полезное. Именно по таким причинам он в свое время выбрал профессию медика, что приносит ему достаток и признание, а так-

¹² Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Избранные эстетические произведения. М.: Искусство, 1978. С. 58.

¹³ Чернышевский Н.Г. Что делать? Из рассказов о новых людях (Журнальная редакция) // Полное собрание сочинений в 15 т. Т. 11. М.: Художественная литература, 1939. С. 5-336.

же улучшает жизнь других. Да и саму Веру Павловну можно назвать разумной эгоисткой. Можно вспомнить ее швейную мастерскую, которая впоследствии превратилась в общину. Вера Павловна удовлетворяет свою потребность трудиться и получает от этого выгоду, удовольствие и прибыль. Также, распределяя доход в равной доле между труженицами, она получает их лояльность к себе и распространяет среди них те идеи, которыми она руководствуется и которые стремится распространить среди них. Помимо Лопухова и Веры Павловны, можно увидеть разумного эгоиста в персонаже Рахметова, революционного демократа. В романе он проходит три стадии: подготовка к революционной деятельности, жизнь среди народа и труд, революционная деятельность. Его действия всегда носили общественное значение, поскольку в этом он находил свой интерес, а также выгоду не только для себя, но и для всех.

Таким образом, в рамках романа Чернышевский показывает, как «новые люди» могут вписываться в актуальную социальную-политическую действительность. Они, выступая предметом рефлексии автора, показывают, что эгоизм как проявление личного совместим с общественным. Например, это может относиться к безответному общему труду или к службе обществу как средству достижения общей цели – лучшего существования. Главным оказывается процесс нравственного совершенствования человека через осознание собственного значения и влияния на общество. Такие «новые люди» побуждают себя к реализации собственных интересов, которые оказываются тесно связанными с жизнями других. Если такой персонаж хочет жить лучше, то и другой будет также жить лучше – такова их логика. Именно так возможны прогресс и изменения в обществе.

Теперь можно сформулировать позицию Чернышевского. В его представлении разумный эгоизм – это эмпирический факт или объективный закон человеческой природы. Поэтому им как фактом подкрепляются этические идеи, но сам разумный эгоизм не является их самоцелью. В частности, так выводятся следствия о понимании самого человека, его цели жизни и среде его существования. Через мотив индивидуального и общественного философ показывает, как эти силы вступают в гармоничное развитие, что приводит к изменениям в обществе. Среда как реализация объективного закона эгоистической природы способна нивелировать всякое эгоистическое стремление (даже негативное) одного человека в полезное для всех. И социализм может осуществить это, поскольку он предлагает уже готовые решения для воплощения социально-политических следствий разумного эгоизма. Как этическое понятие оно подразумевает, что от человека зависит влияние его эгоистических устремлений на общество, т.е. относится к его намерению. Как феномен социальной реальности разумный эгоизм описывает пересечение собственных интересов разных индивидов в социальной

действительности, где четко прослеживается и субъектность человека, и влияние его поступков на жизнь других.

«Разумный эгоизм» Рэнд: Атланты

В чем заключается позиция Рэнд? В своей объективистской философии она обращается исключительно к конкретному человеку, а не к социальной группе или сообществу индивидов. По ее мнению, в жизни каждого человека он сам должен быть для себя своей целью, живя только для себя, а не для других. Соответственно, поведение разумного эгоиста можно описать так: он действует, «руководствуясь суждением собственного разума, и [может] обеспечивать себя своим трудом, ничего никому не навязывая»¹⁴. Соответственно, концепция «разумного эгоизма» распадается на следующие элементы: «человек – цель для себя, а не средство», «суждение собственного разума», а также «автономность собственной деятельности».

Под первым тезисом подразумевается очевидная мысль: человек живет только для себя, а не для другого, так как его интерес заключается в достижении счастья именно для самого себя¹⁵. Он придерживается исключительно собственных мотивов и желаний, так как его жизнь принадлежит исключительно ему, а не другому (будь то человеку, обществу или государству). В свою очередь это подразумевает, что ни один человек не должен вмешиваться в жизнь другого, так как он независимое существо. По той же причине его нельзя использовать в качестве цели/средства для получения собственной выгоды. Поэтому вопрос о собственном выживании для индивида всегда стоит в приоритете над интересами коллектива, поскольку только он сам ответственен за свою жизнь. И именно труд помогает ему выживать в обществе, так как он позволяет ему получать необходимые блага вследствие стремления к собственному счастью. Таким образом, употребление слова «эгоизм» прежде всего связано с основной чертой человеческой природы – заботой о себе и улучшением своей жизни¹⁶. Всякое действие – это обязательство перед самим собой за его реализацию и всевозможные последствия. Именно в таком случае можно говорить о нем как о личности, которая соотносит свое «Я» с действиями.

Что же Рэнд подразумевает под «разумностью»? В ее представлении разум не только работает с чувственным материалом, но и служит единственным источником для выживания и понимания реальности¹⁷. В таком

¹⁴ Рэнд А. Добродетель эгоизма / Пер. с англ. Г. Зеленина. М.: Альпина Паблишер, 2012а. С. 134.

¹⁵ Рэнд А. Голос разума: философия объективизма / пер. с англ. И. Русина. М.: Альбина Паблишер, 2021. С. 18.

¹⁶ Куренных К.А. Трактровка рационального эгоизма в этике А. Рэнд // Социум и власть. 2017. № 4. С. 124.

¹⁷ Рэнд А. Голос разума: философия объективизма / пер. с англ. И. Русина. М.: Альбина

случае человек вынужден ставить себя в зависимое положение от природы, поскольку ему приходится соотносить свои действия с объективно существующими процессами. Если есть объективная реальность, то тогда и возможна коммуникация между людьми, поскольку она есть единственная опора, чтобы говорить об одних и тех же фактах. Иначе, она есть возможность intersubjectивного знания и основа единственной правильной критерий истинности разумного суждения для всех людей¹⁸. Соответственно, разум выявляет критерии, относительно которых будет оцениваться всякая деятельность человека – соответствует ли она реальному положению дел или нет. Проверить, насколько человек приблизился к пониманию объективного положения дел, можно так: человек успешен, если тот понял объективные принципы, по которым происходят вещи в мире. Таким образом, реальность ставит объективные условия или рамки для существования человека. Поэтому разумный человек осознает их и опирается только на то, что вообще реально осуществить в тех условиях, в которых непосредственно находится. В этих равных условиях находится и другие, но преуспевает тот, кто раньше или точнее поймет объективные принципы, способствующие успеху.

