АКВИЛОН

AQUILO PRESS

RAS INSTITUTE OF WORLD HISTORY
CENTRE FOR GENDER HISTORY
CENTRE FOR INTELLECTUAL HISTORY
•
RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIAEVAL
PHILOSOPHY AND SCIENCE

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT

4

2018

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН
ЦЕНТР ГЕНДЕРНОЙ ИСТОРИИ
ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ
•
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

4

2018

ISSN 2307–8189

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT
Volume 4 (2018)

EDITOR-IN-CHIEF

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

EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Boris L. FONKICH, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

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

Frequency: biennial

Published from 2012

Indexed by
Russian Index of Scientific Quotations
(from 2012)

All materials are peer reviewed

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

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

ISSN 2307–8189

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Выпуск 4 (2018)

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

д.и.н. Б.Л. Фонкич
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

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

Периодичность: один раз в два года

Выходит с 2012 года

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

Публикуемые материалы рецензируются

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

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

УДК 9.94
ББК 63.3 и 87.3
И 73

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ /
М.С. Петрова (ред.) — М.: Аквилон, 2018. Вып. 4 — 512 с.

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем — научное периодическое издание, посвященное истории идей, проблемам их рецепции, переноса и трансформации. Применительно к истории, философии, филологии, науке, культуре изучается кросс-культурное и межцивилизационное взаимодействие при трансляции знания, выявляются и прослеживаются традиции и цепочки интеллектуальных влияний для разных исторических периодов.

Для историков, историков философии, культурологов, социологов и литературоведов.

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT /
Maya S. Petrova (ed.). — Moscow: Aquilo Press, 2018. Vol. 4. — 512 p.

Intellectual Traditions in Past and Present is a periodical with a focus on the history of ideas, the problems of their reception, translation and transformation. Cross-cultural and inter-civilization interaction in the transmission of knowledge is studied in relation to history, philosophy, philology, science, and culture, traditions and chains of intellectual influences are traced and explored for different historical periods.

For specialists in history, philosophy, sociology, science, culture, and literature.

Эл № ФС77–54409
ISSN 2307–8189

Intellektual'nye tradicii v prošlom i nastoâŝem /
M.S. Petrova (red.). — Moskva: Akvilon, 2018. Vypusk 4. — 512 s.

АКВИЛОН
AQUILO PRESS

© М.С. Петрова, ред., 2018
© Коллектив авторов, 2018
© Издательство «Аквилон», 2018

© M.S. Petrova, ed., 2018
© Contributors, 2018
© Aquilo Press, 2018

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

All rights reserved
No part of the published material may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher

В.К. Пичугина

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВОСПОМИНАНИЯ О БУДУЩЕМ В ТРАГЕДИЯХ ЕВРИПИДА И СОФОКЛА ОБ АНТИГОНЕ*

Трагедии Еврипида «Финикиянки» и Софокла «Антигона» рассматриваются как тексты, потенциально открытые для изучения особенностей античной педагогической культуры, дававшей импульс для развития античной интеллектуальной культуры. Главными героями трагедий являются взрослые дети Эдипа, которые, проходя через многочисленные жизненные испытания, продолжают желать вразумляться только через собственные страдания. Через столкновение своих и чужих, живых и мертвых, правых и виноватых драматурги демонстрируют особенности пространственно-временных координат, которые задает себе и другим главная героиня — дочь Эдипа Антигона. Ее родные Фивы превращаются в город, где потомки Эдипа создают особое поле интеллектуальной напряженности.

Ключевые слова: Еврипид, Софокл, Антигона, интеллектуальный статус города в древнегреческой драме.

Трагедии Еврипида «Финикиянки» и Софокла «Антигона» дают панорамное видение случившегося с детьми царя Эдипа до и после осады их родного города Фивы[1]. Борьба Этеокла и Полиника за отцовский престол разворачивается на глазах Антигоны[2], которая оказывается в статусе морализаторствующей сестры враждующих братьев. Из двух сыновей Эдипа в Фивах правит только Этеокл, а Полиник вынужден набрать в Аргосе вой-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Воспитание театром и в театре: античная педагогика сцены», № 17–36–01006

[1] Дети Эдипа являются героями еще двух сохранившихся древнегреческих трагедий — «Семеро против Фив» Эсхила и «Эдип в Колоне» Софокла. В рамках данной статьи будут рассмотрены только трагедии Еврипида «Финикиянки» и Софокла «Антигона», которые обладают большей сюжетной близостью и позволяют рассматривать трагические события как своеобразную точку на жизненной карте дочери Эдипа Антигоны, пытающейся утвердить свое интеллектуальное превосходство.

[2] А в трагедии Софокла еще и второй дочери Эдипа — Исмены.

ско и стать одним из семи военных начальников, которые осаждают город. После дуэли братьев, фиванский царь Креонт (брат матери-жены Эдипа Иокасты) похоронил только Этеокла, а Полиник не был удостоен почетного отправления в страну мертвых. Антигона восприняла это решение не как справедливое наказание для предателя, а как позор для своей семьи, и начала борьбу за честь брата и свою собственную. Обе трагедии объединяет постоянное желание героев манипулировать мертвым (или живым) телом Полиника в своих интересах или устрашать друг друга предстоящими смертями. С точки зрения современного человека, в основу трагедии положен жестокий сюжет, абсолютно лишенный какой-либо педагогической составляющей и далекий от существовавшей интеллектуально-культурной традиции. Однако Еврипид и Софокл изменяют миф таким образом, что древние Фивы предстают как центр брожений в рядах интеллектуальной элиты, представители которой связаны родовым проклятьем фиванского царя Лая и борются за право наставлять всех вокруг.

Одним из главных тезисов, который я хотела бы выдвинуть в этой статье, является следующий: *трагедии Еврипида и Софокла об Антигоне оригинальны тем, что выстроены как педагогические воспоминания о будущем во имя настоящего.* Для героев Еврипида и Софокла пространство и время существуют в разной педагогической модальности, поэтому они часто действуют парадоксально: становясь жертвой педагогической власти, они стремятся оказать педагогическую поддержку носителю этой власти; видя педагогическое бессилие, они намеренно демонстрируют и упиваются собственной педагогической силой и т.д. «Игры разума», с которыми никак не может справиться Антигона, являются результатом ее желания утвердиться в роли наставницы для домашних и горожан, втянутых в конфликт между ее братьями. Сестринская любовь проявляется на фоне братской ненависти, и семья Эдипа вполне может быть рассмотрена как интеллектуальная общность, существующая за счет «вертикальных цепочек» и «горизонтальных альянсов»[3], т.е. интеллектуальных конфликтов и консенсусов между поколениями или в одном поколении. Это становится очевидным, если задать к текстам трагедий Еврипида и Софокла несколько вопросов с педагогическим подтекстом, что и будет сделано ниже.

Еврипид «Финикиянки»: линейность или цикличность педагогического пространства и времени?

Трагедия Еврипида «Финикиянки» позволяет проследить жизнь королевского дома Фив от основания города Кадмом (с упоминанием славного правления Эдипа) и до угрозы разрушения. У Еврипида присутствуют все герои этой мифологической истории, добавляется новый герой Менекей, а жизни Эдипа и Иокасты продлеваются, чтобы они стали свидетелями деяний своих детей. Фивы предстают как город одной многопоколенной семьи, возникшей в результате кровосмесительного брака и

[3] Колесник (2008), с. 58.

страдающей от того, что даже в одном и том же поколении вырабатываются противоположные позиции относительно прошлого и будущего семьи.

Первым вопросом, который можно задать к тексту трагедии, является следующий: *в каких пространственно-временных координатах Антигона хочет утвердить свою сестринскую любовь?* В прологе Иокаста, напоминая историю своей семьи, дает понять, что действие трагедии разворачивается во дворце. Она четко говорит о намерении примирить своих сыновей, упоминает о дочерях и Эдипе. В дальнейшем при каждом упоминании о них аудитория находится в ожидании появления этих героев. Показательно, что первой появляется именно Антигона, которую называют славой и гордостью отчего дома (Eur. Phoen. 87-8). В начале трагедии Антигона предстает как благовоспитанная девушка: она просит разрешения у матери Иокасты ненадолго покинуть внутреннюю женскую часть дома в сопровождении старого раба-воспитателя, чтобы посмотреть на осаждающую ее родной город армию (Eur. Phoen. 89-92). В древнегреческих трагедиях перемещения женщины вне дома всегда были элементом действия, вызывающим интерес. Антигона не оправдывает свое присутствие вне дома постановочной речью (как, например, это делает у Еврипида Медея), а выходит в сопровождении. Еще одним оправдательным моментом является то, что она не покидает дворец, а лишь хочет увидеть что-то со стены, т.е. изнутри дворца. Воспитатель неоднократно подчеркивает, что Антигона должна будет вскоре вернуться в женскую часть дома, но сейчас главное, чтобы никто не увидел ее.

В кульминационный момент трагедии Иокаста аргументировано требует, чтобы Антигона покинула внутреннюю часть дома:

Покинь, чертог, дитя мое, и к нам
Сойди скорей! Тебе готовят боги
Не терема девичьего покой…

(Eur. Phoen. 1263-5)[4].

В этот раз Антигона более решительно интересуется происходящим и соглашается пойти с матерью на поле битвы, чтобы примирить братьев. Второй раз Антигона покидает не просто женскую часть дворца, а выходит за пределы городских стен и остается там на достаточно длительное время. Стратегия «невидимости» уже не может сработать: за деяниями Антигоны с удивлением наблюдают горожане. Третий выход Антигоны из дворца — это уход в добровольное изгнание с Эдипом. Еврипид не изменяет своим традициям: главная героиня снова выходит из безопасного для нее пространства в небезопасное в сопровождении. Антигона становится потенциально «видимой» для жителей другого города. Каждый раз время ее путешествия увеличивается и, если первый раз, она выходит со своим воспитателем, то в последующие все сильнее хочет воспитывать окружающих.

В этом стремлении Антигона напоминает старца-провидца Тиресия, перемещения которого по городу и за его пределами не менее интересны,

[4] Пер. И. Анненского, цит. по: Еврипид, т. 2 (1969), с. 226.

чем перемещения Антигоны. Тиресий появляется на сцене в сопровождении дочери Манто и Менекея (Eur. Phoen. 831-44), которого Этеокл за ним и отправил. Мудрец стар, слеп и с трудом передвигается по городу, который ждет его помощи, в том числе и в лице Этеокла. Поскольку последний не хочет общаться с мудрецом, Тиресия встречает Креонт. Из их разговора становится понятно, что мудрец лишь накануне вернулся в Фивы из Афин (Eur. Phoen. 852-7). Вопрос Тиресия к Менекею, ведущему его к Креонту — «Далеко ли до города?» (Eur. Phoen. 842)[5], — удивляет. Менекей не мог покинуть город в поисках Тиресия, где-то сообщить ему о желательности его присутствия во дворце и сопроводить туда, поскольку ворота осажденного города закрыты. Вероятно, Менекей нашел Тиресия в Фивах[6] и ведет во дворец[7]. Непроницаемая проницаемость городских стен вызывает интерес еще и потому, что Тиресий опирается на руку дочери, что создает обратную аналогию с Антигоной и ее старым наставником, который дает ей руку и помогает идти по городской стене. Если Антигона просила протянуть ей руку помощи, чтобы увидеть грозящую городу опасность, то слепой провидец Тиресий просит помочь ему показать другим то, что они не состоянии увидеть.

Речи старца существенно расширяют контексты для всех происходящих событий, одним из которых является педагогический контекст. В трагедии Еврипида «Вакханки», главным героем которой также является Тиресий, в его речах можно увидеть полемику с идеями одного из идеологов педагогического движения софистов Протагора, представленными в его сочинении «Низвергающие речи». Тиресий в диалоге с основателем Фив Кадмом говорит:

Да, перед богом тщетно нам мудрить.
Предания отцов, как время, стары,
И где те речи, что низвергнут их,
Хотя бы в высях разума витал ты?

(Eur. Ba. 200-4)[8].

В «Финикиянках» Тиресий продолжает стоять на тех же позициях: хор оценивает его пророчество как изложение воли богов, которое даже спорящему Креонту не удастся низвергнуть. В провидческой речи Тиресий сообщает Креонту, что Этеокл и Полиник будут убиты, и городу придется пережить многочисленные страдания. Ссылаясь на историю Фив, Тиресей утверждает, что ценой спасения города является жизнь Менекея:

Гемон, твой сын,
Как обрученный в жертву не годится…

(Eur. Phoen. 943-4)[9].

---

[5] Там же, с. 207.

[6] Вопрос о том, как он попал в город через закрытые ворота остается открытым. Видимо, точно так же, как это смог сделать Полиник.

[7] NATANBLUT (2006), p. 429.

[8] Пер. И. АННЕНСКОГО, цит. по: ЕВРИПИД, т. 2 (1969), с. 436.

Иными словами, именно Антигона, не ведая об этом, помогает Гемону сохранить жизнь и в роли искупительной жертвы оказывается Менекей[10].

Диалог Креонта и Тиресия продолжается так, как если бы у Креонта был всего один сын — Менекей. Возникает вопрос: *почему Еврипид выбирает для Гемона роль находящегося в тени жениха, когда именно старший сын как будущий правитель-наставник народа должен был бы сыграть определяющую роль в защите Фив?* Вероятно, потому, что эта роль уже занята: после смерти старшего сына Эдипа Этеокла защищать Фивы предстоит Антигоне — старшей дочери Эдипа. Правило ответственности старшего за младшего имеет место только в семье Эдипа, а в семье Креонта происходит его инверсия с педагогическими последствиями.

Еврипид не дает Гемону права на высказывание, полностью передавая это право Антигоне. Возможно, он делает для того, чтобы хоть один из представителей молодого поколения имел право на счастливую жизнь. Сопоставление диалогов героев трагедии позволяет сказать, что их объединяет «язык несчастия»: одной из функций Антигоны в пьесе является демонстрация того, каким образом проклятие королевского дома увековечивает себя через поколения, в каждом новом поколении принимая новую форму искаженных семейных отношений[11]. После гибели матери и братьев Антигона резко меняется, поскольку становится тем самым «новым поколением», на котором теперь сосредоточено проклятие. В таком контексте все действия Антигоны уже нельзя однозначно определить как благородство, граничащее с глупостью. Несомненно, что не только Креонт, но и Гемон высоко оценивает силу ее сопротивления, но промолчать для Гемона означает не заговорить не «языке несчастий», а значит сохранить себя.

В последней речи Тиресий пытается объяснить Креонту, что смерть Менекея искупит древние проклятие и здесь не место личному горю. Но Креонт мгновенно отказывается от стратегии разумной защиты города в пользу защиты сына. После такого страшного пророчества Креонт на время забывает о словах Тиресия о необходимости изгнать из города всех принадлежащих к роду Эдипа, поскольку они безумны и способны уничтожить город. Эпизод с Менекеем является изобретением Еврипида, позволяющим поразмышлять о том, что от кого-то вне поля битвы может зависеть спасение города. Сначала Менекей, а затем Антигона в разной степени, но станут заложниками прошлого их великих семей. Р. Крибиоре

---

[9] Там же, с. 213.

[10] Показательно, что в этом эпизоде, как и в диалоге Этеокла с Креонтом (757-60) помолвка Антигоны и Гемона выглядит как уже достигнутая договоренность. Антигона же, рыдающая над телами Этеокла и Полиника, таковым это не считала, если произнесла слова: «О, на кого меня вы, сиротинку, / Покинули, без мужа и семьи?» (Eur. Phoen. 1436-5). Свифт считает, что здесь она лишь выполняет обязательный для женщины ритуал по погибшим, брак с Гемоном должен состояться, и подтверждением тому являются образы моря и корабля в финале трагедии, которые часто появлялись в описаниях свадеб (SWIFT [2009], p.68).

[11] SWIFT (2009), p. 69.

подчеркивает, что в «Финикиянках» роли (в т.ч. роль героя, готового к самопожертвованию) могут переходить от одного персонажа к другому[12]: не в силах полностью оправдать Полиника, Еврипид вводит в игру более молодого и бескорыстного Менекея, на фоне которого можно еще пристальнее рассмотреть деяния Этеокла. Герои умирают, а их лучшие качества остаются подчеркнутыми в деяниях на благо себе, другим и городу. В сравнительно короткой и обращенной к хору речи Креонта (Eur. Phoen. 985-1018) присутствует множество упоминаний о городе и родной земле. Эта речь является патриотическим контуром для пафосных и наивных слов Менекея, которые он наскоро бросает. План по спасению Менекея Креонт считает позорным, поскольку город не простит такого предательства ни молодому и пылкому сыну, ни старому и умудренному жизнью отцу. План по спасению брата, который являет Антигона, Креонт считает опасным для города, который пристально следит за ее действиями и вдруг может начать внимать ее наставлениям.

Тиресий больше не появляется на сцене и читателю / зрителю только остается ждать, когда сбудутся его пророчества. Возникает еще один вопрос: *почему мудрый старец прямо ничего не говорит о будущем Антигоны?* Он утверждает противоположные стратегии: все потомки Эдипа должны покинуть город (а значит и Антигона тоже), но Гемон должен остаться жив, поскольку он обручен (а значит, его брак с Антигоной возможен, и она останется в городе). Нет никаких оснований усомниться в способностях Тиресия, который не может полностью увидеть предстоящие события. Предположим, что он просто не считает целесообразным говорить о них касательно Антигоны: раз прямого вопроса о ней не было, то и ответа нет. Вопрос Креонта звучал так:

Что делать нам, Тиресий, укажи,
Чем городу теснимому поможем?
(Eur. Phoen. 863-4)[13].

Креонт не мог не знать о большой ответственности, которая налагается на вопрошающего при обращении к богам и провидцам. Именно поэтому он сфокусировался только на том, что интересовало его как царя, а не как отца, брата или будущего свекра. Предположу, что Тиресий даже при такой формулировке вопроса дал Креонту ответ о будущем Антигоны. Произнеся пророческие слова, Тиресий покидает сцену в сопровождении Манто. Этот образ уходящего в неизвестном направлении слепого старика, опирающегося на руку дочери, и есть пророчество относительно Антигоны и Эдипа. Неслучайно Антигона впервые появляется за руку со старцем: именно так ей предстоит и покинуть сцену. Только если в начале трагедии старший по возрасту наставляет ее, то в конце — все наоборот.

В начале трагедии, увидев готовящуюся напасть на город армию, Антигона удивлена, взволнована и опечалена. Ее слова слишком наивны, чтобы

[12] Cribiore (2001), p. 247.
[13] Пер. И. Анненского, цит. по: Еврипид, т. 2 (1969), с. 208.

заподозрить в ней героя, способного каким-то образом защитить город или повлиять на его судьбу. Антигона, которая появляется в заключительной части трагедии, совершенно иная. Ее речи резко контрастируют с предыдущими, поскольку полны глубоких оценок мужским действиям и решениям:

Ты, Полиник, врагом наречен недаром, недаром:
Распря твоя вражду родила…

(Eur. Phoen. 1493-4).

Когда Креонт требует, чтобы Антигона перестала плакать над телом Полиника и вернулась внутрь дворца, она начинает осуждать его за недальновидность. Ее отказ вернуться во дворец становится явным, когда Креонт угрожает силой увести Антигону и запереть во дворце (Eur. Phoen.1660). Исчерпав почти все аргументы, Креонт напоминает Антигоне о скорой свадьбе с Гемоном и не велит невесте много плакать перед этим событием. Антигона резко спрашивает Креонта о том, уверен ли он в необходимости этого союза. Креонт отвечает однозначно и утвердительно (Eur. Phoen. 1671-4). Антигоне необходим этот ответ, чтобы явить свое решение: она не хочет этого брака, т.е. не хочет снова попасть в безопасное пространство женской части дворца, где у нее не будет времени на скорбь по близким. Вопрос Креонта — «Но почему ж от брака ты бежишь?» (Eur. Phoen. 1678) — повисает в воздухе, поскольку ответ Антигоны совершенно не убедителен. Она говорит, что хочет делить с отцом изгнание, но это несовместимо с ее сестринским желанием похоронить Полиника.

Согласимся с Китто в том, что эффектная постановка должна иметь эффектный конец, и оплакивание тел Этеокла и Полиника таковым не является[14]. Как не является и удаление Эдипа и Антигоны в ссылку. Если принять мнение многих ученых о том, что финальная часть трагедии Еврипида не является подлинной, то сомнения в этом закрадываются примерно после строки 1665: «О, сжалься, царь! Хоть ради Иокасты»[15]. До этого момента Антигона являла в споре сильные аргументы, а теперь перешла к слабым. После упоминания о сестре, которая не имеет никакого авторитета в глазах Креонта, Антигона просит у него омыть раны убитого Полиника или перевязать их. Странные просьбы переходят в нежное обращение к Полинику, которое Креонт называет неприличным. Фрагменты, не принадлежащие Еврипиду, могут рассматриваться нами как некий очень грубый контур того, что могло быть в финале, где каждый из героев мог остаться при своем. Антигона может сделать вид, что соглашается с Креонтом, а он увериться, что решает проблему миром и покинуть сцену с достоинством. После его ухода Антигона может заявить о скрытом неповиновении, явив тем самым жизненную стратегию своей сестры Исмены, о которой вдруг так странно упомянула. После осуществления своего плана Антигона может тайно последовать за Эдипом в изгнание, избежав брака с Гемоном.

---

[14] Китто (1939), p. 107-108.

[15] Пер. И. Анненского, цит. по: Еврипид, т. 2 (1969), с. 243.

Если же принять гипотезу о том, что финальная часть трагедии, все же, написана Еврипидом, то Эдип находится на стороне Креонта. В последнем диалоге с Антигоной он предлагает ей остаться в Фивах и не сопровождать его в изгнании, что подразумевает отцовское благословение на брак Антигоны и Гемона. Эдип косвенно говорит Антигоне: «Оставайся в Фивах и будь счастлива. Мои страдания — это только мои страдания». Китто считает, что в оригинале трагедии Антигона не последовала за Эдипом, а осталась в Фивах, чтобы найти способ похоронить Полиника так, чтобы ее нельзя было в этом заподозрить[16].

Если принять промежуточную гипотезу о том, что финальная часть трагедии объединяет подлинные и неподлинные фрагменты, то трагедия оказывается незавершенной. Возможно, Креонт выступает с речью или двумя речами об изгнании Эдипа и запрете на погребение Полиника. Возможно, Эдип и Антигона произносят ответные речи, поскольку не правдоподобно, чтобы Еврипид так долго продержал их в Фивах без этого. Так или иначе, распри в рядах фиванской интеллектуальной элиты не приносят счастья городу, которому чудом удалось избежать гибели.