Поэтому в философии Рэнд проблема с ущемлением эгоистических интересов других не возникает: успеху каждого содействуют определенные объективные причины¹⁹. Это можно также объяснить тем, что деятельность человека в принципе автономна и даже может не зависеть от общества: он не нуждается в другом, сколько в себе самом, так как он всегда самодостаточен. А если человек самодостаточен, потому что может трудиться, то и не нужно ему препятствовать, так как в таком случае, во-первых, его свобода действий будет находиться под угрозой, во-вторых, это создает угрозу для безопасности его деятельности, и в-третьих, сам человек не должен надеяться на другого (государство/общество), чтобы тот способствовал улучшению его жизни. Таким образом, объективистская формула жизни крайне проста: у человека есть он сам и реальность, а потому ему больше никто не нужен для его счастья, которое он может достичь посредством труда.

Соответственно, социально-политические следствия этой идеи возникают на уровне коммуникации одного человека с другим. Основа такого взаимодействия – свободный и взаимовыгодный обмен²⁰. Он может быть как рыночным (обмен товара на деньги), так и вне рыночным (человеческие отношения как, например, признание, уважение и любовь). К тому же из

Публишер, 2021. С. 18-19.

¹⁸ Там же. С. 41.

¹⁹ Рэнд А. Ответы. Об этике, искусстве, политике и экономике / пер. с англ. М. Савиной. М.: Альбина Публишер, 2012b. С. 70.

²⁰ Заостровцев А.П., Ширяева Я.Д. Айн Рэнд: философия свободной экономики // ВТЭ. 2021. №1. С. 124.

вышеописанной экспликации понятия следуют и антиэтатические идеи: государство не должно вмешиваться ни в частную жизнь индивида, ни в образование, ни в экономику и т.д. Отсюда и приоритет индивидуальных прав и свобод человека, их неприкосновенность и в каком-то смысле «священность». Только сам человек должен побуждать самого себя к заработку через свое имущество или труд, а не государство в виде социальных пособий и льгот. А потому капитализм оказывается правильным общественно-экономическим строем, поскольку тот соответствует и законам реальности (как закон спроса-предложения, который следует из человеческой природы), и принципам невмешательства государства *laissez-faire*. Помимо этого, капитализм также наиболее эффективно реализует свободу личности. Тем самым идеи Рэнд близки с политическими программами либерализма и особенно либертарианства. Однако ее вклад заключается в том, что она комплексно обосновала (с позиции метафизики и этики) происходящие социально-политические процессы.

Помимо исключительно философских работ, Рэнд также известна своим литературным творчеством. Она писала свои художественные произведения до того, как начала писать исключительно философские работы. Тем не менее на тот момент она развивала в них интуиции своей объективистской философии²¹. В частности, в романе «Атлант расправил плечи»²² Рэнд наиболее ярко показывает, как функционирует концепция «разумного эгоизма» в рамках социальной действительности на примере своих главных героев. Она последовательно показывает, как разумные эгоисты приходят к своему успеху. Многие из ее героев предстают как неординарные труженики (они же именуется Атлантами), и за счет их успеха живет общество. Поэтому ради блага общества не следует мешать этим Атлантам: тут можно вспомнить, как главные герои специально уходят жить в Ущелье Голта, утопическое место, построенное на принципах здоровой и свободной конкуренции. Именно здесь они могут получить признание значимости своих эгоистических стремлений. Только в таком случае возможно появление новых технологий, инноваций, гениальных произведений искусств и всего того, что может повлиять на прогресс. Поэтому такие люди способны менять реальность в отличие от «паразитов», которые живут исключительно за счет успеха Атлантов. Рэнд находит причину появления таких «паразитов»: государство, которое вмешивается в социальную и экономические сферы через дотации и социальные пособия. Поэтому такой взгляд на жизнь порицается философом, так как это идет в противоречие с ее основополагающим

²¹ Важно отметить, что ее персонажи, особенно Джон Голт, по своей сути являются идеологическими, поскольку их речи похожи на манифесты и монологи, когда те вступают в диалог.

²² Рэнд А. Атлант расправил плечи. В 3-х кн. / пер. с англ. Ю. Соколова, В. Вебера, Д. Вознякевича. М.: Альпина Паблишер, 2016.

тезисом, что каждый несет ответственность за свою жизнь и не использует другого как источника выгоды для себя.

Таким образом, Рэнд показывает, как разумно поставленная мотивация влияет на образ жизни. Люди, которые преуспевают среди других, именуются Атлантами, так как они способны менять окружение своими действиями, извлекая из этого выгоду для себя и принося для других пользу и благо. Посредственные люди живут за счет успеха других: они могут быть паразитами, если принимают достижения великих личностей за нечто само собой разумеющееся, либо отплатить Атлантам признанием, и это будет справедливо, поскольку происходит обмен. Такое разделение людей на Атлантов и паразитов свидетельствует о резкой категоричности: либо серая масса, либо неординарная личность. Однако это также показывает, что социальное неравенство стимулирует прогресс, поскольку она обеспечивает конкуренцию и свободу выбора для реализации желания лучшей жизни

Теперь можно сформулировать позицию Рэнд. Разумный эгоизм является базовым принципом ее философии объективизма. Как этическая идея она говорит об объективном факте реальности – человеку необходимо выживать, а потому этическим называется то, что способствует этому. В данном случае это: требование быть самодостаточным, жить ради самого себя, преследовать собственные интересы для достижения счастья, но, что важно, не мешая и не противореча интересам другим. К портрету разумного эгоиста можно добавить и другие черты: он независим в своих суждениях и адекватно оценивает свои знания/способности относительно реального положения дел. Как феномен социально-политической реальности он описывает, что, если деятельность человека оказывается успешной и он получает выгоду/прибыль, то, помимо этого, разумный эгоист оказывается способным изменять объективную реальность в лучшую для всех сторону.

Возможность диалога между Чернышевским и Рэнд

Можно ли выстроить диалог между Чернышевским и Рэнд относительно «разумного эгоизма»? Для обоих мыслителей «разумный эгоизм» является базовым постулатом, из которого выводятся остальные моральные принципы, позволяющие охарактеризовать взаимодействие индивидов между собой. Помимо этого, можно отметить, что обоими мыслителями признается, что средо нужно изменять во благо человеческого благополучия. Важно и то, что в своих литературных работах они раскрывают влияние, который оказывают разумные эгоисты на общественный прогресс. Для них тип «эгоистических людей» прежде всего труженики²³, чья деятельность приносит неопределимую пользу всему сообществу людей.

²³ *Мирасова К.Н.* «Атлант расправил плечи» А. Рэнд и «Что делать?» Н.Г. Чернышевского как романы идеи «разумного эгоизма» // Новое прошлое. 2020. № 1. С. 189.

Тем не менее отчетливо можно проследить и расхождение позиций мыслителей, которое связано преимущественно с терминологическим спором: что понимается под человеком, его способностями и средой его существования. Прежде всего это понимание слова «эгоизм». Для Чернышевского он заключается в приоритете собственных интересов над интересами других, а также стремление получить наибольшую выгоду/удовольствие. Рэнд также признает, что «эгоизм» означает преследование личных интересов, но по своей сути это – мировоззрение, центром и самоцелью которого является «Я». Поэтому ее вариант эгоизма можно трактовать как эгоцентризм, так как человек переопределяет системы ценности исходя из приоритетов собственных интересов, что, соответственно, делает понятие «эгоизма» многогранным.

Другое отличие – понимание роли разума. Для Чернышевского его роль заключается в возможности провести расчет, сознательно поставить цель для получения удовольствия. Рэнд говорит о разуме, как о способности выявлять критерии оценки знаний или умений индивида в условиях объективной реальности.

Последним же можно отметить то, как оба философа смотрят на возможный конфликт индивида и общества. По Рэнд, «разумный эгоизм» всегда нивелирует всякий конфликт между личностями, так как они все самодостаточны, и к тому же у каждого есть объективные основания для достижения собственного успеха. В случае же с Чернышевским такой конфликт возможен, так как личные интересы индивида могут вступать в противоречие с интересами всего общества. Но тут Чернышевский выходит из этой проблемы через требование изменения социальной среды и убеждения быть добрым, чтобы, пользуясь интересами других, установить с ними долгосрочные отношения для удовлетворения потребностей каждого.

Поэтому диалог между Чернышевским и Рэнд мог бы вестись относительно того, как нужно понимать основание существования индивида в обществе. Для Чернышевского существование человека непосредственно связано с другим, а потому их частная жизнь с присущей ей интересами может влиять на других. Человека же Рэнд можно назвать «атомарным»: он живет только для себя и связан с другими только в рамках здоровой конкуренции, а потому сам несет ответственность за свои действия и ожидает признания. Именно в таком случае удастся объяснить все описанные отличия в понимании разумного эгоизма, а также обосновать, какая среда, политический режим или экономическая система окажется наиболее эффективной в удовлетворении потребностей и приносящей выгоду.

Заключение

Разумный эгоизм как факт реальности не столько обосновывает человеческое поведение, сколько объясняет природу прогресса и развития

общества. Но это не означает, что от этого теряется значимость данной концепции как этической мысли. Во-первых, разумный эгоизм как объективный закон позволяет критически оценить понимание смысла жизни индивида, а потому предлагает основание для пересмотра значимости имеющих ценностей. Во-вторых, как этическая идея разумный эгоизм имеет практическую значимость, так как она направлена на реализацию потенциала собственного «Я». Поэтому произведенный подход к интерпретации исследуемого понятия способен дополнить традиционное понимание этого понятие тем, что включает в поле разумного эгоизма темы общественного прогресса. Эти проблемы важны для философии как Чернышевского, так и Рэнд. В их понимании, разумный эгоизм – основная причина прогресса, т.е. развитие общества суть следствие деятельности разумных эгоистов.

Таким образом, как феномен социально-политической действительности разумный эгоизм означает, что он имеет цель преобразование имеющейся действительности²⁴. Разумный эгоист полностью отдается своему делу в стремлении реализовать собственные желания и извлечь из них максимально возможную выгоду. Поэтому природа общественного прогресса лежит в своей основе в деятельной стороне человеческой природы. Если исходить из позиций Чернышевского и Рэнд, то получается, что разумный эгоизм дает ключ к пониманию социальных процессов: как феномен действительности он позволяет комплексно рассмотреть их с позиций эгоистических намерений субъекта, произведенного действия и возникших последствий. Поэтому это дает возможность исследовать, какие именно условия привели к общественному благу вследствие эгоистического стремления к выгоде.

Литература

Жежко-Браун А. Айн Рэнд и американское консервативное движение. Критика слева // Гефтер [электронный ресурс]. URL: <https://gefter.ru/archive/24942> (дата обращения 03.10.2024).

Заостровцев А.П., Ширяева Я.Д. Айн Рэнд: философия свободной экономики // ВТЭ. 2021. № 1. С. 121-130.

Кантор В.К. Что значил разумный эгоизм Чернышевского в общинной стране? // Вопросы философии. 2014. № 3. С. 95-104.

Кузнецов А.Н. Антропологический принцип в философии Н.Г. Чернышевского // Вестник МГТУ. 2002. Т. 5. № 3. С. 367-372.

²⁴ Такой вывод можно также применить к художественными произведениями и Чернышевского, и Рэнд – с ярко выраженным политическим настроем они могли не только привлекать больше людей к своей философии, но и показать, почему эгоизм полезен для прогресса с точки зрения общества. Таким образом оба мыслителя могли воздействовать на социальную действительность через обращение к своему читателю.

Куренных К.А. Трактровка рационального эгоизма в этике А. Рэнд // Социум и власть. 2017. № 4. С. 122-126.

Мирасова К.Н. «Атлант расправил плечи» А. Рэнд и «Что делать?» Н.Г. Чернышевского как романы идеи «разумного эгоизма» // Новое прошлое. 2020. № 1. С. 180-193.

Нехамкин А.Н., Еловигов А.Б. Аксиоматический метод в экономической науке // Финансы: теория и практика. 2016. Т. 20. № 2. С. 127-136.