Не зная наверняка, вернемся по сюжету немного назад и обратим внимание на речь, с которой Этеокл покидает сцену. Не называя имени Антигоны, он просит Креонта в случае его смерти устроить ее брак с Гемоном. Последний приказ, который Этеокл дает Креонту, звучит достаточно странно: в случае победы Этеокла, Креонт под страхом смертной казни не должен разрешать погребение Полиника (Eur. Phoen. 775-780). Казалось бы, в случае победы Этеокл может проконтролировать все это сам и, если и надо привлекать Креонта, то дав ему приказ на действия в случае поражения. Странность формулировки Этеокла может смягчить только то, что он демонстрирует «неестественное предвидение»[17] итога братской битвы. Самым важным для нас моментом являются акценты на помолвку с Гемоном и решение о непогребении Этеокла, которое Креонт лишь решает выполнить в неизменном виде в изменившихся условиях. По одной из гипотез, эти акценты добавлены в речь Этеокла поздними интерпретаторами, чтобы обеспечить органичный переход между сюжетами «Финикиянок» Еврипида и «Антигоной» Софокла. Виллинк задается вопросом: «*если мы вырезаем и Гемона, и запрет на похороны Полиника, то что делает Антигона в пьесе?*» Этот вопрос становится еще более острым, если мы признаем, что финал трагедии, в центре которого находится Антигона, неподлинный или имеет существенные поздние нарративные расширения. Можно спорить о деталях финала, но его общая концепция ясна: Еврипиду важно поставить точку[18] в фиванской истории через единственных выживших потомков Лая — Эдипа и Антигону, которая уходит, явив городу свою педагогику сестринской любви. Педагогические пространства и время, в которых существуют герои трагедии, предстают линейными или цикличе-

[16] KITTO (1939), p. 107.

[17] WILLINK (2010), p. 212.

[18] Софокл же превращает эту точку в многоточие в своей трагедии об Антигоне.

скими, давая или лишая надежды на благоприятный для героев исход. Еврипид не пытался «примирить непримиримых» или даже «смириться с непримиримыми»; его цель «объяснить необъяснимое»[19] — то, *почему интеллектуальная элита Фив так беспомощна в своих постоянных желаниях утверждать новые и новые смыслы, путая прошлое, настоящее и будущее.*

Софокл «Антигона» (=трагедия непокоренного города): жесткость или пластичность педагогического пространства и времени?

Главными героинями трагедии Софокла «Антигона» становятся сестры Антигона и Исмена, поскольку их отец, мать и оба брата уже мертвы. По одной из современных интерпретаций, это трагедия, в которой наиболее ярко раскрывается сюжет о герое, приобретающем мудрость через страдания[20]. Этим героем современным исследователям видится не Антигона, а Креонт, который утверждает свое понимание справедливости ценой жизни своего сына и невестки. Креонт не разрешает Антигоне похоронить брата, расстраивает ее свадьбу со своим сыном Гемоном и приговаривает несостоявшуюся невестку к казни. Гемон сначала мужественно принимает решение отца и не противится его воле, а потом впадает в отчаяние и убивает себя, увидев, что Антигона мертва. Креонт изображен царем, который вершит дела в доме и городе не по воле богов, а по собственной воле. Когда ему говорят, что фиванский народ не согласен с его решением, он утверждает, что город не смеет ему приказывать. У Софокла ярче, чем у Еврипида, правящая верхушка древних Фив предстает как интеллектуальное сообщество, раздираемое внутренними противоречиями. Властные и педагогические амбиции Креонта и отчасти Антигоны оказываются сплетенными в столь прочный узел, что остальным героям остается лишь одна роль — попытаться разрубить его, отказавшись от стратегии интеллектуальной пассивности.

Трагичность действия связана с тем, что Антигона заботится о благополучии своей семьи, а Гемон — о благополучии своей, причисляя к этой семье и Антигону. Креонт же, как кажется, заботится только о сохранении своей власти. Одна забота пытается вытеснить другую с переменным успехом, когда на сцене появляется пророк Тиресий. Он пытается образумить наставника фиванцев Креонта, став на некоторое время наставником для него самого. В очередной раз в древнегреческой трагедии наставник и пророк являются одни и тем же человеком. Тиресию не удается вразумить Креонта и манипулирование мертвым телом Полиника в итоге отнимает у него сына. К концу трагедии Полиник оказывается похороненным три раза: в первый раз спешно и скрытно, во второй раз открыто и тщательно, в третий раз, унеся с собой еще две жизни. В пятом стасиме хор поет, что город болен, и просит помощи у Зевса:

---

[19] KITTO (1939), p. 107-108.

[20] См.: LAURIOLA (2007); PLESCIA (1976) и др.

И теперь, когда тяжкий недуг
Поражает весь город наш,
О, направь свой целительный шаг
К нам с Парнаса, над пенным морем!
(Soph. Ant. 1149-1152)[21].

Принято считать, что хор просит очищения Фив от чумы, возникшей в следствии незахоронения Полиника. Однако болезнь города может быть понята и в переносном смысле: царь и жители города стали жертвами психического расстройства, и хор приравнивает глупость к болезни[22]. Кажется, что тяжелое прошлое и настоящее героев предопределяет тяжесть их будущего. Однако Софокл неоднократно вносит в сюжет повороты, которые следует рассматривать как некие педагогические поправки к трагической однозначности.

Вероятно, Софокл хочет показать, что болезнью-гупостью заражены его соотечественники. По одной из версий, годом постановки «Антигоны» Софокла может быть не 442, а 438 г. до н.э. В пользу этого свидетельствуют военные события 439 г., когда Самос был окончательно подчинен Афинам. Помимо того, что по решению Перикла городские стены были разрушены, корабли отняты и взято большое число заложников, павшие самосцы остались непогребенными, а павшим афинянам были устроены торжественные похороны на родине. Плутарх сообщает, что сведения о жестокости Перикла по отношению к самосцам, скорее всего, вымысел, поскольку упоминание об этом факте есть только у представителя пострадавшей стороны — Дурида Самосского (Plut. Per. 28). М. Викерс считает, что Перикл вполне законно мог совершить такое жестокое деяние по отношению к предателям, и именно это нашло отражение в «Антигоне» Софокла: прообразом властвующего Креонта, не разрешившего похоронить Полиника, был Перикл, прообразами строптивых жены Креонта Евридики и его сына Гемона — вторая жена Перикла Аспазия и его сын Ксанфипп от первого брака соответственно, а прообразами импульсивной Антигоны и скромной Исмены — усыновленный Периклом Алкивиад и его брат Клиний, соответственно[23]. Софоклу, как и многим драматургам, личная симпатия к власть держащим не мешала заявлять о несимпатичности их некоторых деяний. Вероятно, драматург акцентировал внимание на страхе, который царил в Афинах во времена правления Перикла, и скрытой волне сопротивления этому страху от самых близких правителю людей.

У Софокла, как и у Еврипида, связующим звеном между героями является Креонт, но эта связь в большей степени политико-педагогическая. В отличие от Антигоны, Креонт находится на сцене бо́льшую часть действия и его роль принадлежит главному актеру. Казалось бы, трагедию логично было бы назвать «Креонт», но этого не происходит. Софокл отказывается от названия Еврипида «Финикиянки» и дает свое — «Антигона».

---

[21] Пер. С. Шервинского, Н. Позднякова, цит. по: Софокл (1988), с. 218.
[22] Scullion (1998), p. 96.
[23] Vickers (2008), p. 13-33.

Именно с речи Антигоны начинается пролог трагедии. Креонт появляется на сцене много позже, и его первая речь представляет собой обращение к гражданам на тему власти в городе. Он утверждает, что интересы государства всегда должны превалировать над интересами семьи (Soph. Ant. 182-90), постоянно ссылаясь на себя и выражая свое личное мнение. Эта манера общения с гражданами очень напоминает ту, через которую Перикла описывает Фукидид (Thuc. 2. 38-46). Диалоги Креонта с другими персонажами часто становятся «софистическими дебатами», а сам город превращается в пространство «интеллектуальной суеты»[24] и очень напоминает Афины, где Перикл спорил с Протагором и другими софистами, вызывая недовольство сына Перикла Ксанфиппа (Plut. Per. 36).

Гемон у Софокла более решительный, чем у Еврипида, и он яростно отстаивает свое право жениться на Антигоне, а не воспринимает этот брак как должное. Ясно, что публичные ссоры Перикла с сыном Ксанфиппом, возникшие из-за подозрений в романе между свекром и невесткой, не нашли отражения в трагедии (если мы вообще принимаем гипотезу о том, что перед нами Креонт-Перикл и Гемон-Ксантипп). Софокл взял лишь общий контекст — непростые отношения отца и сына по поводу его «злой жены» (Soph. Ant. 575). В настойчивом желании Креонта пояснить сыну то, что не стоит быть рабом любимой женщины, тоже могут быть угаданы аллюзии на Перикла, которого подчинила себе Аспазия. «Несчастная жена» (Soph. Ant. 1184) Креонта Евридика произносит в трагедии Софокла лишь небольшой монолог, по которому ее достаточно трудно идентифицировать с Аспизией. После самоубийства Евридики Креонт произносит фразу — «урок мой горестен…» (Soph. Ant. 1276) — через которую Софокл хочет подчеркнуть сложность жизненного пути, когда вразумление приходит через страдание.

Отношения Креонта(-Перикла?) с Гемоном(-Ксантиппом?) трудно назвать простыми. Каждый их диалог демонстрирует все больший и больший разрыв между поколениями. Когда Креонт спорит с Гемоном, он часто отстаивает свои интересы в городе, в то время как Гемон старается говорить от лица всех граждан. Он наставляет Креонта, говоря о том, как плохо городу жить в страхе перед правителем. Когда хор открыто выражает поддержку Гемону, Креонт воспринимает ситуацию как попытку политического переворота:

Так неужель к лицу мне, старику,
У молодого разуму учиться?

(Soph. Ant. 738-9)[25].

Сначала Гемон докажет неправоту Креонта, а потом неправомерность его нахождения на фиванском троне. То, что эта мысль пришла в голову Креонта, подтверждают его слова: «Иль город мне предписывать начнет?» (Soph. Ant. 746). Поучения от горожан, явленные через Гемона, совсем не

[24] Ibid., p. 20.
[25] Пер. С. Шервинского, Н. Позднякова, цит. по: Софокл (1988), с. 202.

входят в планы Креонта. Он понимает, что все слова сына могут быть сведены лишь к одной фразе: «Город сомневается в своем статусе защитного пространства для граждан, если в нем царит неразумная власть». Антигона раздражает Креонта именно тем, что она сомневается в том же самом.

Каждый раз, указывая на пространство вне города, где осталось непогребенное тело Полиника, она задает немой вопрос: «Почему город так незащищен от того, что за его пределами?» Когда страж рассказывает Креонту как схватил Антигону, пытающуюся похоронить Полиника, он выражает именно эту мысль:

А все ж не так ее несчастье к сердцу
Я принимаю, как свое спасенье

(Soph. Ant. 443-4).

Стражу страшно за пределами города, где вдруг налетел ураган, и только одна хрупкая девушка его не испугалась. Пространство, где город не защищает своих жителей, вдруг стало явственно видно одному из граждан. Креонт не может допустить, чтобы это стало видимо всему городу, и решает избавиться от Антигоны. Его ошибка заключается в том, что противостояние Антигоне не может быть оправдано благом для города: Антигона и все остальные граждане города (и даже любящие ее Гемон и Исмена) существуют в разных пространственно-временных координатах. Город является таким пространством во времени, у которого с Антигоной нет ничего общего.

С точки зрения современного зрителя-читателя одним из самых грубых и циничных выпадов Креонта является его рассуждение об Антигоне в диалоге с Исменой. Наивная Исмена говорит ему о невозможности казнить невесту собственного сына. Креонт отвечает, что для этой роли подойдет абсолютно любая девушка, намекая, что невестой Гемону вполне может стать и сама Исмена (Soph. Ant. 572-3). Метафоричность, с которой Креонт сообщает это Исмене, снова напоминает речи Перикла, любившего обращаться в речах к яркой метафоре. Древнегреческий зритель не видел в этой метафоричности грубого цинизма[26]: робкая Исмена, забывшая о важности заботы о продолжении рода, ярко контрастировала с воинствующей Антигоной, этой заботой пренебрегающей.

Если согласиться с М. Викерсом в том, что в Антигоне Софокл скрывает характер Алкивиада, то это единственный персонаж с гендерной инверсией. Сочинения Плутарха дают возможность разгадать и эту загадку, когда описывают страсть Алкивиада к длинным ярким одеждам и проявления женских привычек (Plut. Alc. 2; 39). Упрямая и вспыльчивая Антигона, действительно, имела много общего с Алкивиадом, которому в 438 году (если мы признаем этот год датой постановки трагедии) было четырнадцать лет. «Афинский денди»[27] Алкивиад был хорошо известен афинской аудитории, за его словами и делами без преувеличения следил весь город.

[26] Поплавская (2012), с. 75.
[27] Суриков (2011), с. 167.

Менее одиозной фигурой был брат Алкивиада Клиний, которого многие античные авторы называли слабоумным и который, возможно, нашел отражение в характере часто наивной до глупости Исмены[28]. Склонный смеяться над всем и желающий победить любой ценой Алкивиад очень органично проявляется в Антигоне, которую Креонт упрекает за неуместность ее эмоциональных оценок к событиям и эгоистичность стремлений. Хор в трагедии Софокла определяет Антигону как «юного отпрыска» королевского дома, губящего себя безумными речами и душевным смятением (Soph. Ant. 610-1).

По социальному статусу Антигона является сиротой при суровом опекуне — главе города. Это полностью повторяло жизненную линию Алкивиада, взятого на воспитание Периклом. Антигона для Креонта, как и Алкивиад для Перикла, была «небезопасным ребенком, который очень рано проявил способность к самопостроению»[29]. Если у Еврипида Антигона старается защитить город, то у Софокла — как можно ярче явить себя в нем, путая свои желания и чаяния горожан. Креонт и Алкивиад используют устное слово для самоутверждения, а не для убеждения. В моменты острых столкновений Креонт апеллирует к законам города, а Антигона к законам богов. Креонт обращается к терминам, «которые связаны с системой контроля и послушания» в городе, а Антигона же напоминает ему о семье, постоянно используя отрицания[30]: все вокруг *не* дружелюбны, Полиник *не* оплакан и земле *не* предан, она осталась *не* замужней и т.д. Существующие законы вступают в противоречие с неписанными законами богов, поскольку Креонт видит свою миссию в защите интересов граждан, а Антигона приравнивает свои деяния к воле богов. Хор начинает верить ей и даже называет ее богиней (Soph. Ant. 844-5), в чем Антигона усматривает иронию. Позиция хора по отношению к Антигоне часто носит характер временной: хор сначала видит в главной героине проявление самых плохих качеств ее отца, а затем начинает расценивать ее положение не как вынужденную изоляцию, а как необходимую автономность. Креонта хор оценивает более однозначно:

…не чужую беду,
А свою он несет, согрешивши

(Soph. Ant. 1263-4)[31].

Традиционно, конфликт между Креонтом и Антигоной рассматривался как конфликт между свободолюбивой девушкой и авторитарным царем, который запрещает ей похоронить брата. Законы смертных в этой трагедии входят в противоречие с божественными законами, однако на указ Креонта можно посмотреть не только с религиозной, но и с педагогической точки

[28] VICKERS (2008), p. 29.

[29] Ibid., p. 30. Автор здесь использует термин “self-coping”, но речь идет не о «самоуправлении» или «самообладании», а скорее об умении в рамках формулы «сделай себя сам».

[30] HAMMOND (2009), p. 101.

[31] Пер. С. ШЕРВИНСКОГО, Н. ПОЗДНЯКОВА, цит. по: СОФОКЛ (1988), с. 222.

зрения. Антигону, как и Креонта, впадают в ὕβρις (гордыню) и в какой-то момент единственной заботой для каждого становится желание доказать, что противоположная сторона ведет себя глупо. Креонт настаивает на необходимости поддержания порядка в семье и городе: если будущая невестка идет против его воли, то это подрывает его авторитет не только как главы семьи и наставника домашних, но и как правителя — наставника народа. Антигона же, в свою очередь, хочет почтить память брата и сохранить себя частью той семьи, во главе которой некогда стоял ее отец. В самом первом диалоге сестер Исмена пытается образумить Антигону примерами из прошлого их семьи и доказать, что по-настоящему мудр тот, кто способен скрыто добиться своего. По сути, она говорит о том, что отказ от самосохранения в пользу открытого неподчинения власти, это особая форма ὕβρις, которая может быть названа «гражданской авторитарностью»[32].

Странность решений Антигоны отчасти объясняется хронотопом, в котором она хочет существовать. П. Хаммонд особым образом ставит вопрос о месте Антигоны в трагедии и утверждает, что занимаемое ею пространство четко очерчено по праву рождения (их с Исменой изоляция от других) и по ее собственному желанию (изоляция при постоянной жажде смерти). По его мнению, было бы слишком просто идеализировать Антигону как героиню, противостоящую городу и его правителю[33]. Если признать то, что Антигона отдалена от города, то только по причинам, которые оказываются не столь однозначными под напором трагических событий. Мотивация Антигоны слишком спорна и слишком сложна: высокие идеи сочетаются с эгоизмом, замаскированным под принципы. Антигона не хочет быть гражданином города в традиционном понимании этого слова; ей важно утвердить конвенцию своих прав и обязанностей, которые бы выгодно отличали ее от других граждан. Эта конвенция связана с особым пониманием пространства и времени. Одна форма «обитаемого пространства» (семья, которую Антигона практически утратила или еще не обрела с Гемоном) противостоит другой форме (городу Фивы), принадлежащей Креонту[34]. Антигона отвергает время живых (мир города) в пользу времени мертвых (царству Аида). Пространство и время, в которых она существует, непонятны окружающим, но только не самой героине. Она хочет похоронить мертвого Полиника на открытом пространстве, а сама заживо заточиться в закрытом пространстве пещеры. Ей хочется жить тяжелым прошлым и предвидеть не менее тяжелое будущее для тех, кто выбирает для себя неизменное и легкое настоящее. Антигона неоднократно указывает на невозможность жить в городе, где ей нет места в прямом смысле слова. Она относит себя к категории не граждан — тех, кто может находиться в Фивах, но никогда не будет их частью.

Одним из самых загадочных образов является пещера, в пространство которой оказывается заточена Антигона. Отправляясь туда, главная герои-

---

[32] LAURIOLA (2007), p. 396.
[33] HAMMOND (2009), p.93.
[34] Ibid., p. 95.

ня ставит знак равенства между могильным склепом и брачным теремом (Soph. Ant. 908-9). Далее она заявляет, что если бы судьба дала ей шанс быть женой и матерью, а потом случилось пережить смерть мужа или детей, то она никогда не пошла бы против своего города и его граждан. Но смерть брата — это иное дело, как считает Антигона. Эти рассуждения героини выглядят странными и несколько нарушающими трагическую тональность: кажется, что Софокл продемонстрировал особенности мышления подростка, который постоянно впадает в крайности. Описывая пещеру, в которую ей нужно удалиться, Антигона дает понять: ее будет стеречь не стража Креонта, а сама пещера. Сила пещеры такова, что Антигона и Гемон попадают в нее как в своеобразное жилище, где возможно соединиться в смерти, но не в браке. Пещера становится пространством, которое будет присматривать и за Фивами, выступая угрозой для города. Поборов внешнюю угрозу и защитив свои семь ворот, Фивы столкнулись с внутренней угрозой в виде пещеры. Антигона и Гемон освобождаются от города, попав под защиту в пещере, а город, напротив, становится связанным ею и снова остро чувствует свою незащищенность.

Античный зритель мог по-разному оценивать необычное (если не сказать — неуместное) поведение Антигоны, но не мог не посочувствовать ее тяжелому положению в конце трагедии, где наконец-то окончательно выстраивается линия «прошлое — настоящее — будущее». Традиционно, главной линией трагедии считается противостояние Антигоны и Креонта, однако, не менее интересно противостояние Антигоны и ее сестры Исмены. Д. Киркпатрик считает, что эти два противостояния выгодно оттеняют друг друга: конфликт Антигоны и Креонта отражает издержки вертикальных властных отношений между личностью и городом, а конфликт Антигоны и Исмены — горизонтальных и имеющих место внутри конкретной семьи[35]. И борьба за педагогическую власть играет в этих интеллектуальных противостояниях не последнюю роль. Сложность отношений сестер обусловлена тем, что Антигона протестует против воли Креонта, а Исмена отказывается ее поддержать. На первый взгляд, Антигона кажется сильной, а Исмена слабой. Однако чем больше Исмена говорит о бессмысленности открытого неповиновения власти, тем меньше она похожа на бледную тень своей решительной сестры. В одном из диалогов сестер перед Креонтом Исмена пытается занять позицию осторожного миротворца. Когда Антигона говорит, что они с сестрой «почитали разное разумным», Исмена отвечает, что вина все равно является общей. Креонт видит в этой женской солидарности сумасшествие; он говорит с Исменой, подчеркивающей его разумность, много мягче, чем с Антигоной, постоянно указывающей на его глупость.

В трагедии на аналогичный сюжет Сенеки Исмена не присутствует как героиня, нет ее и в рассмотренной нами трагедии Еврипида «Финикиянки», где Антигона отправляется в изгнание. Исмена у Софокла — это особый тип женского характера, который все же можно назвать героиче-

[35] KIRKPATRICK (2011), p. 401.

ским типом. Она ярко контрастирует не только с Антигоной, но и со всеми бесправными фиванскими женщинами, поскольку скрыто, но все же борется за то, что считает правильным и справедливым. Исмена демонстрирует иной тип поведения в условиях тех ограничений, которые существуют для женщины в семье и городе. Пассивность Исмены не всегда означает слабость, и отношения сестер, во многом, представляют собой конкуренцию за власть внутри семьи[36]. Софокл демонстрирует сложности женского диалога, возникающие, когда сестры всеми силами стараются наставить друг друга в должном поведении, то приводя примеры из тяжелого прошлого их семьи, то апеллируя к неизбежной тяжести их будущего. Антигона утверждает, что власть Креонта — это принуждение, и она, как часть его семьи, не желает подчиняться. Исмена же настаивает, что неподчинение повлечет еще большие страдания, чем те, которые уже обрушились на их семью. Диалог сестер о власти интересен не столько содержанием, сколько тем, что его ведут женщины, которые исключены из политики. Какую бы позицию каждая из них не занимала, женские решения всегда будут проигрывать мужским. Исмена удивительно мудра, когда говорит Антигоне, пылающей желанием умереть за правду, следующие слова:

Мы женщинами рождены, и нам
С мужчинами не спорить, — помни это.
Над нами сильный властвует всегда,
Во всем — и в худшем — мы ему покорны
(Soph. Ant. 60-4)[37].