Розенталь М. Философский взгляды Н.Г. Чернышевского. М.: Госполитиздат, 1948.

Рэнд А. Атлант расправил плечи. В 3-х кн. / пер. с англ. Ю. Соколова, В. Вебера, Д. Вознякевича. М.: Альпина Паблишер, 2016.

Рэнд А. Голос разума: философия объективизма / пер. с англ. И. Руси-на. М.: Альбина Паблишер, 2021.

Рэнд А. Добродетель эгоизма / пер. с англ. Г. Зеленина. М.: Альпина Паблишер, 2012а.

Рэнд А. Ответы. Об этике, искусстве, политике и экономике / пер. с англ. М. Савиной. М.: Альбина Паблишер, 2012б.

Цветков А. Достоевский и Эйн Ранд // Октябрь. 2002. № 3. С. 159-163.

Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Избранные эстетические произведения. М.: Искусство, 1978. С. 35-62.

Чернышевский Н.Г. Что делать? Из рассказов о новых людях (Жур-нальная редакция) // Полное собрание сочинений в 15 т. Т. 11. М.: художе-ственная литература, 1939. С. 5-336.

Weinacht A. Nikolai Chernyshevskii and Ayn Rand: Russian Nihilism Travels to America. Lanham: Lexington Books, 2021.

References

Chernyshevsky N.G. Antropologicheskij princip v filosofii [The Anthropological Principle in Philosophy], in: *Chernyshevsky N.G. Izbrannye esteticheskie proizvedeniya* [Selected Aesthetic Works]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1978. P. 35-62 (in Russian).

Chernyshevsky N.G. Chto delat'? Iz rasskazov o novyh lyudyah (Zhurnal'naya redakciya) [What Is to Be Done?], in: Chernyshevsky N.G. *Polnoe sobranie sochinenij v 15 t. T. 11* [Collected Works in 15 vols. Vol. 11]. Moscow: Hudozhestvennaya literature Publ., 1939. P. 5-336 (in Russian).

Cvetkov A. Dostoevskij i Ejn Rand [Dostoevsky and Ayn Rand]. *Oktyabr'*. 2002. N. 3. P. 159-163 (in Russian).

Kantor V.K. Chto znachil razumnyj egoizm Chernyshevskogo v obshchinnoj strane? [What does Chernyshevsky's Rational Egoism Mean in a Communal Country?]. *Voprosy filosofii*. 2014. N. 3. P. 95-104 (in Russian).

Kurennyh K.A. Traktovka racional'nogo egoizma v etike A. Rend [Rendering Rational Egoism in the Ethics of A. Rand]. *Socium i vlast'*. 2017. N. 4. P. 122-126 (in Russian).

Kuznecov A.N. Antropologicheskij princip v filosofii N.G. Chernyshevskogo [The Anthropological Approach in the Philosophy of N.G. Chernyshevsky]. *Vestnik MGTU*. 2002. Vol. 5. N. 3. P. 367-372 (in Russian).

Nexamkin A.N., Elovikov A.B. Aksiomaticheskij metod v ekonomicheskoy nauke [The Axiomatic Method in Economics]. *Finansy: teoriya i praktika*. 2016. Vol.20. N. 2. P. 127-136 (in Russian).

Mirasova K.N. "Atlant raspravil plechi" A. Rend i "Chto delat'?" N.G. Chernyshevskogo kak romany idei "razumnogo egoizma" ["Atlas Shrugged" by A. Rand and "What Is to Be Done?" by N.G. Chernyshevsky as the Novels About "Rational Egoism"]. *Novoe proshloe*. 2020. N. 1. P. 180-193 (in Russian).

Rand A. *Atlant raspravil plechi. V 3-h kn.* [Atlas Shrugged. In 3 books], transl. from Eng. by Y. Sokolov, V. Veber, D. Voznyakevich. Moscow: Alpina Publ., 2016 (in Russian).

Rand A. *Dobrodetel' egoizma* [The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism], transl. from English by G. Zelenin. Moscow: Alpina Publ., 2012a (in Russian).

Rand A. *Golos razuma: filosofiya ob»ektivizma* [The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought], transl. from English by I. Rusin. Moscow: Alpina Publisher, 2021 (in Russian).

Rand A. *Otvety. Ob etike, iskusstve, politike i ekonomike* [Answers. The Best of Her], transl. from Eng. by M. Savina. Moscow: Alpina Publisher, 2012b (in Russian).

Rozenal M. *Filosofskij vzglyady N.G. Chernyshevskogo* [Philosophical Views of N.G. Chernyshevsky]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1948 (in Russian).

Weinacht A. *Nikolai Chernyshevskii and Ayn Rand: Russian Nihilism Travels to America*. Lanham: Lexington Books Publ., 2021.

Zaostrovcev A.P., Shiryayeva Y.D. Ayn Rend: filosofiya svobodnoj ekonomiki [Ayn Rand: The Philosophy of a Free Economy]. *VTE*. 2021. N. 1. P. 121-130 (in Russian).

Zhezhko-Braun A. Ayn Rend i amerikanskoe konservativnoe dvizhenie. Kritika sleva [Ayn Rand and the American Conservative Movement. Criticism from the Left]. *Gefter* [Electronic resource]. URL: <https://gefter.ru/archive/24942> (Date of access: 03.10.2024) (in Russian).

Rational Egoism as a Phenomenon of Socio-political Reality: N.G. Chernyshevsky and A. Rand on the Connection Between Egoism and Progress

Denis Lukshin, student, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), dalukshin@edu.hse.ru

The article offers an alternative understanding of the well-known ethical concept of rational egoism by N.G. Chernyshevsky and A. Rand as a phenomenon of socio-political reality. The author explicates their versions of the interpretation of the concept based on the material of both philosophical works and literary texts of both thinkers. In particular, Chernyshevsky’s anthropological approach consists of deriving consequences from the law of human nature – to prefer the good and avoid the unpleasant. The author of the article shows how this premise explains social progress and how it is connected with Chernyshevsky’s socialist views. In turn, Rand suggests taking into account only a specific individual and drawing ethical conclusions based on the objective law of life – the need for survival. The author explains why this ensures development in society and why anti-statist and capitalist values are derived from this. In addition, through a comparison of their approaches, the main subject of the dialogue between the thinkers is revealed. In conclusion, the author comes to the conclusion that an alternative approach to the concept under study does not diminish its ethical significance, but, on the contrary, offers a more comprehensive understanding of the processes of social life, which is of greater interest to both philosophers.

Keywords: Rational Egoism, Chernyshevsky, Rand, Ethics, Objectivism, Nihilistic Philosophy

For citation: Lukshin D.A. (2025) Rational Egoism as a Phenomenon of Socio-political Reality: N.G. Chernyshevsky and A. Rand on the Connection Between Egoism and Progress // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 3. P. 111-126.

Date of receipt: 17.02.2025.

Драма жизни художника Антона Куманькова: преодоление и уход или «Я слышу цвет»

Никита Покровский, доктор социологических наук, ординарный профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), npokrovsky@hse.ru

В одном из прошлых выпусков «Метаморфозиса» опубликована статья, посвященная памяти московского художника-урбаниста Евгения Ивановича Куманькова. Новый очерк посвящен истории жизни его сына – Антона Евгеньевича – который также, как и отец, связал свою жизнь с живописью. О сложной судьбе и непростом творческом пути Антона Евгеньевича рассказывает его брат – Никита Покровский.

Ключевые слова: Антон Куманьков, память, судьба, искусство, графика

Для цитирования: Покровский Н.Е. Драма жизни художника Антона Куманькова: преодоление и уход. Или «Я слышу цвет» // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 3. С. 127-144.

Дата поступления: 15.02.2025.



Антон Евгеньевич Куманьков (1958-2010)



Антон Куманьков у окна. Картина отца

17 февраля 1958 года в Москве в семье художника киностудии «Мосфильм» Евгения Куманькова и киноведа Марианны Владимировны Качаловой появился на свет сын Антон. 3 августа 2010 года в дни аномальной жары в Москве от гипертермии мозга и предшествующей серии врачебных ошибок скончался уже ставший известным художник Антон Евгеньевич Куманьков. Ему было 52 года. Таковы хронологические рамки жизненного пути этого замечательного человека, отмеченного преодолением роковых обстоятельств судьбы и высокими достижениями в области изобразительного искусства.

...В марте все того же далекого 1958 года поздней ночью на шоссе на подъезде к знаменитому подмосковному Переделкино машина такси, в которой находилась вся семья, включая младенца, сошла с дороги и оказалась в кювете. В ожидании подмоги ребенка застудили, и он получил глубокое воспаление легких. Дальнейшее авральное лечение с применением в те годы модного стрептомицина (ныне запрещенного) привело к полной утрате слуха. Это обнаружилось несколько месяцев спустя. Ребенку было суждено войти в этот замечательный и полифоничный мир без какого бы то ни было звукового и речевого опыта как такового. (Иногда и по сей день я крепко-накрепко затыкаю уши и пытаюсь представить себе, как это может быть – не слышать мир. Вообще. Через какое-то время у меня наступает паническая реакция.)



Отец и сын. Архив семьи Куманьковых

...Началась нескончаемая эпопея возвращения Антона к полнокровной жизни. Его жизнь была особой, совсем непохожей на нашу.

Со временем, когда ушли на второй план нескончаемые попытки врачбно вернуть слух ребенку, попытки, перемежавшиеся взлетом оптимистических надежд и тотальным кризисом поражений, наступил черед педагогики. Педагоги (прежде всего Лидия Сергеевна Виноградова из клана сурдопедагогов семьи Рау) учили мальчика понимать речь с губ говорящего. Занятия проходили у нас дома в многочасовом ежедневном режиме. И в итоге свершилось подлинное чудо: Антон заговорил и стал понимать слова, обращенные к нему. Да, это не было стопроцентное понимание, но это было понимание.

Пока шло обучение речи вопрос о посещении начальной общеобразовательной школы не вставал. Где-то на самом раннем этапе развернувшейся драмы родители Антона приняли стратегическое решение: не включать ребенка в систему специального образования, а всеми силами попытаться инкорпорировать его в среду слышащего общества. Сегодня это называется инклюзией. И чудо произошло. Ребенок стал своим среди всех. Быть может, немного инаковым, но, в принципе, своим и даже очень приятно-привлекательным. Общительность, природное обаяние, отзывчивость – все это делало Антона желанным и в среде взрослых, и среди детей. Взрослые могут по праву оценить чудо, сверстники Антона вообще ничего не замечали.

В течение многих (именно многих!) лет отец Антона, Евгений Иванович Куманьков, практически каждый день брал сына с собой в свою мастерскую на улице Вавилова рядом с Черемушкинским рынком. Там занятия по отта-

чиванию речевых навыков продолжались уже в исполнении отца, делавшего карточки со словами, разбитыми на слоги и рисунками на обратной стороне. (Возможно, эти карточки сохранились и по сей день в архиве семьи.) Потом Антон с свойственной детям непосредственностью пускался в путешествие по другим мастерским художников, коих в корпусах было (и по-прежнему есть!) множество. Так Антон стал любимцем художественного сообщества Москвы, ну почти что всей Москвы. Как-то исподволь, чисто по-детски, он и сам стал брать в руки мелки, кисти и карандаши, дефицита коих в мастерских на Вавилова не наблюдалось.

По прошествии некоторого времени отец, будучи абсолютно бескомпромиссным в оценке талантов, стал в некотором раздумье и с похмыкиванием оценивать детские работы Антона, отмечая, прежде всего, его чувство цвета, колористку.

Но годы шли и домашнее образование в семье Куманьковых начинало изживать себя. В те годы оно не было легализовано. Существовала исключительно «единая» «советская» школа, которая только и могла дать путевку в жизнь. Что касается специальных школы для незлышащих детей, то такая альтернатива была отвергнута семьей на самом раннем этапе. Будущее Антона виделось в среде слышащего сообщества. И тогда как-то исподволь в семейном кругу зазвучало имя Московской средней художественной школы имени В.И. Сурикова (МСХШ), находившаяся аккурат напротив Третьяковской галереи в Лаврушинском переулке. Дело в том, что эта школа начиналась с пятого класса и с опережением давала художественное образование высокого уровня притом, и предполагалось по умолчанию, что общеобразовательные предметы в устном формате были словно бы на втором плане, не столь важны. Это в целом подходило Антону. Но на первом же этапе зачисления против Антона поднялся директор школы, художник Н.И. Андрияка, прямо заявивший родителям, что при всех возможных художественных талантах Антона, в МСХШ он учиться не будет по причине своего недуга, ибо таких учеников в МСХШ никогда не было и не будет. В ответ пришлось продемонстрировать работы Антона президенту Академии художеств, скульптору Николаю Васильевичу Томскому, который одним телефонным звонком в достаточно грозном стиле и в порядке вертикали соподчинения сломил сопротивление директора школы.