О женской покорности, которая предопределена отлучением от политики и образования, интересно рассуждает главный герой трагедии Еврипида «Ипполит». Он обличает женщин гинекея, косвенно утверждая, что показная скромность и покорность результат их отлучения от образования (Eur. Hipp. 615-67). Он называет их куклами с «фальшивым блеском» и утверждает, что мужчинам остается только мечтать, чтобы им досталось «ничтожное творенье, чтоб ни злого, ни доброго придумать не могла» (Eur. Hipp. 616, 631, 638-39)[38]. Если же женщина от природы хоть немного умна, то управлять собой она не в состоянии и дом с ней не будет жить спокойно. Очевидно, что именно такую — умную и смелую женщину и встречает сын Креонта Гемон. Зритель «Антигоны» Софокла сразу понимает, что такая женщина не будет пассивным хранителем домашнего очага и из союза Антигоны и Гемона не выйдет ничего хорошего. Будучи невесткой Креонта Антигона осознанно ослушалась его. Дело усугубляется тем, что Гемон любит Антигону и сочувствует ей, что в глазах афинского зрителя было скорее помехой на пути к счастливому брачному союзу. Семья была сферой долга и ответственности, но не любви и страсти. Гемон пытается убить отца, казнившего Антигону, и, понимая, что пытался сделать, убива-

[36] Ibid., p. 403-404.
[37] Пер. С. Шервинского, Н. Позднякова, цит. по: Софокл (1988), с. 177.
[38] Пер. И. Анненского, цит. по: Еврипид, т. 1 (1969), с. 250; 251.

ет себя. Афинскому зрителю трудно представить семью Гемона и Антигоны, если еще до свадьбы Гемон так уважительно относится к решениям невесты и пытается помочь ей, оспаривая решение своего отца.

В отличие от Еврипида, интересовавшегося в «Финикиянках» отношениями в плоскости город — семья, Софокл не так сильно заостряет внимание на том, что семейная жизнь гражданина является составной частью его политической жизни. Он, безусловно, разделял общепринятое мнение: плохой отец не может быть хорошим политиком, поскольку политик — это отец народа, который заботится о гражданах, как о родных детях. Платон в диалоге «Политик» закрепил педагогическую коннотацию этой идеи, определив политического деятеля как человека, который осуществляет «всеобщее попечительство» (ἐπιμελητικὴν), т.е. заинтересован в воспитании граждан и делает это «заботливо» (Plat. Pol. 274-8)[39]. Человеку, который не смог выстроить личные отношения и найти понимание с самыми близкими, не оказывалось доверие и в государственных делах. Будучи автором своей эпохи, Софокл указывает на это в своей трагедии: его царь Креонт не состоялся и как отец, и как государственный деятель. И эти неудачи взаимообусловлены. Однако Софокл делает иную акцентуацию: несостоятельность Креона, все же, достаточно спорна, поскольку он вершил домашнюю педагогику не просто над рядовыми членами семьи, а над представителями интеллектуальной элиты города, которые по совместительству были для него самыми близкими.

В «Антигоне» достаточно часто происходит педагогическая инверсия: члены семьи меняются ролями, превращаясь из наставников в учеников и наоборот. Антигона наставляет Исмену, не замечая, что та во многих вопросах ведет себя мудрее, а Креонта осмеливается наставлять Гемон, пренебрегая разницей в возрасте и статусе. Исмена и Гемон преследуют одни и те же цели: они стараются убедить своих близких в том, что гордыня и желание поставить себя на одну ступень с богами не приведет к хорошему. Смертным не удается должным образом позаботиться друг о друге, и на помощь им приходит прорицатель Тиресий, который являет Креонту божественное пророчество. Тиресий убеждает, что есть сферы, на которые нет права даже у богов, не то, что у людей. Обращаясь к хору, он говорит о Креонте:

Пусть учится он сдерживать язык
И более ума иметь, чем ныне

(Soph. Ant. 1101-2)[40].

Прорицатель намекает, что Креонту предстоит обрести мудрость через страдание. В последней строке трагедии Креонт будет отнесен к тем гордецам, которых «мудрости учит» только удар судьбы (Soph. Ant. 1347)[41]. Глагол διδάσκειν («учить») здесь дополнен словом φρονεῖν («здра-

[39] Пер.С.Я. Штейнман-Топштейн, цит. по: Платон (2007), с. 36-40.
[40] Там же, с. 216.
[41] Там же, с. 226.

во», «твердо», «истинно»), что подтверждает неизбежность наказания за ὕβρις (гордыню). Однако не только Креонт наставлен через страдание. Антигона, также как и он, лишается всего. Поэтому слова Тиресия в равной мере могут быть отнесены и к ней.

Примечательно, что попытки не подсмотреть, а продумать будущее (в том числе и в педагогической плоскости) в этой трагедии «не в моде». Креонту это тоже запрещают, когда хор поет ему:

То в будущем, а ты о настоящем
Заботься. Будущее — от богов
(Soph. Ant. 1331-2)[42].

В этой строке трижды употреблено производное от слова μέλω (быть объектом заботы), а не от ἐπιμέλεια, подразумевающем субъектную позицию при осуществлении заботы о ком-то или о чем-то. Возможно, это позволяет говорить о том, что действия Креонта хор пока не готов оценить как действия, подкрепленные знанием. Р. Лауриола считает, что конфликт между Креонтом и Антигоной — это сложное противостояние двух моделей здравого смысла: 1) истинного здравого смысла, который ошибочно определен как глупость и воплощение рока Антигоны; 2) ложного здравого смысла, который ошибочно принимается за настоящий, но в итоге раскрывается как глупость и воплощение рока Креонта[43]. Это предположение имеет под собой основу, поскольку Антигона совсем не похожа, например, на Медею — женщину-разрушительницу, которая каждым своим решением повергает город и его главу в замешательство. Креонт своим упрямством, граничащим с глупостью, разрушает свою жизнь и жизнь своих близких. На его фоне упрямство Антигоны выглядит почти безобидным.

Герои Софокла не всегда видят (или хотят видеть) открывающиеся возможности изменить ход событий, стараясь во чтобы то ни стало получить право наставлять других. Вопрос о том, в жестком или пластичном педагогическом пространстве и времени существуют герои, остается открытым до самого конца трагедии. Древние Фивы представлены у Софокла то как центр интеллектуальной активности, то как центр интеллектуальной суетности, имеющий много общего или, напротив, контрастирующий с современными для драматурга Афинами.

Антигона у Еврипида и Софокла: город преступлений и наказаний

Трагедии Еврипида и Софокла об Антигоне близки по содержанию, но существенно отличаются по способам его подачи. Ключевыми для драматургов являются темы, всегда и всецело занимающие умы интеллектуалов: тяжесть изгнания, многомерность любви к отечеству и легитимность власти. Полиник осознанно, а Антигона и Эдип вынужденно покидают свой город; Антигона, Исмена и Менекей постоянно выбирают между дей-

[42] Там же, с. 225.
[43] LAURIOLA (2007), p. 391.

ствием на благо или во вред себе или другим; Этеокл, Полиник, Креонт и Антигона задаются вопросами о правомерности и границах властных амбиций. Греки-современники драматургов не так остро как греки, смотревшие или читавшие эти трагедии в эллинистический и римский периоды, могли прочувствовать глубину этих тем и сложность образа Антигоны. Герои трагедий об Антигоне постоянно идут на добровольные жертвы ради спасения родного города, что не могло не трогать сердца юных школяров, изучавших «Финикиянок», и взрослых зрителей-греков, смотревших «Финикиянок» и «Антигону» на сцене.

Страдания потомков Лая рассматриваются драматургами с точки зрения разрывов межпоколенных связей в семье, представители которой отягощены властью и постоянно вынуждены защищать свой город. Если у Еврипида и Софокла именно Антигона является последним бастионом, который способен разрушить или хотя бы сдержать родовое проклятье, то Эсхил в «Семерых против Фив» лишь предполагает, что она может выступить в таком статусе. Софокл утверждает, что одно поколение не может освободить от проклятья другое, а Еврипид, напротив, доказывает именно это. Оба драматурга в трагедиях об Антигоне создают узнаваемые портреты Афин: в первом случае — величественные и интеллектуально превосходящие другие города, а во втором — несимпатичные и с налетом интеллектуального пафоса. Сложные сюжеты не лишают зрителя веры в то, что тяжелое прошлое предопределяет тяжелое будущее, только если именно такие рамки осознанно задаются как на уровне отдельно взятой семьи, так и на уровне города-государства в целом.

В наставлениях, которые Еврипид и Софокл хотят дать зрителю-современнику, прошлое и будущее часто меняются местами. Своеобразие того, что драматурги являют как некие размышления на тему преступлений и наказаний, обусловлено объединением героического прошлого и божественного пророчества на будущее, а иногда и умышленной подменой воспоминаний планами на будущее. «Финикиянки» и «Антигона» являются трагедиями, авторы которых ставят сложные вопросы и предлагают зрителю вместе с ними искать ответы, выстраивая свои собственные педагогические воспоминания о будущем.

БИБЛИОГРАФИЯ
(и ее сокращения)

Оригинальные тексты см.: Perseus Digital Library, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/ (Jan., 2018).

Переводы источников

Еврипид, *Вакханки* — Еврипид, *Вакханки*, пер. И. Анненского, в: Еврипид, *Трагедии* (М.: Худож. лит-ра, 1969), т. 2.

Еврипид, *Ипполит* — Еврипид, *Ипполит*, пер. И. Анненского, в: Еврипид, *Трагедии* (М.: Худож. лит-ра, 1969), т. 1.

ЕВРИПИД, *Финикиянки* — ЕВРИПИД, *Финикиянки*, пер. И. АННЕНСКОГО, в: ЕВРИПИД, *Трагедии* (М.: Худож. лит-ра, 1969), т. 2.

ПЛАТОН, *Политик*, пер. С.Я. ШТЕЙНМАН-ТОПШТЕЙН, в: ПЛАТОН, *Сочинения в четырех томах* (СПб.: Издательство СПбУ; Изд-во Олега Абышко, 2007), т. 3. ч. 2.

СОФОКЛ, *Антигона* — СОФОКЛ, *Антигона*, пер. С. ШЕРВИНСКОГО, Н. ПОЗДНЯКОВА, в: СОФОКЛ, *Трагедии* (М.: Худож. лит-ра, 1988).

Исследования

CRIBIORE (2001) — CRIBIORE, R., "The grammarian's choice: the popularity of Euripides' Phoenissae in Hellenistic and Roman education", in *Education in Greek and Roman antiquity*, ed. Y.L. TOO (Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001).

HAMMOND (2009) — HAMMOND, P., "Sophocles. Antigone", in HAMMOND, P. *The Strangeness of Tragedy* (OUP Oxford, 2009).

KIRKPATRICK (2011) — KIRKPATRICK, J., "The Prudent Dissident: Unheroic Resistance in Sophocles' Antigone", *The Review of Politics* 73(3) (2011).

KITTO (1939) — KITTO, H.D.F., "The Final Scenes of the Phoenissae", *The Classical Review* 53(3) (1939).

LAURIOLA (2007) — LAURIOLA, R., "Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles' Antigone", *Hermes* 135 (2007).

NATANBLUT (2006) — NATANBLUT, E., "Two problems of staging in Euripides' 'Phoenissae' ", *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge* 149 (3/4) (2006)..

PLESCIA (1976) — PLESCIA J., "Sophocles' 'Antigone': Creon or tyranny on trial", *Aevum* 50 (1976).

SCULLION (1998) — SCULLION, S., "Dionysos and Katharsis in 'Antigone' ", *Classical Antiquity* 17(1) (1998).

SWIFT (2009) — SWIFT, L.A., "Sexual and Familial Distortion in Euripides' 'Phoenissae' ", *Transactions of the American Philological Association* 139(1) (2009).

VICKERS (2008) — VICKERS, M., "Antigone, Pericles and Alcibiades", in VICKERS, M. *Sophocles and Alcibiades: Athenian Politics in Ancient Greek Literature* (Taylor and Francis, 2008).

WILLINK (2010) — WILLINK, C., "The Goddess ευλαβεια and Pseudo-Euripides in Euripides'Phoenissae", in *Collected Papers on Greek Tragedy*, ed. W. BENJAMIN HENRY (Brill, 2010).

ZIOBRO (1971) — ZIOBRO, W.J., "Where Was Antigone? Antigone, 766-883", *The American Journal of Philology* 92(1) (1971).

КОЛЕСНИК (2008) — КОЛЕСНИК И.И., «Интеллектуальное сообщество. Сетевой анализ», *Диалог со временем* 1(25) (2008).

ПОПЛАВСКАЯ (2012) — ПОПЛАВСКАЯ Л.Б., «Третий стасим "Антигоны" Софокла», в: ПОПЛАВСКАЯ Л.Б., *Эрот в древнегреческой поэзии* (СПб.: Изд-во СПбУ, 2012).

СУРИКОВ (2011) — СУРИКОВ Е.С., *Античная Греция. Политики в контексте эпохи: година междоусобиц* (М: Ун-т Д. Пожарского, 2011).

ПИЧУГИНА Виктория Константиновна, доктор педагогически наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт стратегии развития образования Российской академии образования; Pichugina_V@mail.ru

Victoria PICHUGINA

PEDAGOGICAL MEMORIALS ABOUT THE FUTURE IN THE TRAGEDY ABOUT ANTIGONE BY EURIPIDES AND SOPHOCLES

Euripides' "Phoenissae" and Sophocles' "Antigone" are considered to be open to study the characteristics of the ancient pedagogical culture that gave impulse to the development of ancient intellectual culture. The main characters of the tragedies are Oedipus's adult children who, having coped with different troubles in their lives, continue to want to be warned only by their suffering. The playwrights demonstrate the features of the space-time coordinates which are asked by the protagonist, the daughter of Oedipus Antigone. The playwrights do it with the help of the collisions of living and dead, innocent and guilty. The native city of Antigone, Thebes, is a special field of intellectual tension, which create the descendants of Oedipus.

Keywords: Euripides, Sophocles, Antigone, intellectual status of the polis in old Greek drama.

PICHUGINA, Victoria, Dr.Sc. (in Education), leading researcher, Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education; Pichugina_V@mail.ru

REFERENCES

Original'nye teksty sm.: Perseus Digital Library, http://www.perseus.tufts.edu/ hopper/ (May, 2018).

Perevody istochnikov

EVRIPID, *Vakhanki* — EVRIPID, *Vakhanki*, per. I. ANNENSKOGO, V: EVRIPID, *Tragedii* (M.: Hudozh. lit-ra, 1969), t. 2.

EVRIPID, *Ippolit* — EVRIPID, *Ippolit*, per. I. ANNENSKOGO, v: EVRIPID, *Tragedii* (M.: Hudozh. lit-ra, 1969), t. 1.

EVRIPID, *Finikijanki* — EVRIPID, *Finikijanki*, per. I. ANNENSKOGO, v: EVRIPID, *Tragedii* (M.: Hudozh. lit-ra, 1969), t. 2.

PLATON, *Politik*, per. S.Ja. Shtejnman-Topshtejn, v: PLATON, *Sochinenija v chetyreh tomah* (SPb.: Izdatel'stvo SPbU; Izd-vo Olega Abyshko, 2007), t. 3. ch. 2.

SOFOKL, *Antigona* — SOFOKL, *Antigona*, per. S. SHERVINSKOGO, N. POZDNJAKOVA, v: SOFOKL, *Tragedii* (M.: Hudozh. lit-ra, 1988).

Issledovanija

CRIBIORE (2001) — CRIBIORE, R., "The grammarian's choice: the popularity of Euripides' Phoenissae in Hellenistic and Roman education", in *Education in Greek and Roman antiquity*, ed. Y.L. TOO (Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001).

HAMMOND (2009) — HAMMOND, P., "Sophocles. Antigone", in HAMMOND, P. *The Strangeness of Tragedy* (OUP Oxford, 2009).

KIRKPATRICK (2011) — KIRKPATRICK, J., "The Prudent Dissident: Unheroic Resistance in Sophocles' Antigone", *The Review of Politics* 73(3) (2011).

KITTO (1939) — KITTO, H.D.F., “The Final Scenes of the Phoenissae”, *The Classical Review* 53(3) (1939).

LAURIOLA (2007) — LAURIOLA, R., “Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles' Antigone”, *Hermes* 135 (2007).

NATANBLUT (2006) — NATANBLUT, E., “Two problems of staging in Euripides' ‘Phoenissae’ ”, *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge* 149 (3/4) (2006)..

PLESCIA (1976) — PLESCIA J., “Sophocles' ‘Antigone’: Creon or tyranny on trial”, *Aevum* 50 (1976).

SCULLION (1998) — SCULLION, S., “Dionysos and Katharsis in ‘Antigone’ ”, *Classical Antiquity* 17(1) (1998).

SWIFT (2009) — SWIFT, L.A., “Sexual and Familial Distortion in Euripides' ‘Phoenissae’ ”, *Transactions of the American Philological Association* 139(1) (2009).

VICKERS (2008) — VICKERS, M., “Antigone, Pericles and Alcibiades”, in VICKERS, M. *Sophocles and Alcibiades: Athenian Politics in Ancient Greek Literature* (Taylor and Francis, 2008).

WILLINK (2010) — WILLINK, C., “The Goddess ευλαβεια and Pseudo-Euripides in Euripides’Phoenissae”, in *Collected Papers on Greek Tragedy*, ed. W. BENJAMIN HENRY (Brill, 2010).

ZIOBRO (1971) — ZIOBRO, W.J., “Where Was Antigone? Antigone, 766-883”, *The American Journal of Philology* 92(1) (1971).

KOLESNIK (2008) — KOLESNIK I.I., «Intellektual'noe soobshhestvo. Setevoj analiz», *Dialog so vremenem* 1(25) (2008).

POPLAVSKAJA (2012) — POPLAVSKAJA L.B., «Tretij stasim “Antigony” Sofokla», v: POPLAVSKAJA L.B., *Jerot v drevnegrecheskoj pojezii* (SPb.: Izd-vo SPbU, 2012).

SURIKOV (2011) — SURIKOV E.S., *Antichnaja Grecija. Politiki v kontekste jepohi: godina mezhdousobic* (M: Un-t D. Pozharskogo, 2011).

В.Г. Безрогов

ПОСОБИЕ КОМЕНСКОГО VESTIBULUM В РУССКОЯЗЫЧНОМ РЕГИОНЕ

К ИСТОРИИ ПЕРВЫХ ПЕРЕВОДОВ*

В работе прослежены первые этапы истории знакомства и рецепции учебного пособия Яна Амоса Коменского «Преддверие» (Vestibulum), начиная с 1640-х годов, через 15 лет после его создания самим Коменским. Публикуется один из наиболее ранних русских переводов первых страниц Vestibulum'а, выполненный с учебными и издательскими целями. Установлено, что публикуемый перевод 1720-х гг. опирается на какое-то из печатных двуязычных латино-немецких изданий 1670-х – 1700-х годов, которое по тексту следовало лейпцигской версии 1636 года. Эти издания применялись в начале XVIII века в так называемых «немецких школах» в Москве некоторыми из работавших там учителей. Сохранившиеся пометы и записи на печатных экземплярах, наличие рукописных переводов Vestibulum'а свидетельствуют о его активной рецепции в России, но печатного издания русского «Преддверия» так и не состоялось.

Ключевые слова: Ян Амос Коменский, Vestibulum, школа, Россия, Германия, латынь, перевод, изучение иностранных языков.

«Немецкие школы», пастор Глюк, «Паперть» и Россия

Один из базовых учебников Яна Амоса Коменского, Vestibulum («Преддверие [паперть, крыльцо, тамбур, чулан, сени, прихожая, вестибюль]») создан им в 1632 году и быстро прибрел значительную популярность. Известно свыше 30 переизданий в нескольких вариантах и масса подражаний[1]. Учебник был предназначен для начального вступления в латинский язык. Он содержал примерно 500 фраз (в разных изданиях и

* Работа выполнена в рамках проекта ОГОН РФФИ 17–06–00075 и поддержана стипендией Немецкого исторического института в Москве. Выражаю искреннюю признательность также с.н.с. РГАДА Л.В. Мошковой и всему коллективу РГАДА за неизменную помощь, поддержку и консультации. Конечно, полную ответственность за высказанное в статье несет сам автор.

[1] См. о Vestibulum'е подробнее: Рыбаков (2017А), с.65-75; Рыбаков (2017Б), с. 80-89; Guseva, Rybakov (2017), p. 69-79; а также см.: Рыбаков (2017В), с. 221-226.

версиях их число менялось), в основном — перечислений предметов, явлений и свойств. Пособие представляло собой уменьшенную копию следующего учебника и подготовляло к нему — к входу в «Дверь» (Janua), ведущую к изучению латыни и других языков. Тематика корреспондируется с главами, на которые разбит учебник Janua, концептуальное сокращение которого, собственно, и представляет собой Vestibulum.

Первые сведения о латино-немецко-голландском Vestibulum'е или Janua указаны в «Вестях-Курантах» за 1646 год[2], но в Россию Vestibulum попал уже, вероятно, в конце XVII века вместе с учебником следующего уровня, Janua, или чуть позже него. Либо через протестантские школы и учителей (Ново-)Немецкой слободы в Москве, либо благодаря пастору и педагогу Эрнсту Глюку, взятому в августе 1702 года в русский плен. Глюк организовал вне слободы так называемые «немецкие школы», объединявшие несколько групп русскоязычных детей из «среднего класса». Учились дети подьяческие, стольничьи, служилых «полуполковников», «маеоров», капитанов, сержантов, солдат, а также посадских тяглецов, но были и боярские, и княжеские. В «школах», то есть в группах при том или ином учителе, изучали немецкий, шведский, французский языки и историю. Двое из взятых Глюком в школу учителей использовали в своей практике «Преддверие» (И.Г. Вурм и И.В. Паузе).

Изучавшие этот вопрос А.А. Чума и вслед за ним В.А. Ковригина полагали, что еще до Глюка Vestibulum был знаком вызванному из Немецкой слободы в Посольский приказ Николаю Швиммеру, что отразилось в его латинских отзывах об успехах первых порученных ему русских учеников, когда они подали челобитную на повышение ежедневных кормовых денег[3]. Сохранился перевод того времени:

> Сверх того учил ево книге имянуемой Вход латинского языку; из сей книги много речений латинских и немецких себе получил... выучил из книги имянуемой Вход речений латинских и немецких больши 3000... знает сей и те образы разговоров из книги Входа, немецким и латинским речам навыкает, дознал почитай весь, в кратком времяни явитца латинщиком... Из книги Входа речений латинских и немецких понял, в кратком времени латинщик будет... во Входе неколикую часть речений выучил[4].

Однако, скорее всего, речь шла о более объемной Janua, в которой точно можно было насчитать свыше 3000 «речений латинских и немецких». Именно ее проработка могла подвести ученика к более или менее свободному чтению и переводу с латыни. Изучение «Преддверия» самого по себе такого уровня не давало. Поэтому, под «Входом», по-видимому, кроется Janua, а не Vestibulum.

---

[2] Сердечно благодарю М.Н. Кузьмина за указание на этот факт. См.: Шамин (2011), с. 276; ВЕСТИ (1980), с. 237.

[3] Чума (1961), S. 169-188; Kovrigina (2010), S. 196.

[4] См. Рыжов (подг. к изд.) 2007, с. 368-382.

Возможно, что непосредственное знакомство с Vestibulum'ом принес в Москву лишь пастор Глюк, хорошо знакомый с изданиями Коменского в Лифляндии за годы своего там пребывания (1673–1702 с перерывом на учебу в Гамбурге). Одним из знатоков Коменского был Иоганн Фишер (1636–1705), суперинтендант (с 1673) и генеральный суперинтендант (с 1678 по 1699) всех протестантских церквей в Ливонии. Фишер уделял большое внимание развитию школ и изданию учебной литературы, среди которой были заметны пособия Коменского[5]. Суперинтендант продолжал традицию, основанную его предшественниками в конце 1640-х годов[6]. Им было инициировано издание "Vestibulum'a" в Риге в 1685 году, повторяющее Vestibulum 1651 года[7]. Глюк хорошо знал Фишера и его деятельность в области просвещения, поскольку трудился в той же области и под его непосредственным началом. Символика отпирающихся к учению врат, активно использованная Глюком в его программных документах по поводу обучения в Москве, восходила, вероятно, и к паре известных Фишеру и Глюку учебников Коменского, показывавших движение к образованию через «крыльцо» и «вход». Глюк называет «Преддверием» (Einführung) задуманное им пособие «к познанию русского, немецкого, латинского и французского языков»[8]. А. Чума удивляется, что в прошении о печати упомянуто лишь «Преддверие», а другие пособия Коменского не названы. Это логично, если имелось в виду не «Преддверие» Коменского, но совсем иное «Преддверие», самодостаточное, а не в комплексе. В многоязычных изданиях 1670–1690-х годов немецким синонимом к Vestibulum стоит Vorhoff, а не Einführung. И структура названия во всех случаях кардинально иная, нежели указанная Глюком[9]. Вероятность, что Глюк имел в виду иное многоязычное пособие, предполагаемое им именно для русскоязычных учащихся, гораздо выше, чем вероятность того, что он имел в виду новую версию Vestibulum'a. Может быть, он собирался применить или уже применил опыт и метод Коменского к наброскам своего четырехъязычного пособия. Пойти по этому пути могли убедить его переводческие опыты Orbis sensualium pictus, предпринятые в лифляндском Мариенбурге в 1698 году, когда он планировал его греко-латино-немецко-русское издание.

Попав в Москву, Глюк пишет 8 марта 1704 года письмо А.Г. Франке в Галле, в котором разворачивает программу переводов различных книг на русский для применения их русскоязычными учителями в «низших клас-

---

[5] AARMA (2001), S. 389-414; AARMA (2006), S. 48-61; AARMA (2010), S. 79-110.

[6] Janua linguarum... 1648; Janua linguarum... 1651.

[7] Janua linguarum... 1685. Указанный на титуле этого издания И.Г. Вилькен руководил типографией, организованной Фишером. См.: GARBER (2007), S.46; *Hanbuch Deutscher*... 1998, S.153.

[8] РЫЖОВ (подг. к изд.) 2007. Образование... с. 374. А. Цисаржова-Коларжова, А.А. Чума и вслед за ними Х. Глюк и И. Поланска проводят знак равенства между "Einführung'ом zum Erlernen der russischen, deutschen, lateinischen und französischen Sprache" и "Vestibulum'ом". См.: CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ (1953), S. 429; ЧУМА (1961), с. 170; GLÜCK (2005), S. 118.

[9] К примеру, в Januae linguarum… 1696:

сах». Для Глюка на тот момент это четвертый, начальный класс, инфима без обычно предшествующего ему пятого класса, называвшегося фара. В программу входит изучение азбуки, слогов, чтение, письмо, склонение, спряжение, катехизис и молитвы, но не только. Третий класс — начала грамматики и лексика, Катон и «разговоры», т.е. учебные диалоги. Перемежая немецкие и латинские слова, допуская диалектное ist вместо es и почему-то неверное (ни на латыни, ни на немецком) написание имени Коменского (и это в корреспонденции к образованному Франке!), Глюк пишет о подготовке «Преддверия» для четвертого класса, замечая *как бы попутно*, что соответствующие переводы Vestibulum и Janua им уже сделаны:

> Was ich dabey in translatione derer zukünftiger weitläufiger Arbeit dienlicher Bücher habe tun können, ist auch einigermaßen geschehen und das Vestibulum, nebst *der* janua Comoenij pro quarta et tertia classe übersetzet worden, denn in diesen untersten Classen ist nötig, daß sowol die Docentes Rußisch können , als die Discentes [Schüler] solche fertige Arbeit gebrauschen[10].

Несомненно, что Глюк знал указанные работы Коменского и хорошо помнил их названия, но в момент написания письма главе пиетистов Франке этих книг перед его глазами, по-видимому, не было. Возможно, на тот момент они были только заказаны для приобретения. Некоторые школьные немецкие уставы первой половины XVII века также включали Vestibulum в программу инфимы. Возможно, Глюк ориентировался на них, хотя в конце XVII века Коменского применяли уже в шестом и пятом классах, к четвертому классу работу с ним уже заканчивали[11].

На основе, вероятно, сведений из писем Глюка к пиетистам в Галле европейский немецкоязычный журнал “Die europäische Fama, welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höfe entdecket” в 1705 году в панегирике-некрологе сообщает об обширнейшей деятельности Глюка по просвещению «варваров-московитов», включавшей подготовку переводов *in Russischer Shprache* «Преддверия», «Мира в картинках» и «Отверзтой двери к языкам»[12]. В письмах современников Глюка, живших вместе с ним в то время в Москве, переводы им трудов Коменского не упоминаются. 20 сентября 1703 года пастор Юлиус Шаршмидт в письме к Франке пишет о переводе Глюком на русский «франкфуртского Катехизиса»[13]. В письме от

---

[10] Полный текст письма см.: WINTER (1953), S. 373.

[11] См.: MGP. Die Schulordnungen… passim; Das Gymnasium… S.79-80.

[12] См.: VON SCHÜTZ (Hrsg.) 1714, repr. 1705, 1708, S.789-790. Аналогично в издании тех же лет именно о Московии: Relation... 1706, S. 168: “…das vestibulum, den orbem pictem, und die januam linguarum reseratam Comenii in Russischer sprache ausgefertiget welche nur auff einen verleger warten”. Такие заслуги были пересказом сообщенных самих Глюком сведений. Вероятно, если бы он скоропостижно не скончался, а прожил бы в России долго, то, возможно, и осуществил бы то, что было уже им объявлено как выполненное.

[13] AFSt / HC 296. 49Здесь и далее номера писем указаны по: Franckesche Stiftungen…

того же 8 марта, как и послание Глюка тому же адресату, Шаршмидт обращается к Франке с просьбой прислать книги, но конкретно упоминает лишь Библию, Новый Завет и псалтыри[14]. Неизвестны письма Франке к Глюку, но известен его ответ Шаршмидту по поводу планов открытия школы (вероятно, от 14.01.1704)[15]. Франке вникает в ситуацию, обсуждает возможность и условия отправки 10 студентов из Галле в Москву в качестве учителей, создание библиотеки, наличие при школе печатника и писца, выступает против обучения фехтования и танцам, что предлагал Глюк. Ю. Шаршмидт был постоянно в курсе школьной деятельности Глюка. Он постоянно упоминает ее и в других письмах Франке 1703–1704 годов. Если бы Глюк выполнял переводы учебных книг Коменского для школы, Шаршмидт бы об этом знал. Интересно, что связи с Галле как источником книг были продолжены сыном Глюка Христианом Бернардом (ок. 1680–1735). В письме к Франке от 23.10.1714 он представляется как сын известного Франке Иоганна Эрнста и обсуждает вопрос о присылке книжного каталога для заказов[16].

Э. Глюк преувеличивал собственное значение, приукрашивал достигнутое, планы выдавал за результаты, но так или иначе — с Vestibulum'ом Коменского он был, несомненно, хорошо знаком. В программу одного из учителей своей школы, Иоганна Густава Вурма (1684–1729/31) Глюк включает «фестибул латино-немецкий и ануу латинскую»[17]. В связи с Вурмом составленный Глюком «каталог учителей», по-видимому, впервые называет по-русски данное пособие Коменского (калькируя его через немецкое произношение). Поэтому 1702–1703 годы мы можем считать временем появления в практике обучения Vestibulum'а, прилагаемого в России к изучению немецкому и латыни.

Глюком (1703–1705) и его первым преемником по школе Иоганном Вернером Паузе (1705–1706) планируется активное применение «Преддверий» для, вероятно, облегчения работы с «Входом», то есть, «Отверзтой дверью к языкам» (Janua linguarum reserata), которая освоивших ее позволяла называть «латинщиками». С мая 1705 по июль 1706 гг. Паузе руководил «гимназией Глюка», как он называет ее в своих бумагах. Сохранилось много вариантов расписания учебных занятий, им составленных. В некоторых из них упомянут Vestibulum как начальное пособие в шестом-четвертом классах, то есть, первом-третьем (чаще: втором) от начала обучения (счет был принят обратный, выпускной класс считался «первым»). Трудно сказать, какой из вариантов плана применялся в реальности, но в любом случае Паузе предполагал использование Vestibulum в элементарном обучении латыни[18]. В 1706 году Паузе, чувствуя, вероятно, свое скорое увольнение, решил покрыть торговлей школьными учебными книгами нере-

---

[14] AFSt / HC 296:56.

[15] AFSt / HA 135:97.

[16] AFSt / HC 789:46.

[17] Рыжов (подг. к изд.) 2007, *Образование...* с. 379; Белокуров (1907), с. 55.

[18] См. документы Паузе об управлении гимназией в составе фонда Q 213 Отдела рукописей БАН РАН.

гулярность выплаты жалованья. Он продал «ученикам и посторонних всяких чинов людям» 58 книг до того, как дело открылось[19]. Удивительным образом уцелел список утраченного, в нем 10 «Преддверий». Деньги с Паузе должны были взыскать, но не взыскали. Мы не знаем точно, кому были проданы «Преддверия», но, по крайней мере, часть из них — тем же ученикам, поскольку личное обладание учебной книгой давало несомненные преимущества в учебе и соответствующих за нее поощрениях (в том числе, денежных). Обычной практикой было предоставление книг на время учебы[20]. Несмотря на продажу на сторону (а может, частично и с ее помощью), Vestibulum использовался далее все тем же Вурмом, о чем говорят его отзывы об учениках 1711–1715 годов. Один из них спустя 2 месяца «азбуки выучил и начал фестибулум и отчасти знает писать по-цесарски [т.е. по-немецки]», а спустя 9 месяцев «учится фестибулум и разговоры яко и грамматику»[21]. Далеко не все учителя и все ученики даже при одном и том же учителе получали на учебный курс одинаковые книги. Вурм и другие преподаватели сами решали, какого ученика каким путем вести. У каждого учителя была своя «библиотечка» освоенных (возможно, и собранных) им книг, из которой он наделял того или иного ученика теми или иными пособиями. При необходимости он, по-видимому, мог получить дополнительные книги в библиотеке школы и в соответствующем приказе (к какому относилась на тот момент школа) либо в Приказе печатных дел, где Иоганну Вурму(?) выдали в декабре 1711 года четыре книги для дальнейшей их передачи в Инженерную школу по запросу ее преподавателя[22]. Мы уже назвали учителей, которые использовали Vestibulum в отличие от других наставников.

«Засветился» Vestibulum и в издательских планах автора учебных руководств, переводчика и печатника Ильи Копиевича. В конце его «Славенороссийской Грамматики» 1706 г., напечатанной в Столценберге близ Данцига (Гданьска), автор указывает, чт*о* планируется к изданию. Под номером 5 из 11 намеченных «готовыми к печати» книг значится “Vestibulum Comenii, Latine, Germanice et Russice in 8”[23]. Копиевич в отличие от Глюка называет имя автора Vestibulum’а правильно. Возможно, при анализе изданных им учебников можно будет найти в них следы немецко-латинского «Преддверия», но сам Vestibulum в русском варианте Копиевичем так и не был издан, а его рукопись или ее пробные оттиски пока не найдены. Интересно, что в предыдущих издательских программах Копиевича 1699 и 1700

---

[19] Белокуров (1907), с. 12.

[20] При «немецких школах» была «библеотека / книгохранильная палата»; ее состав блюли и при переходе учеников в другие школы. «Книги школьные» у них забирали, не допуская перехода вместе с книгами. Белокуров (1907), с. 149, 161.

[21] Белокуров (1907), с. xvii-xviii, 173, 179.

[22] Белокуров (1907), с. 218-219. Общая библиотека «немецких школ», в которую были, по-видимому, возвращены все книги, бывшие на руках преподавателей и которые они за время работы сохранили, просуществовала после полного закрытия школ еще 6 лет, вплоть до 1721 года, когда 28 октября библиотека была перевезена на Печатный двор и перестала существовать как отдельная структура со своим сторожем (Белокуров [1907], с. 222).

[23] См.: Руководение... Manuductio... 1706.

годов ни Vestibulum, ни другие учебники Коменского не значатся. Vestibulum возникает в его планах почти под конец пребывания Ильи в Данциге (1703–1707). Приехав в Россию, Копиевич понял, что его проект об издании в Европе учебных книг для России и их экспорте в Московию неосуществим, несмотря на его письменные обращения к царю. На этом план печатного издания «русского Vestibulum'а» провалился, хотя уже изданные Копиевичем к тому моменту книги применялись в Москве в иноземных школах и даже заказывались у властей работавшими там учителями[24].

Умственная и даже практическая работа над трехъязычным (русско-латино-немецким) или даже четырехъязычным (с прибавлением французского) «Преддверием» возникала не только в Данциге, но также и в других восточно- и центральноевропейских регионах, ориентированных в начале XVIII века на связи с Россией. Ее следы, возможно, видел в 1895 году Ф.В. Ржига в Вильно (лейпцигское издание 1720 года, как он указывает, с русским и французским рукописными переводами[25]). Сейчас мы можем наблюдать их в Познани, где в архиве хранится копия русского перевода к неизвестному немецко-латинскому изданию[26]. Ее самоназвание "Vestibulum. Ad linguam Latinam, Germanicam et Russicam", а также особенности написания ряда слов («предтверие» и др.) предлагают совершенно необоснованную гипотезу о возможной связи данной рукописи с проектом Копиевича. Четкий прямой почерк почти без помарок свидетельствует об «официальной» функции данного списка. Присутствие только русского текста предполагает, что рукопись первоначально существовала вместе с печатным изданием Vestibulum'а. Однако ее автор (переписчик) и назначение пока неизвестны.

С большей определенностью мы знаем, что в Берлине в 1710-е годы лингвист и естествоиспытатель Иоганн Леонхард Фриш (1666–1743), будучи вовлечен в книгоиздательскую программу, организуемую для России Лейбницем, переводил латино-немецкий Vestibulum с помощью двух русскоязычных помощников с тем, чтобы издать его в латинской транслитерации для облегчения обучения русскому и создания единого языка / алфавита для всех славян[27]. В письме к Лейбницу от 6 сентября 1716 г. Фриш пишет, что перевод редактируется:

> Ich habe das Vestibulum Comenii mit hülffe eines Russen in das Russische übersezt. Wir sind jezt in der Revision begriffen, und weil

---

[24] РГАДА. Ф. 152... В данном случае заказ на учебник протестанта Копиевича поступил властям со стороны католиков, предпочитавших учить по пособиям католических авторов, но иногда, как видим, делавших исключение. О католической школе в Москве см.: Кувшинская (2011), с. 234-251.

[25] Ржига (1895), с. 89-91. Этот экземпляр пока не найден и потому неизвестно, можно ли верить описанию Ржиги. В том же 1895 году аналогичную работу публикует М.А. Холодняк, где пишет о французских и греческих маргиналиях в этом экземпляре, ни слова не говоря о приложенном к нему «русском переводе латинского текста». См.: Холодняк (1895), с. 222-226.

[26] Шифр 53/892/0/3.11/1739.

[27] Fischer (ed.) 1976, S.46-48, Briefe an 06.09.1716, 19.09.1716; Eichler (1958), S. 94-111; Eichler (1987).

> es mit lateinischen characteren geschrieben, wird es desto eher können in Teutschland gedruckt werden, weil die genera und andere nöthige grammattiealische Dinge dazu gesezt, wird allen denen, die Teutsch, Russisch und Latein können, gute Dienste zum anfang thun.

Он возвращается к вопросу 19 сентября и сообщает, что русский перевод написан латинскими буквами для удобства издания и облегчения обучения русскому иностранцев:

> Das Vestibulum Comenii, woran ich mit einigen Russen arbeite, haben wir bisher mit lateinischen Buchstaben geschrieben und wollen es auch also trucken lassen, nebst einem kleinen Unterricht, wie man etwan einige Buchstaben aussprechen soll, welche die Russische Sprache eigen hat.

Однако 14 ноября Лейбниц умирает, и Фриш, по-видимому, лишается возможности завершить проект. Собрание писем Лейбница в Ганновере не содержит иных сведений о переводе Vestibulum'a. Возможно, обнаружение бумаг Фриша в иных архивах даст нам рукопись неизданного перевода «Фриша со товарищи». В любом случае данный проект иной по своим задачам и форме исполнения.

Возможно, русскоязычные рукописные переводы немецко-латинских или иных изданий Vestibulum'a будут еще найдены и атрибутированы. В пределах России имеются пять рукописных переводов «Паперти, сиречь преддверия» на русский язык: два в РГАДА, один в БАН и два в Институте восточных рукописей РАН[28]. В данной работе мы рассмотрим коллекцию РГАДА и опубликуем пока лишь только одну из двух фрагментарных рукописных версий «Преддверия», которая там хранится. Частично она была уже приведена в 1961 году в статье А.А. Чумы. Мы дадим теперь расшифровку этой версии целиком.

Учебные практики и переводы Vestibulum'a (по материалам РГАДА)

Явные следы применения русскоязычными учениками в учебном процессе «Преддверия» несут три экземпляра лейпцигского издания 1704 года, хранящиеся в РГАДА[29]. На левых страницах книжного разворота они содержат латино-немецкий текст, на правых страницах — латино-немецкий словарь к тексту на левой странице (нумерация страниц разворота дана тождественная: за единицу берется не собственно страница, а разворот, то есть и текст, и соответствующий ему словарь имеют одинаковый «страничный» номер). Владельческая запись на одном из них (БМСТ 1816) позволяет атрибутировать его сыну подьячего Алексею Никитину, обучавшемуся у Глюка и его преемников в 1704–1710 годах. Запись датирована 1707 годом. С 1704 по вторую половину декабря 1706 он учился без

---

[28] Чума (1961), S. 169-188; Чума (1970).

[29] Comenius 1604 [1704], 100, [20] fol. Все три экземпляра принадлежат одному тиражу и имеют одинаковую типографскую ошибку в дате издания: на титуле указан 1604 год вместо 1704.

прокорма (без «стипендии»: «кормовых денег на даче не было»), с конца 1706–1711 годах Алексей получал в день 10 денег кормовых[30]. Владельческая запись сделана на русском и немецком языках на шмуцтитуле. Она была потом зачеркнута и в конце книги появилась другая владельческая запись — «Петр Никитин». Вероятно, книга перешла по «наследству» к младшему родственнику, который уже не зафиксирован в списках школ, так как учителя в 1715 году прекратили свою работу.

Другим экземпляром (БМСТ 1815) владело неустановленное лицо, которое, однако, отметило начало своего обучения по этой книге 19 ноября 1710 года. Этот экземпляр содержит рукописный перевод почти всего словаря. Более двух третей левых страниц также содержат вписанный между строк и на полях русский перевод текста самого Vestibulum'а, превращающий это издание по сути в трехъязычное. Исследовательская работа над этим экземпляром еще только предстоит. Возможно, расшифровке записей могло бы помочь их сопоставление с лейпцигским изданием Vestibulum'а 1720 года, которое в 1895 году описал Ф.В. Ржига, если оно найдется в литовских книжных собраниях вместе с вроде бы сопровождавшим его русским переводом.

6.
Casa est humilis,
Die Hütte ist niedrig.
Turris excelsa,
Der Thurm hoch.
Abies procera,
Die Tanne hoch auffgeschossen/
Fluvius brevis aut profundus,
Der Wasserfluß seicht / oder tief
Filum est tenue (subtile.)
Der Faden ist dünn [subtil.]
Funis crassus,
Der Strick dicke.
Arundo est cava,
Das Rohr ist hohl/
Lignum solidum,
Das Holtz dichte.
Foramen est vacuum (inane)
Das Loch ist leer (ledig)
Caminus plenus fumi,
Der Camin ist voll Rauch.
Linea est recta, vel curva,
Die Linie (der Strich) ist gerad
oder krum.

6.
Casa, 1. F. die Hütte.
Humilis, e, niedrig.
Turris, 3. F. der Thurm.
Excelsus, a, um, hoch.
Abies, etis, 3. F. die Tanne.
Procerus, a, um, hoch auffgeschossen.
Fluvius, 2. M. der Fluß.
Brevis, e, seicht/flach/kurtz.
Profundus, a, um, tieff.
Filum, 2. N. der Faden.
Tenuis, e, dünne.
Subtilis, e, subtiel.
Funis, 3. M. der Strick.
Crassus, a, um, dicke.
Arundo, inis, 3. F. das Rohr.
Cavus, a, um, hohl.
Lignum, 2. N. das Holtz.
Solidus, a, um, dichte.
Foramen, inis, 3. N. das Loch.
Vacuus, a, um. leer/ledig.
Caminus, 2. M. der Camin.
Plenus, a, um, voll.
Fumus, 2. M. der Rauch.
Linea, 1. F. die Linie / der Strich.
Rectus, a, um, gerade.
Curvus, a, um, krum.

Рис.1.
Разворот № 6 экземпляра «Преддверия» РГАДА БМСТ 1815.
Фото предоставлено Л.В. Мошковой.

[30] Белокуров (1907), с. 14, 16-17, 22-23, 27-28, 30, 51.

К третьему экземпляру (БМСТ 1814), который не имеет внутри себя владельческих и иных записей и помет, приложен рукописный русский перевод (БМСТ 1814а), где на восьми листах (16 страницах) переведен с немецкого / латинского текст первых 25 страниц издания 1704 года, а если точнее: перевод от начала второй страницы до 2-го предложения 25-й страницы (без введения и без сопутствовавшего тексту словаря).

Почему этот перевод отнесен в коллекции БМСТ именно к изданию без помет — неизвестно. Возможно, именно отсутствие помет вызвало его приписку к не имеющему других записей экземпляру (для чистоты и контраста, во избежание ассоциаций с записями на полях других книг). Честь открытия и первого подробного описания этого рукописного перевода принадлежит А.А. Чуме (1927–1998)[31].