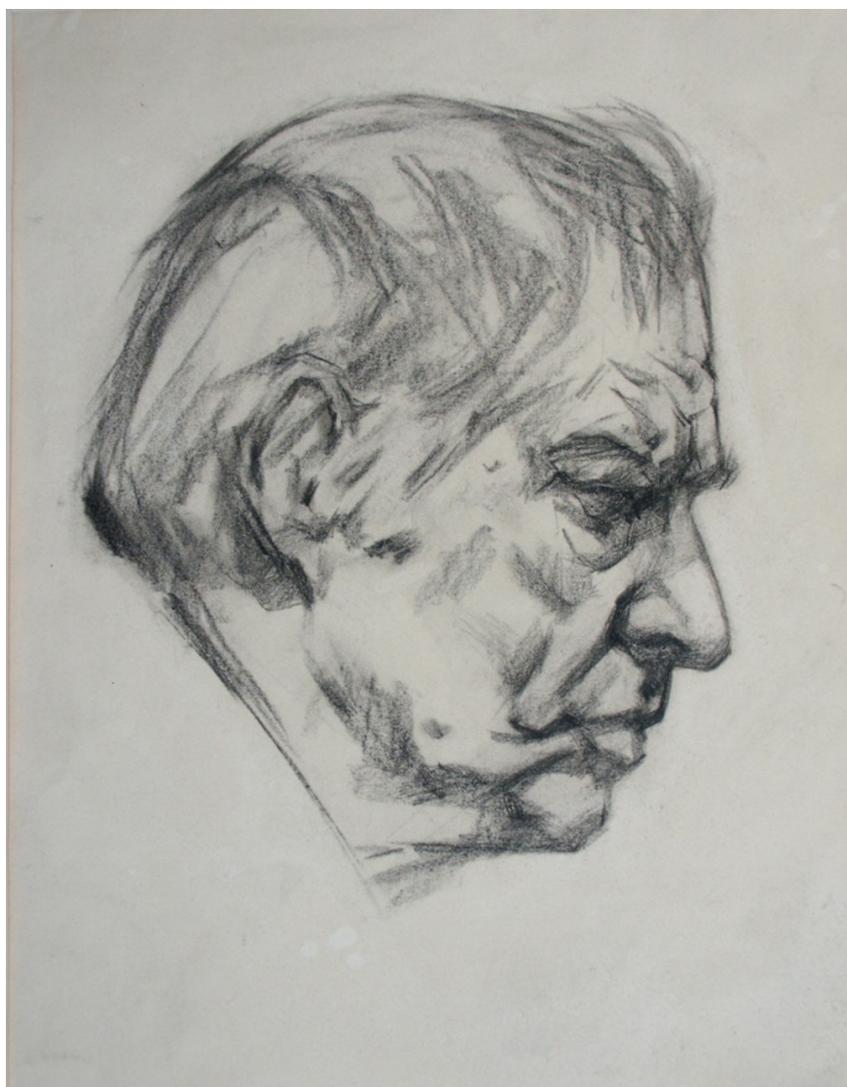
К кому-то пришли... 1987

Так обозначилась и началась дорога Антона Куманькова в искусстве. В кругу семьи этот поворот событий неоднократно обсуждался с различных сторон.

Помимо открывавшихся художественных способностей звучал и такой аргумент: в профессии художника все же главное не столько язык (речевая коммуникация), сколько «язык» изображения, искусства. И этот аргумент сполна себя оправдал. Антон весьма успешно проходил курс МСХШ и сходно и без всяких сложностей поступил в Московский государственный академический художественный институт имени В.И. Сурикова. Тут уже все было проще и никакого давления со стороны руководства Академии художеств не потребовалось. Началась студенческая жизнь молодых художников. Еще в школе Антон уже сполна погрузился в атмосферу «показов», «выставок», «пенэров» и прочих атрибутов повседневности художников. С некоторым умыслом произошел в институте и выбор специальности. Ею стала графика, притом именно книжная графика. С одной стороны, еще в МСХШ Антон стал тяготеть именно к графике. С другой стороны, именно книжная графика представлялась и семье, и самому Антону наиболее «интеллектуальной» об-

ластью изобразительного искусства, наполненной погружением в литературу, работой с известными писателями, редакторами и издательствами. Так оно и случилось.

Правда, еще в школе и позднее в институте раскрылся один знаменательный сюжет, во многом повлиявшей на творчество будущего художника. Отец, Евгений Иванович Куманьков, к тому времени (1974 года) ставший главным художником Малого театра, постоянно выезжал с театром на гастроли и часто брал Антона с собой. И вот на гастрольях Антон принялся делать графические портреты актеров, в том числе и самых известных, скажем, М.И. Царева, И.В Ильинского, Е.Н. Гоголевой, И.М. Смоктуновского, Е.В. Самойлова, Ю.М. и В.М. Соломиных, Э.Е. Марцевича, В.А. Коняева и многих других корифеев Малого театра.



Портрет актера Михаила Царева

Актеры не возражали позировать молодому художнику, с удовольствием отдыхая после репетиций и спектаклей, к тому же и благородно поддерживая тем самым молодой талант. Впоследствии все работы этой многолетней серии перешли в собрание музея Малого театра, где и находятся поныне. Антон, несмотря на свою проблему, источавший радость, оптимизм, жизнелюбие буквально стал своим в стенах Малого театра, своего рода «сыном полка». Его стали приглашать самостоятельно оформлять спектакли. Одно время стали даже поговаривать, что со временем он мог бы заменить своего отца на посту главного художника. Но этому не суждено было сбыться.