Перевод сделан в тетради из двух согнутых пополам листов. Она сшита темными нитями по краям под обрез — вверху и внизу. На лл. 1-2 — нижняя часть изображения филиграни “Pro Patria”, на л. 7-8 — верхняя. На лл. 3-6 контрамарка “IV”. Подобное сочетание датируется 1721 и 1780 гг.[32]. По почерку тетрадь следовало бы датировать ближе ко второй дате: в первой четверти XVIII в. манера письма обычно была несколько иной. Однако кириллические числительные и внесенная правка более архаических окончаний слов на менее архаичные показывает, что перевод мог быть выполнен и в 1720-х годах. Возможно, он был вызван прекращением деятельности «немецких школ» на Москве в 1715 году и образованием некоторого «дидактического вакуума» у тех, которые сами или через более старших братьев / родственников могли быть связаны с традицией этих школ. Католики (иезуиты по 1719 год и сменившие их капуцины) не применяли пособия Коменского и были ориентированы на иную концепцию обучения. В любом случае, в конце 1710-х и самом начале 1720-х годов возникает некоторая пауза в изучении немецкого и с его помощью латыни[33]. Она заполняется, по-видимому, попытками перевода Vestibulum’а для его рукописного и / или печатного распространения в трехъязычном латино-немецко-русском варианте. Наличие в публикуемой рукописи четырех разных почерков, из которых два, несомненно, принадлежат справщикам-редакторам, позволяет сделать заключение о том, что стимулом к переводу стала идея русского издания «Преддверия немецкому и латинскому, сиречь Паперти». Обладатели разных почерков по-разному владеют латынью и немецким. Поэтому в своей работе они опираются то на латинскую фразу оригинала, то на немецкую. Если от начала работы основной переводчик нередко разбивает на две строки одну строку оригинала, то ближе к концу он, наоборот, начинает соединять в одну строку перевода 2-3 строки оригинала — по-видимому, для экономии места.

---

[31] Чума (1961), S. 169-188; Чума (1970), с. 46-47.

[32] Клепиков (1959), № 1187. Сердечно благодарю с.н.с. РГАДА Л.В. Мошкову за исследование филиграней и датировку манускрипта.

[33] Эволюцию и варианты обучения иностранцев русскому языку с помощью перевода Vestibulum’а на русский мы в данной статье не рассматриваем.

* * *

Мы посчитали важным включить в публикацию латино-немецкий текст издания 1704 года, которому соответствует перевод. Печатный текст выделен шрифтом с малыми прописными буквами и в нем воспроизведены пунктуационные знаки в соответствии с оригиналом. В квадратных скобках даны комментарии публикатора. Не везде удалось сохранить строки в соответствии с рукописью; мы от такого варианта отказались, т.к. он сильно затрудняет чтение. Нумерация глав в оригинале дана буквенным, кириллическим способом, а нумерация страниц оригинала и строк вписана туда уже арабскими числительными. Строчное и прописное написание первых букв русских слов, в силу того, что его правила не устоялись ко времени появления рукописи, нами не соблюдается. Фотовоспроизведение рукописи позволяет представить расположение строк, слов и пунктуационных знаков.

ТЕКСТ

Л. 1

[почерк 1] Крилцове или латинская, русская и не[мецкая]

[почерк 2] Паперть, сиречь, Преддверие языку цесарскому, сиречь, немецкому и латинскому в словенской языкъ переведено:

[почерк 3] Преддверие Латинскова Языка входа [зач.:]дверей

в Латинский Язык преддверие

дверой Латинской язык (речение) преддверие

INTROITUS, DER EINGANG. [почерк 3] вход

Л. 1об [здесь и далее основной текст написан почерком 2, по нему внесены предложения почерком 1, которые поправлены почерком 3; почерк 2 и на л.1 появляется первым, его слегка правит почерк 1 и полностью перечеркивает обладатель почерка 3; лл. 1об и далее обладатель почерка 3 делает разметку — по строкам и в соответствии со страницей оригинального издания 1704 года; о почерке 4 см. *ниже*]

SALVETE PUERI, SEYD GEGRÜSSET IHR KNABEN / 1 Здравствуй отрочата.

VENITE TIRUNCULI, KOMMET HER IHR SCHÜLERLEIN. 2 приходите зачалные [почерк 2 меняет на: сколници, почерк 3 меняет на: ученичики]

DISCITE LATINAM LINGVAM, LERNET DIE LATEINISCHE SPRACHE / 3 учитеся цесарский [почерк 2 меняет на: латинская, почерк 3 с этим соглашается] язык [почерк 3 добавляет у: языку]:

PULCHRAM ET ELEGANTEM, DIE SCHÖN UND HÜBSCH (IST) 4 красен и изряден,

COMPREHENDITE EAM, BEGREIFFET DIESELBIGE / 5 внимайте его

PRO VESTRO CAPTU, NACH EUREN VERSTAND / 6 по вашему разуму,

ET VARIAS RES, UND ALLERLEY SACHEN / 7 и различныя вещи,

SAPIENTIAE SEMINA, DER WEISSHEIT SAAMEN. 8 мудрости семена:

DEUS VOS JUVABIT, GOTT WIRD EUCH HELFFEN / 9 Бог вам поможет,

[S.3] 3 [почерк 2 отмечает номера страниц оригинального текста, почерк 3 размечает строки печатного оригинала]

PRAECEPTORES AMABUNT, DIE LEHRMEISTER WERDEN (EUCH) LIEBEN / 1 учители будут вас любити:

ALII LAUDABUNT, ANDERE LOBEN / 2 иные хвалити,

IPSI GAUDEBITIS, IHR SELBST WERDET EUCH FREUEN / 3 сами будете возрадовався:

SI PRINCIPIUM DIFFICILE, SO DER ANFANG SCHWER / (IST) 4 Аще начало будет трудно,

MEDIUM ERIT FACILE, [SO] WIRD DAS MITTEL LEICHTE SEYN / 5 средина будет легкая.

FINIS JUCUNDUS, DAS ENDE LUSTIG. 6 Конец в веселии:

Л. 2

CAPUT I

DE DEO, REBUS VARIIS, ET ACCIDENTIBUS RERUM.
VON GOTT / MANCHERLEY DINGEN / UND ZUFÄLLEN DERER DINGEN /
Глава первая о прилучаях вещей

[Перевод, по-видимому, сделан с другого издания, не с того экземпляра 1814, к которому приписан в РГАДА, но с близкого ему. Об этом свидетельствует, с одной стороны, соответствующий изданию 1704 счет страниц оригинала, внесенный в рукопись, а с другой — перевод только De Accidentibus rerum. В таком сокращенном варианте заглавие первой главы фигурирует в ряде других изданий.]

[отсюда и далее номера строк вписаны почерком 2 с поправками почерков 1 и 3]

DEUS AETERNUS, DER EWIGE GOTT / 1 Бог вечный,

UNUS EST IN ESSENTIA, IST EINIG IM WESEN / 2 един есть в естестве,

4 [номер страницы почерком 2]

TRINUS IN PERSONIS, DREYFALTIG IN PERSONEN. 1 тройчески во ипостасех:

PATER, CREATOR, DER VATER / DER SCHÖPFFER 2 Отец сотворитель,

FILIUS, REDEMPTOR, DER SOHN / DER ERLÖSER. 3 сын избавитель,

SPIRITUS SANCTUS SANCTIFICATOR, DER H.GEIST DER HEILIGMACHER 4 дух святый освещатель:

MUNDUS TEMPORARIUS, DIE WELT ZEITLICH. 5 Мир [появляется почерк 4, вносящий поправки киноварью, здесь «и» меняет на «i»] есть [подчеркнуто красным] временный,

ANGELUS IMMORTALIS, DER ENGEL UNSTERBLICH. 6 Ангел безсмертный,

HOMO MORTALIS, DER MENSCH STERBLICH. 7 человек смертный [почерк 3 меняет точку на запятую],

CORPUS VISIBILE, DER LEIB SICHTBAR. 8 тело видимое [почерк 3 меняет запятую на точку].

SPIRITUS INVISIBILIS, DER GEIST UNSICHTBAR. 9 дух невидимый [почерк 3 меняет запятую на точку].

ANIMA ITIDEM, DIE SEELE DESGLEICHEN / 10 душа такова же [почерк 3 меняет двоеточие на точку].

COELUM EST SUPREMUM, DER HIMMEL IST DER HÖCHSTE. 11 Небо есть высочайшее:

5 [номер страницы оригинала почерком 2]

AER MEDIUS, DIE LUFFT DIE MITTELSTE / 1 Воздух средний [почерк 3 меняет двоеточие на точку].

TERRA INFIMA, DIE ERDE DIE NIEDRIGSTE (UNTERSTE) 2 земля нижайшая [почерк 3 меняет двоеточие на точку].

NUBES EST REMOTA, DIE WOLCKE IST ABGELEGEN / 3 облако есть удалено [почерк 3 меняет двоеточие на точку].

NEBULA PROPINQVA, DER NEBEL NAHE GELEGEN / 4 мгла, туман близко [почерк 3 меняет двоеточие на точку].

LOCUS EST MAGNUS AUT PARVUS, DER ORT IST GROSS ODER KLEIN / 5 место есть великое, или малое [почерк 3 меняет двоеточие на точку].

Л. 2об.

TEMPUS LONGUM AUT BREVE, DIE ZEIT LANG / ODER KURTZ / 6 время долгое: или краткое:

AREA LATA VEL ANGUSTA: DER PLATZ BREIT / ODER SCHMAL: 7 двор широкий, или узкий:

DOMUS AMPLA VEL ARCTA, DAS HAUS WEIT / ODER ENG/ 8 дом пространный, или тесный:

MONTES SUNT ALTI, DIE BERGE SIND HOCH / 9 Горы суть высокия:

VALLES PROFUNDAE, DIE THÄLER TIEFF. 10 долины глубокия:

COLLES ELEVATI, DIE HÜGEL ERHABEN. 11 пригорки, холмы, высоковатые:

6 [номер страницы оригинала, почерк 2]

CASA EST HUMILIS, DIE HÜTTE IST NIEDRIG. 1 шалаш низкий:

TURRIS EXCELSA, DER THURM HOCH. 2 башня высока [почерк 4 не обращая внимания на титло / выносную букву вписывает красным «я»]:

ABIES PROCERA, DER TANNE HOCH AUFFGESCHOSSEN 3 ель высоко взросла: [почерк 4 объединяет последние два слова: высоковзрослая]

FLUVIUS BREVIS AUT PROFUNDUS, DER WASSERFLUSS SEICHT / ODER TIEFF. 4 река мелка [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»], или глубока [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»]:

FILUM EST TENUE (SUBTILE.) DER FADEN IST DÜNN [SUBTIL.] 5 нить есть тонка [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»]:

FUNIS CRASSUS, DER STRICK DICKTE. 6 конат, веревка [почерк 4 помещает «веревку» в красные квадратные скобки] толстыи;

ARUNDO EST CAVA, DAS ROHR IST HOHL / 7 простыня [подчеркнуто почерками 1 и 4 — вероятно, 1й спрашивал, так ли, а 4й подтвердил, что не так и вписал на полях сокращенно «трост» для того, чтобы была понятна ошибка или описка основного переводчика, т.к. буквально оригинальный текст означает «тростник пуст, полый», в противовес к дереву следующей фразы] есть пуста [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»];

LIGNUM SOLIDUM, DAS HOLZ DICHTE. 8 древо полное [почерк 4 зачеркивает «полное», вписывает «укорененое»]: [почерк 4 пользуется уже не двоеточиями /точками с запятой как ординарными разделителями, а запятыми, здесь ставит запятую и вместо зачеркнутого им далее «дыра порожна» вписывает «сидажня празная»]

FORAMEN EST VACUUM (INANE), DAS LOCH IST LEER (LEDIG) 9 дыра порожна и пуста [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»]; [весь вышеприведенный фрагмент построен на противоположности тростника-дерева и на теме применения трубчатости тростника человеком]

CAMINUS PLENUS FUMI, DER CAMM IST VOLL RAUCH. 10 труба полная дыму:

LINEA EST RECTA VEL CURVA, DIE LINIE (DER STRICH) IS GERADE / ODERKRUMM 11 линтея [почерк 4 исправляет: «линия»] строная [так], пряма [почерк 4 несмотря на титло вписывает красным «я»] или крива [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»]:

7 [номер страницы оригинала, почерк 1]

SUPERFICIES ASPERA, VEL LAEVIS, DIE AUSWENDIGE BREITE RAUH / ODER GLATT: 1 верхняя странная [почерк 4 зачеркивает «верхняя странная» и вписывает «поверхность»] гладкая, или шероховатая:

PONDUS GRAVE AUT LEVE, DAS GEWICHTE SCHWER / ODER LEICHT. 2 вес тяжелый, или легкий;

Л. 3.

NUMERUS PAR AUT IMPAR, DIE ZAHL GERADE / ODER UNGERADE. 3 число ровное, или неровное;

GLOBUS EST ROTUNDUS, DIE KUGEL IST RUND. 4. ядро [почерк 4 вписывает вслед: «или шар»] есть круглое:

COLUMNA TERES, DIE SÄUL LÄNGLICH=RUND 5 столп круглодолговатый [переводит с немецкого];

MENSA QVADRATA, DER TISCH VIERECKICHT 6 стол четыре угольный [почерк 4 соединяет два слова в «четыреугольный»]:

X HABET CRUCIS FORMAM, DAS X HAT DES CREUTZES FORM. 7 [во фразе X habet crucis formam буква «X» передается рисунком креста и далее по тексту] ┼ имеет образ креста:

PAVO EST FORMOSUS, DER PFAU IST WOHLGESTALT/ 8 павлин, [почерк 4 вносит «и»] пава есть пригожа ли [почерк 4 меняет на «пригожая»]:

SIMIA DEFORMIS, DER ASS UNGESTALT. 9 обезьянка непригожа [почерк 4 добавляет «-я»]

COLORES, DIE FARBEN. Цветы

COLOR EST MULTIPLEX: DIE FARBE MANCHERLEY / 10 цвет различный есть,

CRETA ALBA, DIE KREIDE WEISS. 11 мел белый,

8 [номер страницы оригинала, почерк 1]

TABULA NIGRA, DIE TAFEL SCHWARTZ. 1 таблица черна [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»],

CINNABARIS RUBRA, DER ZINNOBER ROTH. 2 киноварь красна [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»], алая:

SULFUR LUTEUM, DER SCHWEFEL GELBE/ 3 сера желтая:

GRAMEN VIRIDE, DAS GRAS GRÜNE. 4 трава зелена [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»]:

FIRMAMENTUM CAERULEUM, DIE FESTE DES HIMMEKS BLAU. 5 протяжение неба синее [почерк 4 меняет на «твердь и небо синия»]:

Л. 3об.

PSITTACUS VERSICOLOR, DER PAPPAGEY BUND / MANNIG=FÄRBIG. 6 попугай пестрый:

VITRUM EST PELLUCIDUM, DAS GLAS IST DURCHSICHTIG. 7 стекло прозрачное [почерк 4 искал другие варианты, написал и зачеркнул «светло» и вписал вместо двух прежних вариантов — «сквозевидное»; основной переводчик чаще опирается на латынь, чем обладатель четвертого почерка, который сверяется с немецким текстом]:

ASSER OPACUS, DAS BRET UNDURCHSICHTIG. 8 доска непрозрачная [почерк 4 меняет на «несквозевидная»],

AQVA TURBIDA VEL CLARA, DAS WASSER TRÜB ODER KLAR. 9 вода мутна [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»], или светла [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»],

SAPORES, GESCHMÄCKE Вкусы:

MEL EST DULCE, DAS HONIG IST SÜSS. 10 Мед есть сладок [почерк 4 зачеркивает «есть» и исправляет на «сладкий»],

9 [номер страницы оригинала, почерк 1]

SICUT & SACCHARUM, WIE AUCH DER ZUCKER. 1 или и сахар:

FEL AMARUM, DIE SALLE BITTER. 2 желчь горкам [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»],

ACETUM ACIDUM, DER ESSIG SAUER. 3 уксус кисел [почерк 4 меняет — «кислый»]:

SAL SALSUM, DAS SALTZ SALTZIG. 4 соль солона [почерк 4 не взирая на титло вписывает красным «я»],

PIPER ACRE, DER PFEFFER SCHARFF. 5 перец пряный:

IMMATURUM POMUM ACERBUM, VEL AUSTERUM, EIN UNZEITIGER APFFEL HERB / ODER RÄSS. 6 недозрелое яблоко горко, или кисло:

ODOR, DER GERUCH. Обоняние

ODOR EST SUAVIS, DER GERUCH IST LIEBLICH. 7 воня есть благополучна [почерк 4 зачеркивает «есть благополучна», вписывает «благоприятная»]:

FOETOR TETER, DER GESTANCK GREULICH. 8 смрад претителен [почерк 4 вместо «претителен» пишет — «гнусный»]:

Л. 4.

ALIAE QVALITATES. ANDERE BESCHAFFENHEITEN. Иная особства, качества:

LUTUM EST HUMIDUM, DER KOTH IST FEUCHT. 9 грязь есть мокрā,

10 [номер страницы оригинала, почерк 1]

PULVIS SICCUS, DER STAUB TRUCKEN / 1 пыль сухā:

OSSA DURA, DIE BEINE HART / 2 кости твердыя,

CARO MOLLIS, DAS FLEISCH WEICH. 3 мясо мяхкое [почерк 4 исправляет: «а плоть и мясо мягкое»].

MEDULLA PORÓSA, DIE KRUME LÖCKERIG / 4 мякиш ноздроватый [почерк 4 поправляет — «ноздреватый»],

GLACIES LUBRICA, DAS EYSS SCHLÜPFFERIG: 5 лед слизкий,

PRUNA EST CALIDA, ET CANDENS; DIE GLÜENDE KOHLE IST HEISS / U.GLÄNSSEND; 6 уголь горящий тепл и палящ:

CARBO FRIGIDUS ET ATER, DIE GELÖSCHTE KOHLE KALT UND SCHWARTZ. 7 уголь загашеней студен и черн:

NOS INCEDIMUS VESTITI, WIR GEHEN EINHER BEKLEIDET / 8 мы ходим одеяны.

INDI ET AEthiopes QUIDAM NUDI, DIE INDIANER UND ETLICHE MOHREN NACKET. 9 ендеяны и муряны [почерк 4 правит: «индияны и муряне»] некоторые ходят нази: [переводчик «мурян» берет от Mohren, а не от Æthiopes]

UNICORNIS EST ANIMAL FERUM, DAS EINHORN IST EIN WILDES THEIR / 10 единорог есть дикий зверь:

VACCA MANSUETUM (CICUR), DIE KUHE ZAYM. 11 корова ручная домовая.

11. [номер страницы оригинала, почерк 1]

LEO SAEVUS, DER LÖWE GRIMMIG / 1 лев свиреп,

Л. 4об.

OVIS MITIS, DAS SCHAAF SANFFTMÜTHIG. 2 овца кротка,

ASINUS LASSUS, DER ESEL LASS / (TRÄGE) 3 осел ленивый:

CAPER LASCIVUS, DER BOCK GEIL / 4 козел ярок,

CAPRA GRACILIS & MACILENTA, DIE ZIEGE HAGER (GESCHLANG) UND MAGER 5 коза худа̄ и сухощавая,

INFANS EST INNOCENS, DAS KINDLEIN IST UNSCHULDIG / 6 младенец невинный [почерк 4 зачеркивает «невинный», вписывает «незлобив», зачеркивает и это, вписывает «безгрешный»],

PUELLA PETULANS, DAS MÄGDLEIN VORWITZIG/ 7 девочка резва̄ [почерк 4 разворачивает — «резвая»],

ANUS SUPERSTITIOSA, DAS ALTE WEIB ABERGLÄUBISCH. 8 баба суеверная:

CONVIVA EST HILARIS, DER GAST IST FROLIC / 9 гость есть радостный [почерк 4 зачеркивает всю фразу, ищет замену — «гость едет веселый приятный», зачеркивает, пишет «чисто» — вероятно, оставить первоначальный вариант],

CAPTIVUS TRISTIS, DER GESANGENE TRAURIG / 10 неволник, узник, печаль [последнее слово почерк 4 правит — «печалный»],

MENDICUS AUDAX, & IMPUDENS, DER BETTLER KÜHN/ UND UNVERSCHÄMT. 11 нищий смелый, и безстыдный:

12. [номер страницы оригинала, почерк 1]

LOCUS AMOENUS, DER ORT LUSTIG / 1 место веселое,

MERIDES SERÉNUS, DER MITTAG HELLE. (HEITER) 2 полудень ясный:

CONCIO DIVINA, DIE PREDIGT GÖTTLICH. 3 поучение божественное,

AMICITIA JUCUNDA, DIE FREUNDSCHAFT LIEBLICH. 4 дружба полезная,

NUNCIUM LAETUM. DIE FRÖLICHE BOTSCHAFT / весть веселая есть любая [почерк 4 зачеркивает «веселая есть любая»]:

GRATUM ATQUE ACCEPTUM EST, DIE IST LIEB UND ANGENEHM. неприятная: [в рукописи знак креста как знак пропуска / недочета в переводе? — не пронумерованы 5 и 6 строки, которые фактически про «весть»; перевод далеко отошел здесь и от латинского оригинала, и от немецкого перевода]

LOCUS EST COMMODUS, VEL INCOMMODUS: DER ORT IST BEQVEM / ODER UNBEQVEM: 7 место есть полезно [почерк 4 добавляет «е»] и неполезно [почерк 4 добавляет «е» и вместо: пишет запятую],

Л. 5.

TEMPUS OPPORTUNUM, VEL IMPORTUNUM, DIE ZEIT GELEGEN / ODER UNGELEGEN. 8 время благоугодное, или неугодное:

CONSVETUDO BONA, AUT PERVERSA: DIE GEWOHNHEIT GUT / ODER VERKEHRT: 9 обычай добрый, или развращенной [почерк 4 исправляет на -ый]:

[почерк 3 вписывает не только номер страницы оригинала, но и пропущенную в переводе почерком 2 первую строчку этой страницы]

13.