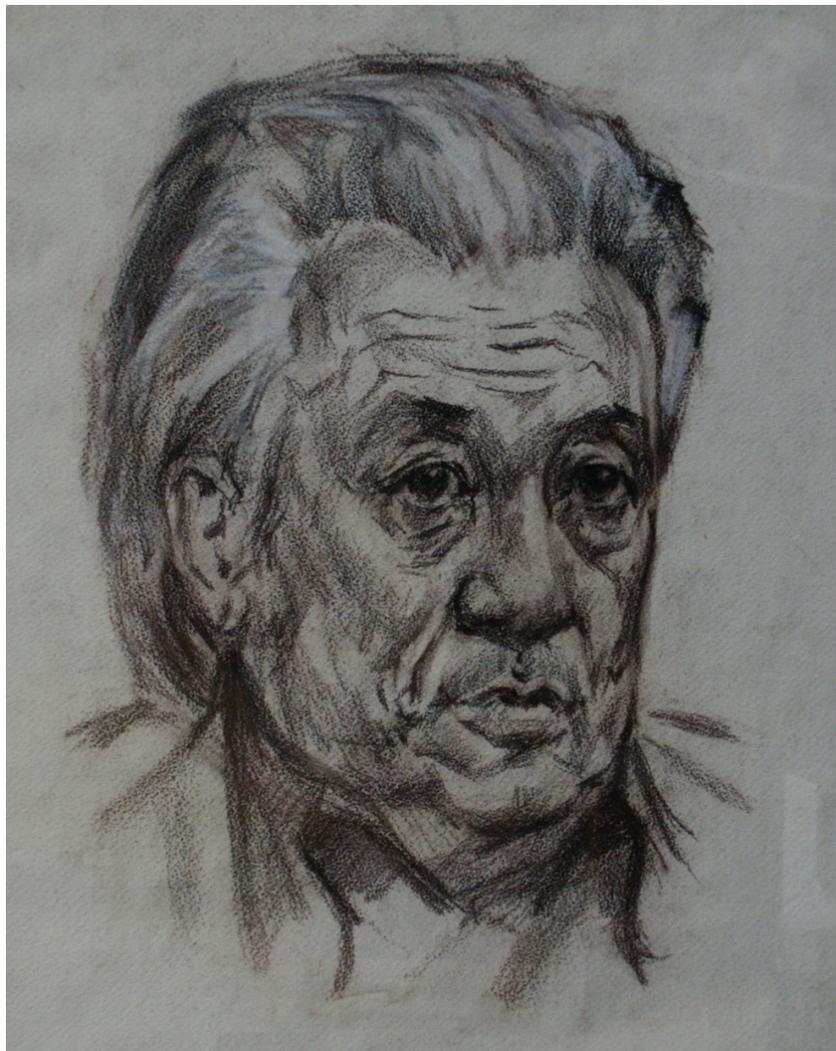


Солистка балета Большого театра Ксения Рябинкина

Работая над портретами актеров Малого театра, Антон постепенно расширил круг своих портретных интересов. Он создал прекрасные и во многом уникальные портреты выдающегося пианиста Станислава Нейгауза, композитора Георгия Свиридова, писателей Юрия Нагибина и Альберта Лиханова, многих других.

Здесь, конечно, немалую роль сыграла и мать Антона, Марианна Владимировна Качалова. Работая на «Мосфильме», в силу своего положения она

контактировала со «сливками» советской творческой интеллигенции, ведь советская «фабрика грез» была великим аттрактором для всех. И ее подсказки Антону играли определенную роль в устройстве портретных сеансов с великими.



Писатель Юрий Нагибин

В галерее, созданной Антоном, особняком стоит портрет гениального философа Алексея Лосева. Тут уж свою миссию исполнил я, ваш покорный слуга. Дело было так...



Портрет А.Ф. Лосева

По моей тогдашней работе меня связывали дружеские коллегиальные отношения с Леонидом Витальевичем Головановым, видным журналистом, специализировавшимся в области научной журналистики философского плана. Леонид хорошо знал семью Лосевых и проводил немало времени в кругу Алексея Федоровича и его супруга Азы Алибековны Тахо-Годи. И сейчас я не помню, у кого точно возникла идея сделать портрет Лосева в исполнении Антона. То ли у Леонида Голованова, знавшего о портретных увлечениях Антона, то ли у меня, почитавшего Лосева превыше всех живых философов. Как бы то ни было, приглашение состоялось и как-то вечером мы отправились с Антоном на старый Арбат в квартиру Лосевых. Аза Алибековна открыла дверь и радушно провела нас в гостиную. Усадила за большой стол. Через несколько минут из глубины квартиры вышел и сам Лосев. Не берусь словесно рисовать его облик. Я был в некотором эмоциональном шоке от переживания великого момента. Традиционные приветствия перешли в длительную беседу. Антон нашел свою точку создания портрета и, можно сказать, ушел

со сцены. Был Лосев и был я несчастный перед лицом гения. И никого больше. Я трепетал. Задав пару дежурных вопросов о том, кто я и что я, Алексей Федорович перешел к монологу, который фактически продлился два часа в течение всего портретного сеанса.

Невидящим взором, глядя в пространство (Лосев полностью потерял зрение как следствие тяжелых физических работ в лагере на Соловецкий островах), Алексей Федорович нащупал початую коробку с шоколадными конфетами и время от времени брал то одну, то другую шоколадину и с удовольствием отправлял их себе в рот. Тихим ровным голосом он как-то незаметно перешел на тему феноменологии и в особенности Гуссерля. Иногда он задавал мне как бы полувопрос, но, не дожидаясь реплики с моей стороны, продолжал свой монолог. Тут я должен повиниться в страшном грехе. Будучи выпускником кафедры истории зарубежной философии МГУ и многолетним преподавателем на ней же, я специализировался на ранней философии до XX века и именно американской. Гуссерль был на периферии моих интересов и глубинных познаний. И тут такое: Лосев пытается включить меня в обсуждение Гуссерля. Я готов был вывалиться из кресла и провалиться сквозь землю. Как студент-двоечник я бледнел, краснел и прыгал на раскаленной сковородке. Лосев, видимо, оценив ситуацию перешел к рапсодическому, на распев, повествованию о философии Гуссерля. Взгляд Алексея Федоровича уходил поверх голов, присутствовавших в перспективу космоса и всего мироздания. Через два часа его монолог завершился. Аза Алибековна одобрительно оценила портрет, сделанный Антоном, и аккуратно подвела руку Лосева к полагающемуся месту для автографа. Лосев расписался. Портрет получился замечательным. Много позднее Музей-квартира А.Ф. Лосева устроил выставку работ Антона, включая, конечно, и портрет самого Лосева.

После окончания Суриковского института Антона приняли в Творческую мастерскую графики Академии художеств, которой руководил известный график О.Г.Верейский. Мастерская включала молодых художников («постдоков» как сказали бы сегодня), которым предоставляли прекрасные мастерские в Неопалимовском переулке в самом центре Хамовников стена к стене с Академией художеств. Три года, таков был обозначенный срок, молодые художники совершенствовали свое мастерство в самом эпицентре художественной жизни Москвы.



Антон Куманьков за работой. Фото из архива семьи Куманьковых

Большой интерес к творчеству Антона проявил и созданный в Москве Российский детский фонд. Фонд направил молодого художника в подмосковное Внуково, где находился подшефный Фонду детский дом. Так началось создание большой серии детских портретов, которая впоследствии получила название «Чужих детей не бывает». Она состояла не только из портретов детдомовцев, но детей самых разных слоев тогдашнего российского («советского») общества. Но, что удивительно, в конце 1980-х этот монументальный художественный проект переметнулся и за Атлантику, в США. Антона Куманькова пригласили в Америку со своеобразным портретным туром по школам и детским картинным галереям Вермонта, Миннесоты и столицы США Вашингтона. В поездке художник работал, что называется, с утра до ночи, создавая портретную галерею американских детей и одновременно показывая уже созданные портреты российских детей. Это художественная и смысловая интеграция двух сюжетных линий приобрела буквально на глазах свое актуальное значение. Ее внутренним лейтмотивом стал гуманистический лозунг «Дети всех стран, объединяйтесь».



Наташа и Пиф. 1984



Jaison Emilo. 1987

Мои друзья из детского дома.
Хорольский Андрей и Репин Дима. 1987

На следующий год вновь последовало приглашение из США. На этот раз Антон открыл свою выставку под Нью-Йорком в художественной галерее штаб-квартиры корпорации Пепсико. Теперь проект детских портретов получил и свое английское название – “No Children in the World Are Strangers”. После завершения показа в Нью-Йорке последовал тур по городам США. Патронаж над искусством Антона подхватила и компания Старки Лабораториз, крупнейший в мире производитель слуховых аппаратов. Ее интерес к творчеству молодого художника был понятен. Это был ярчайший пример преодоления с помощью искусства, казалось бы, непреодолимого недуга.



Adam Raleigh. 1980

К середине 1990-х окончательно сформировалось жанровое поле работы Антона Куманькова. Первостатейно выступала серия портретов выдающихся российских деятелей культуры. Затем звучала продолжавшаяся серия портретов «Чужих детей не бывает». Развивалась вовлеченность Антона и в иллюстрирование книжных изданий – российской и зарубежной классики, современных авторов. Наконец, талант художника раскрылся и в больших станковых листах, созданных по мотивам путешествий в Грецию, Турцию,

Францию. Упомянем и раскрытие таланта художника в сфере театральных декораций. Все чаще и чаще его стали приглашать на оформление постановок классических пьес в театры Москвы, Паневежиса, Вроцлава. И еще, конечно, нельзя не упомянуть любовь Антона к любимым собакам, что нашло свое отражение в его анималистической графике.

Постепенно ширилась популярность Антона в России. Резонансным оказался прекрасно изданный альбом портретов «Благослови детей и зверей».



Такова жизнь. C'est la vie! 1991



Весёлое трио. Шуша, Жуня и Чича. 1991

Одна за одной следовали премии: ежегодная премия журнала «Смена» (1985, 1986); Премия Британского совета за лучшее оформление английской литературы (1997); Диплом Академии художеств России (2002); премия «Общественное признание» в номинации «Человек года ЦАО».

Так все и шло в жизни Антона Куманькова... Активная работа в графике, многочисленные выставки, важные контакты в среде творческой интеллигенции в России и во многих странах мира.

Была ли окончательно преодолена трагедия изначальной и полной потери слуха? Трудно сказать. Это сложная тема. Сегодня можно лишь строить предположения. Сам художник никогда об этом не говорил. И даже члены семьи не могли с достоверностью ответить на этот вопрос.



На выставке. Фотография из архива семьи Куманьковых

...Наступило лето 2010 года. Москва. В августе на город обрушилась аномальная и запредельная жара и густая удушливая дымовая завеса. Жители были в панике, никто не знал, что делать и как поступать. Гулять на воздухе или запереться в доме? Обкладывать себя льдом и поступать как-то иначе? Началась череда смертей от гипертермии, «закипания мозга».

2 августа 2010 года Антон Куманьков доставили в реанимацию Первой градской больницы. На утро 3 августа Антона Куманькова не стало.

Его похоронили на кладбище в селе Мелихово, близ усадьбы А.П.Чехова. Антон при жизни очень любил это место, много работал в музее, участвовал в чеховских театральных фестивалях...

Драма. Преодоление рока судьбы. Триумф творчества. Трагический уход. Будем помнить. Это то немногое, что мы можем сделать. Память.



Натюрморт. 1997

The Drama of Artist Anton Kumankov's Life: Overcoming and Leaving or "I Hear the Color"

Nikita Pokrovsky, Doctor of Letters in Sociology, Professor, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), npokrovsky@hse.ru

One of the past issues of *Metamorphosis* published an article dedicated to the memory of Moscow urban artist Evgeny Ivanovich Kumankov. The new essay is devoted to the life story of his son - Anton Evgenyevich - who also, like his father, connected his life with painting. His brother, Nikita Pokrovsky, tells about the complex fate and difficult creative path of Anton Evgenyevich.

Keywords: Anton Kumankov, memory, destiny, art, grafics

For citation: Pokrovsky N.E. (2025) The Drama of Artist Anton Kumankov's Life: Overcoming and Leaving. Or "I Hear the Color" // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 3. P. 127-144.

Date of receipt: 15.02.2025.