INSTRUMENTUM APTUM, VEL INEPTUM, DAS WERCKZEUG TÜCHTIG / ODER UNTÜCHTIG/ 1 инструмент угодный, или неугодный [почерк 4 исправляет на «орудие угодное, или неугодное»]

CHIRURGUS IDONEUS, VEL INIDONEUS, DER WUNDARTZT GESCHICKT ODER UNGESCHICKT. 2 церул[н]ик досуж, или недосуж [почерк 4 меняет на: «искусный, или неискусный»],

RES NECESSARIA, VEL SUPERVACANEA, DIE SACH (DAS DING) IST NÖTHIG ODER UNNÖTHIG. 3 вещь нужнā, или ненужнā [почерк 4 меняет на: «потребная, или непотребная»]:

OPINIO VERA, VEL FALSA, DIE MEYNUNG WAHR / ODER FALSCH. 4 мнение истинно[почерк 4 добавляет «-е»], или лживое:

REI USUS UTILIS, AUT NOXIUS, DER SACHEN GEBRAUCH NÜTZLICH / ODER SCHÄDLICH. 5 употребление вещи полезное, или вредное:

[знак креста как знак пропуска: в переводе пропущены 2 строчки оригинала:

Sylva est densa vel rara, Der Wald ist dick / oder dünne. и Ager foecundus, aut sterilis, Der Acker fruchtbar / oder unfruchtbar.]

[почерком 3 вписан номер страницы оригинала 14, счет строк и страниц оригинала далее прекращен]

14.

MOTUS EST CELER, AUT TARDUS, DIE BEWEGUNG IST SCHNELL / ODER LANGSAM: движение скорое, или нескорое,

CURSOR ALACER AUT PIGER, DER LÄUFFER HURTIG ODER FAUL: скороход борзый, или ленивый.

OPERARIUS GNAVUS, AUT IGNAVUS, DER ARBEITER FRILCH ODER TRÄG. работник добр [почерк 4 меняет на: «прилежный»], или неработлив [почерк 4 меняет на «ленивый»]:

SECÚRIS EST ACÚTA VEL STUPIDA [HEBES] DIE ART SCHARFF ODER STUMPFF. топор тупый, или вострый.

CIBUS CRUDUS VEL COCTUS, DIE SPEISE ROH ODER GEKOCHT / пища сырая, или вареная,

FERINA, LAPIDA, VEL IUSIPIDA, DAS WILDPRET SCHMACKHAFFTIG / ODER UNGESCHMACK. зверина, дичина, вкуснā или невкуснā:

[в переводе пропущена одна строчка оригинала 1704 года: Ferina lapida, vel iusipida, Das Wildpret schmackhafftig / oder ungeschmack]

Л. 5об.

SERMO JOCOSUS, VEL SERIUS, DIE REDE SCHERTZHAFFTIG ODER ERNSTLICH. речь шутлива [почерк 4 ищет варианты: «шутливая», меняет на «шутошная», потом меняет на «шуточная»], или правдивая.

HISTORIA CERTA, AUT DUBIA, DIE GESCHICHT GEWISS / ODER ERNSTLICH повесть известная, или недоуменная.

TESTIMONIUM VERUM AUT FALSUM, DAS ZEUGNÜSS WAHR / ODER FALSCH, свидетельство право, или ложно [почерк 4 добавляет: «-е»]:

[в оригинале стр.15, но в переводе не отмечено; не переведен подзаголовок COMPARATIVA «Сравнения»]

PRIMUS EST DOCTUS, DER ERSTE IST GELEHRT / первый есть учен [почерк 4 меняет на «ученый, уравнителная»].

SECUNDUS DOCTOR, DER ANDERE GELEHRTER/ вторый [почерк 4 меняет на «второй»?] учинейший.

TERTIUS DOCTISSIMUS, DER DRITTE DER GELEHRTESTE. третий всех учинейший [почерк 4 вместо 2х последних слов предлагает «наиучинейший»].

[не переведен подзаголовок ANOMALA COMPARATIO «Нерегулярные сравнения»]

TAURUS EST MAGNUS, DER STIER IST GROSS. бык есть великий

CAMELUS MAJOR, DAS CAMEEL IST GROSSER. верблюд болший

ELEPHANTUS MAXIMUS, DER ELEPHANT DER GRÖSSESTE. слон величайший [почерк 4 меняет на «наиболший»].

PASSER EST PARVUS, DER SPERLING IST KLEIN / воробей есть малый.

PARUS MINOR, DIE MÄUSE KLEINER. малиновка меншая.

TROCHILUS MINIMUS, DER ZAUNKÖNIG DER ALLERKLEINESTE. королик малейший [почерк 4 меняет на «наименший»].

CEREVISIA EST BONA, DAS BIER IST GUT / пиво есть благо:

[не отмечено — стр. 16 оригинала]

MULSUM AC MUSTUM MELIUS, DER MEET UND DER MOST BESSER/ Мед и новое вино лутчи.

VINUM OPTIMUM, DER WEIN DER BESTE. винō блажайшее [почерк 4 меняет на «наилучшее»],

LACERTA EST MALA, DIE EYDER IST BOSS. ящерица есть злая,

VIPERA PEJOR, DIE NATTER ÄRGER. змия злее [почерк 4 меняет на «злейшая»].

ASPIS PESSIMA, DIE OTTER DIE ÄRGSTE. аспид злейшее [почерк 4 меняет на «наизлейший»; далее правки почерком 4 нет].

QUARTUS QUINTO, SEXTUS SEPTIMO PRIOR. DER VIERDTE IST EHER / ALS DER FÜNFFTE / DER SECHSTE / ALS DER SIEBENDE. четвертый пятаго прежде, шестый седмаго,

NONUS OCTAVO, UNDECIMUS DECIMO POSTERIOR. DER NEUNDTE IST NACH DEM ACHTEN / DER EILFFTE NACH DEM ZEHENDEN. девятый есть после осмаго, одиннадцатый после десятого,

[пропущен перевод подзаголовка DENOMINATIVA «Прилагательные, образованные от имени существительного», в оригинале 1704 года только латинский позаголовок, перевода на немецкий нет]

DUCATUS EST AUREUS, DER DUCAT IST GULDEN. червонный есть златый,

TALERUS ARGENTEUS, DER THALER SILBERN. ефимок серебряный,

[не указан переход на стр. 17 оригинала]

CANTHARUS STANNEUS, DIE KANNE ZINNERN/ оловяник оловянный,

MALLEUS FERREUS, DER HAMMER EISERN / молоток железный.

Л. 6об.

LICHNÚCHUS ORICHALCEUS, DER LEUCHTER MESSINGEN. шандан, поцвешник, медяный,

SELLA & SCAMNUM EST LIGNEUM, DER STUL UND DIE BANCK HÖLTZERN. стол, скамья деревянная,

MURUS LAPIDEUS, DIE MAURER STEINERN. стена каменная.

CAPUT II
DE RERUM ACTIONIBUS ET PASSIONIBUS
VON DER SACHEN WÜRCKUNGEN / UND LEIDEN

ГЛАВА ВТОРАЯ
О действиях и страданиях вещей

CREATÓRIS IN HONOREM, DEM SCHÖPFFER ZU EHREN /

FACIUNT OMNES CREATURAE, THUN ALLE GESCHÖPFFE/

SUUM OFFICIUM, IHRE PFLICHT.

[переводчик в одну строку перевода ставит 3 строки оригинала 1704 года] Творцу в честь творит вся твар, свою службу,

[пропущен подзаголовок «1. COELESTIUM ACTIONES. Wirckungen der Himmlischen. Действия небесных» и не обозначен переход на стр. 18]

ANGELI CELEBRANT & ADÓRANT EUM, DIE ENGEL PREISEN U. BETEN IHN AN. ангели хвалят, и молятся ему.

DIABOLI HIS ADVERSANTUR, DIE TEUFFEL SIND DIESENZUWIEDER. диаволи им противляются.

SOL LUCET, DIE SONNE LEUCHTET.

LUNA SPLENDET, DER MOND SCHEINET [переводчик в одну строку перевода ставит 2 строки оригинала 1704] солнце светит, луна яснеет,

STELLAE MICANT, DIE STERNE SCHIMMERN. звезды блистаются,

MANE INCIPIT DIES, DES MORGENS GEHET DER TAG AN. поутру начинается день,

VESPERI NOX, DES ABENDS DIE NACHT. ввечеру нощъ.

[пропущен подзаголовок «2. ELEMENTORUM. Der Elementen. Стихии»]

ELEMENTA ALUNT NOS, DIE ELEMENTEN HEHREN UNS.

IGNIS ARDET, DAS FEUER BRENNET. [переводчик в одну строку перевода ставит 2 строки оригинала 1704] стихия нас питают. огнь горит.

Л. 7.

FLAMMA FLAGRAT & FUMAT, DIE FLAMME LODERT UND RAUCHT. пламень палит, и курится,

[не указан переход на стр. 19 оригинала]

SCINTILLA GLISCIT IN CINERE, DIE FUNCKE GLIMET IN DER ASCHEN. искра тлеет в пепел

TONITRU TONAT, DER DONNER DONNERT /

FULGUR FULGURAT, DER BLISS WETTERLEUCHTET.

[переводчик в одну строку перевода ставит 2 строки оригинала 1704] гром гремит, молния блистает:

AËR NOS AMBIT, DIE LUFFT UMGIEBT UNS /

VENTUS FLAT, DER WIND WEHET /

PLUVIA PLUIT, DER REGEN REGNET /

[переводчик в одну строку перевода ставит 3 строки оригинала 1704] ветр веет, дует, дождь идет:

IMBER LABITUR CUM IMPETU, DER PLATZREGEN FÄLLT MIT UNGESTÜM. силный дождь лиется.

NIX NINGIT, DER SCHNEE SCHNEHET /

GRANDO NOCET ARISTIS, DER HAGEL SCHADET DEN AEHREN.

[переводчик в одну строку перевода ставит 2 строки оригинала 1704] снег падает, град портит колоссы,

AQVA IN PLANO FLUIT, DAS WASSER FLEUCHT AUF DEM EBENEN / вода наровности плывет,

EX VASE MANAT, ES RENNET AUS DEM FASSE.

[стр. 20 оригинала, в рукописи не указано] E FONTE SALIT, ES SPRINGT AUS DEM SPRINGBRUNNEN / из судна течет, из ключа выскакивает:

E FONTE SALIT, ES SPRINGT AUS DEM SPRINGBRUNNEN /

[переводчик в одну строку перевода ставит 2 строки оригинала 1704]

из судна течет,

[стр. 20 оригинала] из ключа выскакивает:

E[X] PUTEO HAURITUR, ES WIRD AUSM ZIEHEBRUNNEN GESCHÖPFFET. из кладезя черпается,

GUTTA [DE]STILLAT, DER TROPFF TREUFFELT.

EX VAPORE EST ROS & PRUINA, AUS DEM DUNST IST DER THAU UND DER REIFF.

[переводчик в одну строку перевода ставит 2 строки оригинала 1704] капля каплет, с пар есть роса, и иней.

[пропущен перевод: Terra nos sultinet, Die Erde erträgt [erhält] uns]

[подзаголовок] 3. PLANTARUM. DER ERDGEWÄCHSE. РОСЛИ ЗЕМНЫЕ.

HERBA CRESCIT AC DECRESCIT, DAS KRAUT WÄCHSET UND NIMT AB. трава растет, и убывается:

Л. 7об.

FOLIUM VIRET, DAS BLAT GRÜNET /

FLOS FLORET, DIE BLUME BLÜHET.

[переводчик в одну строку перевода ставит 2 строки оригинала 1704] лист зеленеет, цвет цветет,

FRUCTUS ARBORIS MATURESCIT, DIE FRUCHT DES BAUMES REIFFET. овощ древа зреет, поспевает;

[стр. 21 оригинала, переход не указан]

QVEM UT CARPAS, WELCHE DAS DU SIE ABBRECHELT / которага да оторвеши:

FLECTE RAMUM, SO BEUGE DEN AST: начни ветвь

SIVE SINT BACCAE, SIVE PYRA, PRUNA, CERASA, MESPILA, MORA, AMYGDALE, FICUS, CASTANEAE, &. ES SEYEN BEEREN / ODER BIRN / PFLAUMEN / KIRSCHEN / MISPELN / MAULBEER / MANDELN / FEIGEN / CASTANIEN / ET C.

или суть ягоды, или груши,

сливы, вишни, тутовые ягоды, а ми-

гдалы смокви, кастанея:

NUX [UT JUGLANS, & AVELLÁNA] CONTINET NUCLEUM, DIE NUSS (ALS DIE WELSCHE NUSS / UND DIE HASELNUSS) HÄLT DEN KERN IN SICH.

орех яко грецкий, и лесный орех имеет

ядро в себе:

ABSINTHIUM, CEPA, & ALLIUM OLENT GRAVITER, DER WERMUTH / DIE ZWIEBEL / UND DER KNOBLAUCH RIECHEN STARK /

полны [полын?], лук, чеснок, пахнут крепко:

ROSA SUAVITER, DIE ROSE LIEBLICH / рожа полезно,

[стр. 22 оригинала, переход на нее не указан]

QVEMADMODUM & CARYOPHILLUM, ROSMARINUS ATQUE LILIUM. GLEICH WIE AUCH DIE NELCKE / DIE ROSMARINEN / UND LILIE / такожде и гвоздика, розмарин,

EX QVIBUS SERTA [CORONAE] PLENCTUNTUR. AUS WELCHEN KRÄNTZE GEWUNDEN WARDEN. и крен, из которых венцы плетут: [перевод с учетом латыни]

Л. 8.

CANNA INODORA EST, DER SCHILFF REUCHT NICHT. болотник не пахнет,

URTICA URIT, DIE NESSEL BRENNET.

CARDUUS PUNGIT, DIE DISTEL STICHT /

[две строки оригинала переданы одной строкой перевода] кропива зжется, осот колет.

OLITOR CULINAE SERIT OLERA, DER KOHLGÄRTNER SÄET FÜR DIE KÜCHE KOHLKRÄUTER. огородник сеет поваренныя травы,

ARTEMISIAM, BRASSICAM, LACTUCAM, PETROSELINUM, RUTAM & SALVIAM, BEYFUSS / KOHL / SALAT / PETERSILGE / RAUTE UND SALBEY.

[одна строка оригинала передана двумя строками перевода]

былицу, капусту, салату,

петрушку, руту, и шалвею:

CUCURBITAS, QUOQUE, CUCUMERES, FRAGA, LENTES, MILIUM, ORIZAM, RAPAS & SYNÂPI, [стр. 23 оригинала] AUCH KÜRBSE / GURCKEN / ERDBEER / LINSEN / HIRSE / REISS / RÜBEN UND SENFF.

[одна строка оригинала передана тремя строками не вполне точного перевода]

такожде тыквы, огурцы, земляницы,

сочевицу, просо, пшено: репы,

и горчицу,

TANDEM CANNABIM & LUPULUM, ENDLICH HANFF UND HOPFFEN. потом конопли и хмель,

LAPIS JACET, DER STEIN LIEGT.

STIRPS STAT, DER STAM STEHET.

[две строки оригинала переданы одной строкой перевода]

камень лежит, пень стоит.

[пропущен перевод подзаголовка 4. ANIMALIUM, der Thiere. (Действия) животных]

ANIMAL SE MOVET, DAS THEIR BEWEGET SICH. зверь движется,

AVES VOLANT ALIS & PENNIS, DIE VÖGEL FLIEGEN MIT DEN FLÜGELN UND FERERN. птицы летают крылами и перями:

Л. 8об.

RAPACES SUNT, ACCIPITER, AQVILA, CORVUS, NISUS, VULTUR, & C. RÄUBERISCHE (STOSSVÖGEL) SIND / DER HABICHT / DER ADLER / DER RAABE / DER SPERBER / DER GEYER / ET C.

поядающие суть птицы, ястреб, орел,

ворон, копчик, коршун,

NIDOS IN CELSO PONUNT CORNIX & GRUS, DIE KRÄHE UND DER KRANICH SETZEN DIE NESTER IN DIE HÖHE.

[ворону и журавля переводчик вписал на одну строчку к коршуну (см. выше), хотя в оригинале это уже начало следующей строки, про вьющих высоко свои гнезда ворона и журавля] ворона, и журавль:

гнезда высоко вьют,

[стр. 24 оригинала, переход не указан]

ALAUDA, ACANTHIS, CARDUÉLIS, FRINGILLA, LINARIA, LUSCINIA, CANTILLANT IN CAVEA, DIE LERCHE / DER ZEISING / DER STIEGLITZ / DER FINCKE / DER HÄNFLING / DIE NACHTIGAL / SINGEN IM VOGELBAUER. жаворонок, чижик, щегленок, зяблица,

коноплянка, соловей, поют в клетках,

CYGNUS & CICONIA, RANIS ATQVE ANGVIBUS: PICA, HIRUNDO & RUBECULA, VERMIBUS: COTURNICES GRANIS TRITICI, SECALIS, ATQVE HORDEI VELCUNTUR, DER SCHWAN / UND DER STORCH ESSEN FRÖSCHE UND SCHLANGEN: DIE AELSTER / DIE SCHWALBE UND DAS ROTHFÄHLICHEN WÜRMER DIE WACHTELN WEITZEN= ROCKEN= ODER GERSTEN=KÖRNER. лебедь, и трус, лягушками и змеями питаются,

сорока, ластовица, и красношейка червями:

пелепелка зернами пшеничными, ржаными,

и ячменными:

MORACILLA CAUDAM MOTAT, DIE BACHSTELTZE BEWEGT OFFT DEN SCHWANTZ. трясогузка часто хвостом трясет:

PISCES NATANT PINNIS, DIE FISCHE SCHWIMMEN MIT DEN FLOSSFEDERN. рыбы плавают перями, [между Aves volant alis & pennis и Pisces natant pinnis в ODO ничего нет],

QVADRUPES GRADITUR, DAS VIERFÜSSIGE VIEH GEBET. четвероногие ходят,

[стр. 25 оригинала, в переводе не указано]

SERPENS SERPIT, DIE SCHLANGE SCHLEICHT /

VERMIS REPIT, DER WURM KREUCHT /

[две строки оригинала переданы одной строкой перевода]

змий пресмыкается, червь ползает.

[на этом Л. 8об завершается, завершается и вся тетрадь; дальше перевода не сохранилось]

* * *

Преддверие будущего

Опубликованный здесь ранний русский перевод первых страниц Vestibulum'a, опирающийся на какое-то из печатных двуязычных латино-немецких изданий 1670-х – 1700-х годов, по тексту следует лейпцигской версии 1636 года и входит в группу переводов первой половины XVIII века. Изучение русских следов «Паперти, или Преддверия», начатое еще в конце XIX века, продолженное Яном Квачалой в начале XX-го[34], Анной Цисаржовой-Коларжовой[35] и Андреем Чумой в середине XX-го, возобновленное нами, еще далеко не закончено — и в расшифровке, атрибуции обнаруженных рукописей, и в поиске других манускриптов, о существовании которых мы только знаем или даже не знаем вовсе.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники, издания, справочная литература

COMENIUS 1604 [1704] — COMENIUS Joh. Amosus. Januae Latinitatis vestibulum, Qvo Primus ad Latinam Lingvam aditus tirunculis paratur: Cum versione interlineari Germanica editum à Joh. Amoso Comenio, Deinde Ipsius Authoris Consensu Revisum Multis verò nunc in locis auctum, & Indice Germanico instructum, Cum Privilegio Sereniss. Elect. Sax. Editio undecima. Lipsiae, Sumptib. Viduae & Haeredum Joh. Grosii, Literis Christiani Vogelgesangii, 1604 [1704].

Franckesche Stiftungen... — Franckesche Stiftungen zu Halle (Saale). Studienzentrum August Hermann FRANCKE. Archiv. Datenbank zu den Einzelhandschriften in den historischen Archivabteilungen.

Hanbuch Deutscher... 1998 — *Hanbuch Deutscher historischer Buchbestände in Europa*. Bd. 7.2 (Hildeshein: Olms, 1998).

Janua linguarum... 1648 — J.A. Comenij Janua linguarum reserata aurea: in Graecum idioma, vocabulis & loquendi modis sanctis Dei amanuensibus in N.T. usitatis, fideliter translata: primum privatis exercitiis destinata, jam vero in gratiam... quos Graece scribendi, loquendi ac disputandi desiderium tenet, typis publicis consecrata, opera & vigiliis M. Johannis Georgii GEZELII, Heb. & Graecae ling. P.P. ejusdemque sumptibus. Dorpati Livonorum excusa a Johanne VOGEL, acad. typogr. anno 1648.

Janua linguarum... 1651 — Januæ Lingvarum Comeniæ Vestibulum: sive Primus ad Latinam Linguam pro Tironibus aditus, Editio Nova, Prioribus castigatior, aucta Analysi Etymologica cum interlineari versione. Accessere Magnorum Virorum Monita Didactica, in Scholis observatu dignissima (Rigæ: Typis & sumptibus Gerhardi Schröder, 1651).

Janua linguarum... 1685 — Januæ Lingvarum Comeniæ Vestibulum: sive Primus ad Latinam Linguam pro Tironibus aditus, Editio Nova, Prioribus multo castigatior, aucta Analysi Etymologica cum interlineari versione ut & longe uberiori Accentuum impositione & capitum Indice. Accessere Magnorum Virorum Monita

[34] KVAČALA (1912), S. 24-28.

[35] CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ (1953), S. 428-435.

Didactica, in Scholis observatu dignissima (Rigæ: Typis & sumptibus Joh. Georg. Wilkenii, 1685).

Januae linguarum… 1696 — Januae linguarum reserata aureae vestibulum, Quo Primus ad Latinam aditus Tirunculis paratur: Cum versione interlineari Germanicâ, Hungaricâ & Slavonicâ (Leitchoviae: Typis Samuelis Brewer).

MGP — Monumenta Germaniae paedagogica, Bd. 27:1:
Die Schulordnungen... — Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen (Berlin: Hofman, 1903).

Das Gymnasium... — Das Gymnasium in Nürnberg nach seinen Schicksalen und seinem gegenwärtigen Bestande (Nürnberg: Fr. Campe, 1826).

Relation... 1706 — Relation von dem gegenwärtigen Zustände des moskowitischen Reichs (Frankfurt, 1706).

Von Schütz (Hrsg.) 1714, repr. 1705, 1708 — Philipp Balthasar Sinold von Schütz (Hrsg.), Die europäische Fama, welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höfe entdecket. Der 35. Theil. (Leipzig: Gleditsch, 1714 [repr. 1705, 1708]).

Белокуров, Зерцалов (подг. к изд.) 1907 — О немецких школах в Москве в первой четверти XVIII в. : (1701–1715 гг.): документы московских архивов, собранные С.А. Белокуровым и А.Н. Зерцаловым, с предисловием С.А. Белокурова (М.: Издание Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1907).

Вести (1980) — Вести-куранты 1645–1646, 1648 гг., изд. подг. Н.И. Тарабасова, В.Г. Демьянов под ред. С.И. Коткова (М.: Наука, 1980).

РГАДА. Ф. 152... — РГАДА. Ф. 152. Духовные дела иностранных вероисповеданий. Оп. 1718 г. Ед. хр. 1. *Доношение Римских патеров о выдаче обучающимся у них Российским детям на пищу и дрова денег*. Л. 2.

Рыжов (подг. к изд.) 2007 — РГАДА. Ф. 158 Приказные дела новых лет. Оп. 1. Ед. хр. 158. *Дело по челобитью посольского приказа учеников; Образование в «немецких» школах Москвы в первой четверти XVIII века*, подг. А.Н. Рыжов, *Вопросы образования* 2 (2007).

Руководение... Manuductio... 1706 — Руководение в грамматыку во славянороссийскую. Manuductio in grammaticam in Slavonico Rossicam. Per Eliam Kopijewitz (Stoltaenbergii: Christianus Philippus Coltzius, 1706).

Исследования

Белокуров (1907) — Белокуров С.А., [«Предисловие»], в: *О немецких школах в Москве в первой четверти XVIII в.: (1701–1715 гг.): документы московских архивов*, собранные С.А. Белокуровым и А.Н. Зерцаловым, с предисловием С.А. Белокурова (М.: Издание Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1907).

Клепиков (1959) — Клепиков С.А., *Филиграни и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX века* (М., 1959), № 1187.

Кувшинская (2011) — Кувшинская И.В., «“Сад императорских миссионеров”. Материалы по истории латинской школы в Немецкой слободе», Аристей, т. IV (2011).

Ржига (1985) — Ржига Ф.В., «О сочинениях Я.А. Коменского в Виленской Публичной библиотеке», *Памяти отца современной педагогии Яна Амоса Коменского. По поводу 302 годовщины его рождения*, вып. 2 (СПб.: Издание комиссионера Отдела Я.А. Коменского книгопродавца Н.Г. Мартынова, 1895).

Рыбаков (2017А) — Рыбаков В.В., «Предисловие Яна Амоса Коменского к учебнику Vestibulum ("Преддверие")», *Отечественная и зарубежная педагогика*, т. 1, 5/43 (2017).

Рыбаков (2017Б) — Рыбаков В.В., «Ян Амос Коменский и Библия (на примере учебника для начального обучения Vestibulum)», *Психолого-педагогический поиск* 1/41 (2017).

Рыбаков (2017В) — Рыбаков В.В., «Vestibuli linguarum Auctarium (1657) — дополнительное пособие Я.А. Коменского к его учебнику «Преддверие» (структура и концепция книги)», *Наследие Яна Амоса Коменского: взгляд из XXI века. Материалы международного научно-практического форума. Санкт-Петербург 7-8 июня 2017 года* (СПб.: Петершуле, 2017).

Чума (1961) — Чума А.А., «К вопросу о существовании русского печатного издания "Преддверия" Коменского», *Acta Comeniana: Archiv pro badani o životě a dile Jana Amose Komenskeho*. Sv. XX (Praha, 1961).

Чума (1970) — Чума А.А., *Ян Амос Коменский и русская школа (до 70 годов 18 века)* (Братислава, 1970).

Холодняк (1895) — Холодняк М., «Несколько заметок об изданиях сочинений Яна Амоса Коменского, хранящихся в Виленской публичной библиотеке», *Журнал Министерства народного просвещения*, т. 298 (1895, март).

Шамин (2011) — Шамин С.М., *Куранты XVII столетия: Европейская пресса в России и возникновение русской периодической печати* (М. – СПб.: Альянс-Археo, 2011).

Aarma (2001) — Aarma, Liivi, Volksbildung und Buchproduktion im schwedischen Livland, *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, Bd. 50/3 (2001).

Aarma (2006) — Aarma, Liivi, "Die Bücher in Reval um die Wende des 16. und 17. Jahrhundert", *Books and Libraries in the Baltic Sea Region from the 16th to the 18th Century*. Bücher und Bibliotheken im Ostseeraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hrsgs. L. Kõiv, T. Reimo (Tallinn: Tallinna Linnaarhiiv, 2006).

Aarma (2010) — Aarma, Liivi, "Johann Fischer und Ernst Glück, Ihre Rolle bei der lettischen und estnischen Bibelübersetzung", in: Christiane Schiller, Mara Gradule, hrsg., *Mach dich auf undwerde licht — Celies nu, topi gaišs. Zu Leben und Werk von Ernst Glück (1654–1705). Akten der Tagung anlässlich seines 300. Todestages vom 10. bis 13. Mai 2005 in Halle (Saale)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010) (dalee — *Mach dich auf undwerde licht...* [2010]).

Císařová-Kolářová (1953) — Císařová-Kolářová A., "Dílo Jana Amose Komenského v Rusku a SSSR", *Pedagogika* 3 (1953).

Eichler (1958) — Eichler, Ernst, "Johann Leonhard Frisch und der russische Sprache", *Die deutsche-russische Begegnung und Leonh. Euler*, hrsg. v. E. Winter (Berlin, 1958).

Eichler (1987) — Eichler, Ernst, *Die slawischen Studien des Johann Leonhard Frisch* (Berlin, 1987).

Fischer (hrsg.) 1976 — Frisch, Johann Leonhard, Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz. Mit Einl. u. Anm. hrsg. von Leopold Hermann Fischer (Hildesheim – New York: Olms, 1976).

Garber (2007) — Garber, Klaus, *Schatzhäuser des Geistes: alte Bibliotheken und Büchersammlungen im Baltikum* (Köln: Böhlau, 2007).

GLÜCK, POLANSKA (2005) — GLÜCK H., POLANSKA I., *Johann Ernst Glück (1654–1705): Pastor, Philologe, Volksaufklärer im Baltikum und in Russland* (Wiesbaden: Harrassowiz, 2005), S. 118.

GUSEVA, RYBAKOV (2017) — GUSEVA I.L., RYBAKOV V.V. "Before Orbis Pictus: Some Notes on Comenius's Latin Textbooks", *Graeco-Latina Brunensia* 22/1 (2017).

KOVRIGINA (2010) — KOVRIGINA V.A., "Glück als Schulgründer in Russland", in: Christiane SCHILLER, Mara GRADULE, hrsg., *Mach dich auf undwerde licht....* (2010)

KVAČALA (1912) — KVAČALA, Ján, "Vniknutie Komenského učebníkov v Rusko za panovania Petra Velikého", *Acta Comeniana: Archiv pro badání o životě a spisech J. A. Komenského* (1912), tom II.

WINTER (1953) — WINTER E., *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandskunde im 18. Jahrhundert* (Berlin, Akademie-Verlag, 1953).

Безрогов Виталий Григорьевич, доктор педагогических наук, главный научный сорудник, Институт стратегии развития образования Российской академии образования, v_bezrog@rambler.ru

Vitaly BEZROGOV

RECEPTION OF THE COMENIUS'S *VESTIBULUM* IN RUSSIA

HISTORY OF THE FIRST TRANSLATIONS

The article traces the first stages of the history of acquaintance and reception of the textbook *Vestibulum* written by Jan Amos Komensky. It was starting from the 1640s, 15 years after the first original edition. One of the earliest Russian translations of the first pages of *Vestibulum* which is being published in the article, was created for educational and publishing purposes. This handwritten translation had been made at the very beginning of the 1720s from the bilingual Latin-German editions printed in the 1670s – 1700s, used the Leipzig 1636 version. These schoolbooks were used in Moscow in the early 18th century in the so-called *German schools* by some of the teachers who worked there. One can see in the surviving Russian glosses and marginalia on printed copies and in handwritten translations of the *Vestibulum* the active reception of the manual in Russia. Unfortunately, the printed Russian edition of the *Vestibulum* has not taken place.

Keywords: Johann Amos Comenius, *Vestibulum*, schooling, Russia, Germany, Latin, translation, foreign languagues study.

BEZROGOV, Vitaly, Dr.Sc. (in Education), senior research fellow, Institute of Educational Strategy Research, Russian Academy of Educational Science, v_bezrog@rambler.ru

REFERENCES

Istochniki, izdaniya, spravochnaya literatura

COMENIUS 1604 [1704] — COMENIUS Joh. Amosus. Januae Latinitatis vestibulum, Qvo Primus ad Latinam Lingvam aditus tirunculis paratur: Cum versione interlineari

Germanica editum à Joh. Amoso Comenio, Deinde Ipsius Authoris Consensu Revisum Multis verò nunc in locis auctum, & Indice Germanico instructum, Cum Privilegio Sereniss. Elect. Sax. Editio undecima. Lipsiae, Sumptib. Viduae & Haeredum Joh. Grosii, Literis Christiani Vogelgesangii, 1604 [1704].

Franckesche Stiftungen... — Franckesche Stiftungen zu Halle (Saale). Studienzentrum August Hermann FRANCKE. Archiv. Datenbank zu den Einzelhandschriften in den historischen Archivabteilungen.

Hanbuch Deutscher... 1998 — *Hanbuch Deutscher historischer Buchbestände in Europa*. Bd. 7.2 (Hildeshein: Olms, 1998).

Janua linguarum... 1648 — J.A. Comenij Janua linguarum reserata aurea: in Graecum idioma, vocabulis & loquendi modis sanctis Dei amanuensibus in N.T. usitatis, fideliter translata: primum privatis exercitiis destinata, jam vero in gratiam... quos Graece scribendi, loquendi ac disputandi desiderium tenet, typis publicis consecrata, opera & vigiliis M. Johannis Georgii GEZELII, Heb. & Graecae ling. P.P. ejusdemque sumptibus. Dorpati Livonorum excusa a Johanne VOGEL, acad. typogr. anno 1648.

Janua linguarum... 1651 — Januæ Lingvarum Comeniæ Vestibulum: sive Primus ad Latinam Linguam pro Tironibus aditus, Editio Nova, Prioribus castigatior, aucta Analysi Etymologica cum interlineari versione. Accessere Magnorum Virorum Monita Didactica, in Scholis observatu dignissima (Rigæ: Typis & sumptibus Gerhardi Schröder, 1651).

Janua linguarum... 1685 — Januæ Lingvarum Comeniæ Vestibulum: sive Primus ad Latinam Linguam pro Tironibus aditus, Editio Nova, Prioribus multo castigatior, aucta Analysi Etymologica cum interlineari versione ut & longe uberiori Accentuum impositione & capitum Indice. Accessere Magnorum Virorum Monita Didactica, in Scholis observatu dignissima (Rigæ: Typis & sumptibus Joh. Georg. Wilkenii, 1685).

Januae linguarum… 1696 — Januae linguarum reserata aureae vestibulum, Quo Primus ad Latinam aditus Tirunculis paratur: Cum versione interlineari Germanicâ, Hungaricâ & Slavonicâ (Leitchoviae: Typis Samuelis Brewer).

MGP — Monumenta Germaniae paedagogica, Bd. 27:1:

Die Schulordnungen... — Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen (Berlin: Hofman, 1903).

Das Gymnasium... — Das Gymnasium in Nürnberg nach seinen Schicksalen und seinem gegenwärtigen Bestande (Nürnberg: Fr. Campe, 1826).

Relation... 1706 — Relation von dem gegenwärtigen Zustände des moskowitischen Reichs (Frankfurt, 1706).

VON SCHÜTZ (Hrsg.) 1714, repr. 1705, 1708 — Philipp Balthasar Sinold VON SCHÜTZ (Hrsg.), Die europäische Fama, welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höfe entdecket. Der 35. Theil. (Leipzig: Gleditsch, 1714 [repr. 1705, 1708]).

BELOKUROV, ZERTSALOV (podg. k izd.) 1907 — O nemetskikh shkolakh v Moskve v pervoi chetverti XVIII v.: (1701–1715 gg.): dokumenty moskovskikh arkhivov, sob-rannye S.A. BELOKUROVYM i A.N. ZERTSALOVYM, s predisloviem S.A. BELOKUROVA (M.: Izdanie Imperatorskogo obshchestva istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete, 1907).

Vesti (1980) — Vesti-kuranty 1645–1646, 1648 gg., izd. podg. N.I. TARABASOVA, V.G. DEM"YANOV pod red. S.I. KOTKOVA (M.: Nauka, 1980).

RGADA. F. 152... — RGADA. F. 152. Dukhovnye dela inostrannykh veroispovedanii. Op. 1718 g. Ed. khr. 1. *Donoshenie Rimskikh paterov o vydache obuchayushchimsya u nikh Rossiiskim detyam na pishchu i drova deneg*. L. 2.

RYZHOV (podg. k izd.) 2007 — RGADA. F. 158 Prikaznye dela novykh let. Op. 1. Ed. khr. 158. *Delo po chelobit'yu posol'skogo prikaza uchenikov; Obrazovanie v «nemetskikh» shkolakh Moskvy v pervoi chetverti XVIII veka*, podg. A.N. RYZHOV, *Voprosy obrazovaniya* 2 (2007).

Rukovedenie... Manuductio... 1706 — Rukovedenie v grammatyku vo slavyanorossiiskuyu. Manuductio in grammaticam in Slavonico Rossicam. Per Eliam KOPIJEWITZ (Stoltaenbergii: Christianus Philippus Coltzius, 1706).

Issledovaniya

BELOKUROV (1907) — BELOKUROV S.A., [«Predislovie»], v: *O nemetskikh shkolakh v Moskve v pervoi chetverti XVIII v.: (1701–1715 gg.): dokumenty moskovskikh arkhivov*, sobrannye S.A. BELOKUROVYM i A.N. ZERTSALOVYM, s predisloviem S.A. BELOKUROVA (M.: Izdanie Imperatorskogo obshchestva istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete, 1907).

KLEPIKOV (1959) — KLEPIKOV S.A., *Filigrani i shtempeli na bumage russkogo i inostrannogo proizvodstva XVII–XX veka* (M., 1959), № 1187.

KUVSHINSKAYA (2011) — KUVShINSKAYa I.V., «“Sad imperatorskikh missionerov”. Materialy po istorii latinskoi shkoly v Nemetskoi slobode», Aristei, t. IV (2011).

RZHIGA (1985) — RZHIGA F.V., «O sochineniyakh Ya.A. Komenskogo v Vilenskoi Publichnoi biblioteke», *Pamyati ottsa sovremennoi pedagogii Yana Amosa Komenskogo. Po povodu 302 godovshchiny ego rozhdeniya*, vyp. 2 (SPb.: Izdanie komissionera Otdela Ya.A. Komenskogo knigoprodavtsa N.G. Martynova, 1895).

RYBAKOV (2017A) — RYBAKOV V.V., «Predislovie Yana Amosa Komenskogo k uchebniku Vestibulum (“Preddverie”)», *Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika*, t. 1, 5/43 (2017).

RYBAKOV (2017B) — RYBAKOV V.V., «Yan Amos Komenskii i Bibliya (na primere uchebnika dlya nachal'nogo obucheniya Vestibulum)», *Psikhologo-pedagogicheskii poisk* 1/41 (2017).

RYBAKOV (2017V) — RYBAKOV V.V., «Vestibuli linguarum Auctarium (1657) — dopolnitel'noe posobie Ya.A. Komenskogo k ego uchebniku «Preddverie» (struktura i kontseptsiya knigi)», Nasledie Yana Amosa Komenskogo: vzglyad iz XXI veka. Materialy mezhdunarodnogo nauchno-prakticheskogo foruma. Sankt-Peterburg 7-8 iyunya 2017 goda (SPb.: Petershule, 2017).

CHUMA (1961) — CHUMA A.A., «K voprosu o sushchestvovanii russkogo pechatnogo izda-niya “Preddveriya” Komenskogo», *Acta Comeniana: Archiv pro badani o životě a dile Jana Amose Komenskeho*. Sv. XX (Praha, 1961).

CHUMA (1970) — CHUMA A.A., *Yan Amos Komenskii i russkaya shkola (do 70 godov 18 veka)* (Bratislava, 1970).

KHOLODNYAK (1895) — KHOLODNYAK M., «Neskol'ko zametok ob izdaniyakh sochinenii Yana Amosa Komenskogo, khranyashchikhsya v Vilenskoi publichnoi biblioteke», *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, t. 298 (1895, mart).

SHAMIN (2011) — SHAMIN S.M., *Kuranty XVII stoletiya: Evropeiskaya pressa v Rossii i vozniknovenie russkoi periodicheskoi pechati* (M. – SPb.: Al'yans-Arkheo, 2011).

AARMA (2001) — AARMA, Liivi, Volksbildung und Buchproduktion im schwedischen Livland, *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, Bd. 50/3 (2001).

AARMA (2006) — AARMA, Liivi, "Die Bücher in Reval um die Wende des 16. und 17. Jahrhundert", *Books and Libraries in the Baltic Sea Region from the 16th to the 18th Century*. Bücher und Bibliotheken im Ostseeraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hrsgs. L. KÕIV, T. REIMO (Tallinn: Tallinna Linnaarhiiv, 2006).

AARMA (2010) — AARMA, Liivi, "Johann Fischer und Ernst Glück, Ihre Rolle bei der lettischen und estnischen Bibelübersetzung", in: Christiane SCHILLER, Mara GRADULE, hrsg., *Mach dich auf undwerde licht — Celies nu, topi gaišs. Zu Leben und Werk von Ernst Glück (1654–1705). Akten der Tagung anlässlich seines 300. Todestages vom 10. bis 13. Mai 2005 in Halle (Saale)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010) (далее — *Mach dich auf undwerde licht...* [2010]).

CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ (1953) — CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ A., "Dílo Jana Amose Komenského v Rusku a SSSR", *Pedagogika* 3 (1953).

EICHLER (1958) — EICHLER, Ernst, "Johann Leonhard Frisch und der russische Sprache", *Die deutsche-russische Begegnung und Leonh. Euler*, hrsg. v. E. WINTER (Berlin, 1958).

EICHLER (1987) — EICHLER, Ernst, *Die slawischen Studien des Johann Leonhard Frisch* (Berlin, 1987).

FISCHER (hrsg.) 1976 — FRISCH, Johann Leonhard, Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz. Mit Einl. u. Anm. hrsg. von Leopold Hermann FISCHER (Hildesheim – New York: Olms, 1976).

GARBER (2007) — GARBER, Klaus, *Schatzhäuser des Geistes: alte Bibliotheken und Büchersammlungen im Baltikum* (Köln: Böhlau, 2007).

GLÜCK, POLANSKA (2005) — GLÜCK H., POLANSKA I., *Johann Ernst Glück (1654–1705): Pastor, Philologe, Volksaufklärer im Baltikum und in Russland* (Wiesbaden: Harrassowiz, 2005), S. 118.

GUSEVA, RYBAKOV (2017) — GUSEVA I.L., RYBAKOV V.V. "Before Orbis Pictus: Some Notes on Comenius's Latin Textbooks", *Graeco-Latina Brunensia* 22/1 (2017).

KOVRIGINA (2010) — KOVRIGINA V.A., "Glück als Schulgründer in Russland", in: Christiane SCHILLER, Mara GRADULE, hrsg., *Mach dich auf undwerde licht...* (2010)

KVAČALA (1912) — KVAČALA, Ján, "Vniknutie Komenského učebníkov v Rusko za panovania Petra Velikého", *Acta Comeniana: Archiv pro badání o životě a spisech J. A. Komenského* (1912), tom II.

WINTER (1953) — WINTER E., *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandskunde im 18. Jahrhundert* (Berlin, Akademie-Verlag, 1953).

В.В. Рыбаков

УЧЕБНИК ЯНА АМОСА КОМЕНСКОГО «ПРЕДДВЕРИЕ» (VESTIBULUM)*

Публикация представляет собой первый перевод на русский язык краткой редакции учебника Яна Амоса Коменского Vestibulum («Преддверие»), созданного как введение к учебнику Janua Lnguarum («Дверь Языков») и в окончательном виде напечатанного в первом томе собрания его сочинений (Амстердам, 1657–1658). Постепенная демонстрация грамматических явлений латинского языка дается в книге как описание предметов и явлений окружающего мира, которое можно рассматривать как краткую энциклопедию, содержащую основные слова и понятия, необходимые на первом этапе обучения латыни.

Ключевые слова: Ян Амос Коменский, латинский язык, «Преддверие».

Слово «дидактика» в эпоху Коменского значило то же, что в наши дни значит слово «педагогика». Поэтому русским эквивалентом латинского заглавия Opera Didactica Omnia будет «Полное собрание педагогических сочинений». Четырёхтомник с таким названием, напечатанный в городе Амстердаме в 1657–1658 годах, — главнейшее из прижизненных изданий трудов Коменского. Оно было задумано и подготовлено самим автором в 65-летнем возрасте, за тринадцать лет до смерти, подытоживало его писательскую деятельность.

Полное наименование этого собрания сочинений в том виде, в каком оно указано на титульном листе, таково:

> J.A. Comenii Opera Didactica Omnia. Variis hucusque occasionibus scripta, diversisque locis edita: nunc autem non tantum in unum, ut simul sint, collecta, sed & ultimo conatu in Systema unum mechanice constructum, redacta. Amsterdami, Impensis D. Laurentii de Geer, excuderunt Christophorus Cunradus, & Gabriel à Roy. Anno M. DC. LVII[1].

* Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного Отделением гуманитарных и общественных наук РФФИ, проект № 17–06–00075 (This article is a result of the research project *Some pages of John Amos Comenius' scientific legacy out of reach*

Сокращённо в литературе о Коменском амстердамское собрание педагогических сочинений принято именовать ODO (аббревиатура от Opera Didactica Omnia).

Однако в русской традиции авторы, неверно понимавшие смысл названия ODO, внесли в употребление сумятицу, именуя одно и то же по-разному либо же просто ошибочно. Латинское слово didacticus оказалось «ложным другом переводчика» и превратилось в русское «дидактический».

Примером служит двухтомное издание «Избранных педагогических сочинений Коменского», которое было выпущено в 1982 году в Москве. Оно снабжено передовой статьёй А.И. Пискунова «Жизнь, деятельность и педагогическое наследие Я.А. Коменского», где на с. 10 сказано:

> В Амстердам Коменский приехал в августе 1656 г., а в 1657 г. по решению сената было издано собрание его дидактических трудов в четырёх частях. Выход в свет собрания дидактических сочинений Коменского явился эпохальным в истории педагогики.

Здесь вместо «дидактических трудов» и «дидактических сочинений» правильнее было бы написать «педагогических трудов» и «педагогических сочинений». И далее в той же статье (уже вне связи с названием ODO) прилагательное «дидактический», по всей очевидности, смешивается по значению с прилагательным «педагогический», имеющим более широкий смысл — «связанный с обучением», а не только «связанный со способами обучения». Вообще — «дидактический» вместо «педагогический» в этом издании встречается многократно (в названиях книг XVII века, переводах, комментариях).

Ошибочное именование ODO обнаруживаем в переводе так называемой «Автобиографии» Коменского, которая представляет собой фрагмент его последнего сочинения Continuatio admonitionis fraternae de temperando charitate zelo. Перевод был выполнен специально для издания 1982 года М.Н. Кузьминым и Ю.И. Ритчиком — с чешского языка (оригинал — на латинском). Здесь на с. 27 упоминаются «Всеобщие труды дидактические», а на с. 31, 37, 58, 67 и 72 — «Дидактические сочинения», наконец, на с. 63 — «Дидактические труды». Все случаи — это неточная передача того же самого названия — «Полное собрание педагогических сочинений» (Opera didactica omnia). Разнобой в переводе, вероятно, объясняется разнобоем в оригинале, но без пояснений русский читатель, скорее всего, запутается, тем более, что в комментарии В.В. Бибихина к произведению Коменского «Лабиринт света и рай сердца» на с. 609 — ODO снова именуется иначе (не так, как в статье Пискунова и переводе «Автобиографии») — «Полное собрание

---

in Russia: research strategies, texts, investigation, which has been supported by the Russian Foundation for Basic Research [Department for Humanities and Social Sciences], project number: 17–06–00075).

[1] Фотографическое воспроизведение этого титульного листа и оборота титула см.: Красновский (1939), с. 7. Здесь подпись к иллюстрации содержит правильный перевод — «педагогические сочинения» (ср. *ниже* мои замечания о русском издании 1982 года).

дидактических трудов», а в комментарии Б.М. Бим-Бада к «Великой дидактике» на с. 626 встречаем уже «Собрание дидактических произведений».

Итак, правильное наименование амстердамского четырёхтомника Коменского — Opera Didactica Omnia или «Полное собрание педагогических сочинений». Четырёхтомник, составленный самим автором, является наиболее авторитетным источником текста для большинства опубликованных в нём сочинений. В XX–XXI веках институт философии чешской академии наук работает над серийным «Полным собранием сочинений» Я.А. Коменского (серия имеет параллельные названия на латинском и чешском языках: Johannis Amos Comenii Opera Omnia / Dílo Jana Amose Komenského) — критическим научным изданием всего написанного Коменским. В этой серии ODO издаётся в 15 томе, состоящем из шести книг. К настоящему времени выпущены книги 1 (1986), 2 (1989), 3 (1992) и 4 (2011). Именно в 15 томе «Полного собрания сочинений» помещены научные издания учебников Коменского «Преддверие» (Vestibulum) и «Открытая дверь к языкам» (Janua linguarum reserata). Книга 5 с учебником «Зала» (Atrium) пока не подготовлена. Их тексты, как ясно из предыдущего изложения, даются по амстердамскому собранию сочинений и сопровождаются разночтениями по другим прижизненным изданиям Коменского.

Таким образом, имеются современные научные издания двух первых частей трилогии Коменского «Преддверие» — «Дверь» — «Зала», однако и эти две первые части исследованы издателями недостаточно подробно, — как я предполагаю, описаны не все редакции, модификации и разноязычные версии, так как они весьма многочисленны. Впрочем, эта задача и не входит в цели издателей: их обычно интересуют первоначальные редакции текста, прижизненные издания, к которым приложил руку сам автор (а не другие лица), и почти не интересуют переводы на другие языки, выполненные в разное время помимо желания автора. Получается, что сами тексты учебников Коменского Vestibulum и Janua уже есть в наших руках, а история их практического применения пока никем не написана.

Предваряя публикацию русского перевода ранней (краткой) редакции Vestibulum, следует сказать несколько слов о том, при каких обстоятельствах и с какими целями была создана эта книга. «Преддверие» тесно связано с главным учебником Коменского — «Открытой дверью к языкам» (Janua). Отметим, что «Видимый мир в картинках» (Orbis pictus) современники называли «“Дверь” с картинками», имея в виду прямую преемственность между двумя этими учебниками. Первоначальная версия «Открытой двери к языкам» была напечатана Коменским в 1631 году в польском городе Лешно. Книга имела длинную и сложную судьбу. Яромир Червенка, изучавший её текст, выделил две основные редакции этого учебника — раннюю (краткую) и позднюю (пространную)[2]. Подобное же подробное изучение текста «Преддверия», к сожалению, пока не было предпринято, однако наиболее вероятно, что и в случае с ним следует выделять две ре-

[2] См. его сопоставительное критическое издание: ČERVENKA (ed.) 1959. Ср. также статью Мартина Штайнера: STEINER (2007), p. 177-182. Условно две эти редакции можно назвать «лешненской» и «шарошпатакской».

дакции — раннюю (краткую) и позднюю (пространную)[3]. Все дальнейшие объяснения касаются именно ранней (краткой), впоследствии наиболее распространённой редакции Vestibulum, перевод которой помещён в настоящей публикации.

Уже в 1631 году по многочисленным отзывам Коменскому стало ясно, что его «Открытая дверь к языкам» имеет успех. Однако она казалась ему слишком сложной для того, чтобы начинать прямо с неё обучение мальчиков, впервые приходящих в школу[4]. Поэтому в следующем, 1632 году он в качестве дополнения и предварения к основному учебнику издаёт «Преддверие»[5]. Это название изобретено самим Коменским и навеяно той метафорой движения от входа в дом к его внутренним покоям, которая была задана названием первого учебника — «Дверь»[6]. Первое издание Vestibulum до нас не дошло, неизвестно, в каком городе и в какой типографии оно было напечатано. Но по упоминанию в позднейшем источнике ясно, что оно вышло именно в 1632 году и очень маленьким тиражом, возможно, не более полутора или двух десятков экземпляров. Целью автора, как и в случае с первым изданием «Двери», было «узнать мнение учёных людей» об этой книге[7].

В том же 1632 году Коменский упоминает о своём «Преддверии» в двух письмах к разным лицам (Мохингеру и Хюнефельду). В сентябре он сообщает своему корреспонденту Мохингеру о том, что скоро завершит рукопись этой книги и вместе с немецким и польским переводами отошлёт её для издания данцигскому (гданьскому) типографу Хюнефельду[8]. Таким образом, самим автором изначально предполагалось трёхъязычное издание Vestibulum. Однако и это издание в Данциге (Гданьске) либо не было осу-

---

[3] Поздняя редакция опубликована в четвёртой части тома 15 «Полного собрания сочинений» — Comenii Opera Omnia... 2011, s. 7-93.

[4] В предисловии к «Преддверию», дошедшему до нас в составе амстердамского собрания сочинений (это предисловие датировано январём 1633 года), автор писал: «...есть повод опасаться, как бы не оказалось это чрезмерным — без подготовки впускать учеников в столь густой лес из вещей и слов. Предусмотрительнее, наверное, побыть на крыльце и — прежде чем допускать учеников к рассмотрению отдельных частей — показать им сначала общие контуры всего здания (то есть главнейшие внутренние основы вещей и слов). С этой целью и написана настоящая книжка — дабы предоставить начинающим ученикам первоначальный материал для упражнения в склонении и спряжении (хотя бы по аналогии) и доступ к собственно “Двери”».

[5] Полное заглавие по амстердамскому собранию сочинений: «Преддверие “Открытой двери к языкам”, в котором ученикам даётся первоначальное введение в латинский язык» (Januae lingvarum reseratae Vestibulum, quo primus ad Latinam lingvam aditus tirunculis paratur).

[6] Мы знаем, что непосредственным предшественником «Двери» Коменского была «Дверь» Уильяма Бата, однако учебники по грамматике с таким же названием (Janua) известны начиная с эпохи раннего Средневековья. Ср.: MIŠTINOVÁ (2000), s. 53-84.

[7] Comenii Opera Omnia... 1986, s. 509: ad experienda judicia.

[8] KVAČALA (ed.) 1897, s. 172.

ществлено, либо не дошло до наших дней. Какой-то незаконченный вариант текста Коменский отправил на доработку своим друзьям Иоганну Мохингеру и Захарии Шнайдеру, которые напечатали собственную версию «Преддверия» Коменского в Лейпциге в 1636 году, озаглавив её следующим образом:

> «Преддверие “Златой открытой двери к языкам”, в котором ученикам даётся первоначальное введение в латинский язык. С параллельным немецким текстом. Написана Яном Амосом Коменским. Ныне же пересмотрена и во многих частях расширена с согласия самого автора»[9].

Эта версия, как можно судить, повлияла на последующие издания и модификации «Преддверия», выпускавшиеся в XVII–XVIII веках (около десятка переизданий вышло ещё при жизни Коменского). О разночтениях и добавлениях в ней по сравнению с текстом, дошедшим в составе «Полного собрания педагогических сочинений» 1657–1658 гг., можно составить представление по критическому аппарату научного издания (см. *ниже*). Помимо прочего, издание содержит предисловие Коменского 1633 года, предисловие типографа Готфрида Гросия, латино-немецкий указатель и несколько грамматических таблиц.

Следующее по времени издание Vestibulum (в одном томе с Janua) вышло в Лондоне с английским переводом Томаса Хорна и Джона Роботэма в 1640 году[10]. Латинский текст этого издания неоднократно переиздавался в разных местах, по большей части в Венгрии. Вероятнее всего, к английским и венгерским издателям первоначально попал один и тот же текст, а не венгерские издания были скопированы с английских. Об этой лондонской версии относительно подробно пишет Я. Червенка[11], а чтения по изданию Дж. Роботэма приводятся Станиславом Соуседиком в критическом аппарате к научному изданию (см. *ниже*). В лондонской и венгерских версиях отсутствуют предисловие Коменского, указатели и грамматические таблицы, так что современные исследователи предполагают, что они непосредственно воспроизводят текст самого раннего и самого краткого, ныне утраченного издания, будучи, таким образом, важнейшим источником для восстановления его текста и исходного замысла автора. Наконец, в 1642 году было опубликовано первым изданием в Данциге (Гданьске), в типографии Хюнефельда, «Преддверие» Георга Вехнера, которое представляет собой, скорее, самостоятельное произведение, нежели переработку текста Коменского и поэтому не может считаться авторской версией[12].

Основой для научного издания и, соответственно, русского перевода ранней (краткой) редакции «Преддверия» выступает текст, напечатанный в первой части (томе) амстердамского собрания сочинений. Станислав Со-

---

[9] Januae... 1636.

[10] Возможно, и ранее, так как дошедшее до нас пятое издание этой версии относится к 1641 году: HORN (tr.) 1641.

[11] ČERVENKA (ed.) 1959, p. xxxv–xxxvii.

[12] Comenii Opera Omnia… 1986, s. 510.

уседик, сопоставив этот текст с лейпцигским 1636 года и лондонским 1641 года, приходит к выводу, что текст амстердамского издания — это авторская контаминация двух этих версий. По логике С. Соуседика получается, что эта контаминация была сделана Коменским специально для «Полного собрания педагогических сочинений»[13]. Взяв за основу текст недошедшего до нас раннего издания (именно он разошёлся по Англии и Венгрии), сам автор внёс в него некоторые изменения по изданию И. Мохингера и сделал собственные незначительные исправления, результатом чего и явился текст в ODO. Однако такое суждение не кажется нам бесспорным: как представляется, дальнейшее изучение вопроса может пролить дополнительный свет на историю и взаимную связь этих изданий. Как упоминалось выше, популярность «Преддверия» Коменского вплоть до середины XIX века была весьма велика, известно более полутора сотен разноязычных изданий (латино-немецких, латино-венгерских и т.п.), исследование которых пока остаётся делом будущего.

* * *

Ниже публикуется латинский текст и русский перевод ранней (краткой) редакции учебника Я.А. Коменского «Преддверие» (Vestibulum). Как представляется, сам жанр сочинения (а перед нами — учебник для начальной школы) подсказывает, что оптимальным решением будет поместить латинский и русский тексты параллельно, чтобы, читая русский перевод, можно было перевести взгляд на латинский оригинал и оценить его своеобразную поэтичность, а в некоторых случаях также и специфическое словоупотребление: и то, и другое трудно адекватно передать в русском переводе[14]. Современники и потомки отмечали, что Коменский не был идеальным стилистом и нередко грешил варваризмами или же искусственно созданными им самим словами. Это тоже легче понять, имея перед собой оригинал. Латинский текст воспроизведён по названному выше критическому изданию: Comenii Opera Omnia... 1986, — для которого он был подготовлен Станиславом Соуседиком. Сам текст ранней (краткой) редакции «Преддверия» напечатан в этом издании на с. 305-322, критический аппарат — на с. 422-424 (в настоящей публикации разночтения и добавления не помещаются), статья Станислава Соуседика о «Преддверии» — на с. 509-513. В первом томе ODO ранняя (краткая) редакция Vestibulum занимает столбцы / страницы 301-317. При воспроизведении латинского текста я не счёл нужным сохранить диакритические знаки, которые использованы в амстердамском издании и перенесены оттуда в текст «Полного собрания сочинений». Они несут лишь избыточную информацию, никак не

---

[13] К 1657 году Коменский уже опубликовал позднюю (пространную) редакцию «Преддверия», которую он считал основной, отвергнув старую редакцию. Не совсем понятно, для чего ему в таком случае понадобилось создавать переделанную, контаминированную версию этой старой редакции. Разумнее было бы включить в собрание сочинений нечто уже готовое. Однако это лишь наше предположение.

[14] В этом мы следуем изданию Orbis pictus в переводе Ю.Н. Дрейзина, См.: Дрейзин (пер.) 1941.

влияя на смысл. Русский перевод выполнен И.В. Кувшинской и В.В. Рыбаковым. Предисловие Коменского к ранней (краткой) редакции ранее публиковалось в русском переводе: РЫБАКОВ (2017), с. 65-75. Насколько можно судить по указателю Н.Л. Глазковой, в XIX–XX вв. «Преддверие» Коменского в переводе на русский язык не издавалось[15]. О русском рукописном переводе XVIII века см. статью В.Г. Безрогова в настоящем издании (с. 29-59).

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники и их переводы, издания оригинальных текстов, справочная литература, указатели

ČERVENKA (ed.) 1959 — Johannis A. Comenii Janua linguarum reserata. Editio synoptica et critica quinque authenticos textus Latinos necnon Janualem Comenii textum Bohemicum continens. Praecedit commentatio de Comenii Janua linguarum reserata, ed. J. ČERVENKA (Praha, 1959).

Comenii Opera Omnia... 1986 — Johannis Amos Comenii Opera Omnia / Dílo Jana Amose Komenského. Sv. 15/I (Praha: Academia, 1986).

Comenii Opera Omnia... 2011 — Johannis Amos Comenii Opera Omnia / Dílo Jana Amose Komenského, Sv. 15/IV (Praha: Academia, 2011).

HORN (tr.) 1641 — Janua linguarum Reserata: ... unà cum Januae Latinitatis Vestibulo. Authore Cl. Viro J.A. Comenio. The Entry — Door of Languages Unlocked… together with a Portall to the Janua, formerly translated by Th. HORN: now reviewed and enlarged both in the Latin and English, by Joh. ROBOTHAM, the fifth edition (London: Printed by R. Young, and are sold by T. SLATER, at the Swan in Duck-Lane, 1641).

Januae… 1636 — Januae Lingvarum Reseratae Aureae Vestibulum, Quo primus ad Latinam aditus Tirunculis paratur: Cum versione interlineari Germanica, editum à Johan-Amoso Comenio. Nunc verò ipsius Autoris Consensu Revisum multisque in locis auctum. Cum Privilegiô Sac. Caes. Majest. et Sereniss. Elect. Saxon. Lipsiae, Sumptibus Gotofredi Grosii Bibliopolae. Per Johannem Albertum Mintzelium Typis excusum, Anno M.DC.XXXVI.

KVAČALA (ed.) 1897 — Korrespondence J.A. Komenského a vrstevníků jeho. Nová sbirka, ed. J. KVAČALA (Praha, 1897).

ГЛАЗКОВА (сост.) 1995 — ЯН АМОС КОМЕНСКИЙ, *Указатель русских переводов и критической литературы на русском языке, 1772–1992*, сост. Н.Л. ГЛАЗКОВА (М.: Рудомино, 1995).

ДРЕЙЗИН (пер.) 1941 — ЯН АМОС КОМЕНСКИЙ, Избранные педагогические сочинения, т. III: Мир чувственных вещей в картинках или изображение и наименование всех главнейших предметов в мире и действий в жизни, пер. с лат. яз. Ю.Н. ДРЕЙЗИНА под ред. и со вступит. ст. А.А. КРАСНОВСКОГО (М., 1941).

Исследования

КРАСНОВСКИЙ (1939) — КРАСНОВСКИЙ А.А., «“Материнская школа” Я.А. Коменского», в: ЯН АМОС КОМЕНСКИЙ, *Избранные педагогические сочинения*, т. II: От-

[15] См.: ГЛАЗКОВА (сост.) 1995.

дельные произведения, пер. с лат. В.Н. Ивановского, Д.Н. Королькова и Н.С. Терновского, под ред. с вводными статьями и примеч. А.А. Красновского (М., 1939).

Рыбаков (2017) — Рыбаков В.В., «Предисловие Яна Амоса Коменского к учебнику *Vestibulum* (“Преддверие”)», *Отечественная и зарубежная педагогика*, т. 1, 5/43 (2017).

Mištinová (2000) — Mištinová, A., “The *Janua lingvarum reserata* of Jan Amos Comenius and the *Ianua linguarum* of William Bathe”, *Acta Comeniana* 14/38 (2000).

Steiner (2007) — Steiner, M., “Janua lingvarum: Changes and Development of a Textbook”, *Acta Comeniana* 20–21/44–45 (2007).

Рыбаков Владимир Владимирович, старший научный сотрудник Центра истории педагогики и образования. Институт стратегии развития образования Российской академии образования.

Vladimir Rybakov

JOHN AMOS COMENIUS. ANTECHAMBER (*VESTIBULUM*) — A TEXTBOOK FOR PRIMARY SCHOOL

This is the first translation into Russian of shorter version of Johan Amos Comenius's textbook “Vestibulum”, which was planned as an introduction to the textbook “Janua Linguarum” (“The Door to Languages") and finally printed in the first volume of his collected works (Amsterdam, 1657–1658). A gradual demonstration of Latin grammar is given in the book on the basis of objects and phenomena of the surrounding world, which can be regarded as a brief encyclopedia containing the basic words and concepts needed in the first stage of Latin teaching.

Key words: Johan Amos Comenius, Latin, Antechamber.

Rybakov, Vladimir, senior researcher, Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education.

REFERENCES

Istochniki i ikh perevody, izdaniya original'nykh tekstov, spravochnaya literatura, ukazateli

Červenka (ed.) 1959 — Johannis A. Comenii Janua linguarum reserata. Editio synoptica et critica quinque authenticos textus Latinos necnon Janualem Comenii textum Bohemicum continens. Praecedit commentatio de Comenii Janua linguarum reserata, ed. J. Červenka (Praha, 1959).

Comenii Opera Omnia... 1986 — Johannis Amos Comenii Opera Omnia / Dílo Jana Amose Komenského. Sv. 15/I (Praha: Academia, 1986).

Comenii Opera Omnia... 2011 — Johannis Amos Comenii Opera Omnia / Dílo Jana Amose Komenského, Sv. 15/IV (Praha: Academia, 2011).

HORN (tr.) 1641 — Janua linguarum Reserata: ... unà cum Januae Latinitatis Vestibulo. Authore Cl. Viro J.A. Comenio. The Entry — Door of Languages Unlocked… together with a Portall to the Janua, formerly translated by Th. HORN: now reviewed and enlarged both in the Latin and English, by Joh. ROBOTHAM, the fifth edition (London: Printed by R. Young, and are sold by T. SLATER, at the Swan in Duck-Lane, 1641).

Januae… 1636 — Januae Lingvarum Reseratae Aureae Vestibulum, Quo primus ad Latinam aditus Tirunculis paratur: Cum versione interlineari Germanica, editum à Johan-Amoso Comenio. Nunc verò ipsius Autoris Consensu Revisum multisque in locis auctum. Cum Privilegiô Sac. Caes. Majest. et Sereniss. Elect. Saxon. Lipsiae, Sumptibus Gotofredi Grosii Bibliopolae. Per Johannem Albertum Mintzelium Typis excusum, Anno M.DC.XXXVI.

KVAČALA (ed.) 1897 — Korrespondence J.A. Komenského a vrstevníků jeho. Nová sbirka, ed. J. KVAČALA (Praha, 1897).

GLAZKOVA (sost.) 1995 — YAN AMOS KOMENSKII, *Ukazatel' russkikh perevodov i kriticheskoi literatury na russkom yazyke, 1772–1992*, sost. N.L. GLAZKOVA (M.: Rudomino, 1995).

DREIZIN (per.) 1941 — YAN AMOS KOMENSKII, Izbrannye pedagogicheskie sochineniya, t. III: Mir chuvstvennykh veshchei v kartinkakh ili izobrazhenie i naimenovanie vsekh glavneishikh predmetov v mire i deistvii v zhizni, per. s lat. yaz. Yu.N. DREIZINA pod red. i so vstupit. st. A.A. KRASNOVSKOGO (M., 1941).

Issledovaniya

KRASNOVSKII (1939) — KRASNOVSKII A.A., «“Materinskaya shkola” Ya.A. Komenskogo», v: YaN AMOS KOMENSKII, *Izbrannye pedagogicheskie sochineniya*, t. II: Otdel'nye proizvedeniya, per. s lat. V.N. IVANOVSKOGO, D.N. KOROL"KOVA i N.S. TERNOVSKOGO, pod red. s vvodnymi stat'yami i primech. A.A. KRASNOVSKOGO (M., 1939).

RYBAKOV (2017) — RYBAKOV V.V., «Predislovie Yana Amosa Komenskogo k uchebniku Vestibulum (“Preddverie”)», *Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika*, t. 1, 5/43 (2017).

MIŠTINOVÁ (2000) — MIŠTINOVÁ, A., “The *Janua lingvarum reserata* of Jan Amos Comenius and the *Ianua linguarum* of William Bathe”, *Acta Comeniana* 14/38 (2000).

STEINER (2007) — STEINER, M., “Janua lingvarum: Changes and Development of a Textbook”, *Acta Comeniana* 20–21/44–45 (2007).

JANUAE LINGVARUM
RESERATAE VESTIBULUM,

quo primus ad Latinam lingvam aditus tirunculis paratur

ПРЕДДВЕРИЕ
«ОТКРЫТОЙ ДВЕРИ
К ЯЗЫКАМ»,
в котором ученикам даётся
первоначальное введение
в латинский язык*

LECTORIBUS SALUTEM

Ut domus omnis januam, sic janua quaevis vestibulum suum habet: ubi ingresso licitum est subsistere, domus exteriora contemplari, per ostia atrium inspectare et dum a domesticis exceptus introducatur, praestolari. Non abs re igitur sit, quod nobis exstructae nuper *Lingvarum januae Vestibulum* nunc praestruere in mentem venit; cujus rei te, lector prudens, constituimus judicem.

АВТОР ПРИВЕТСТВУЕТ
[ЧИТАТЕЛЕЙ]

Как у всякого дома есть вход — так же перед всяким входом есть приставленное к нему крыльцо. Здесь, зайдя, полагается постоять, оглядеть наружную часть дома, посмотреть через прихожую на переднюю залу и подождать, пока хозяева не встретят тебя и не введут тебя внутрь. Засим будет небесполезно, если, как нам того захотелось, мы к построенному недавно «Входу» пристроим ныне «Крыльцо». А тебя, благоразумный читатель, мы назначаем оценщиком нашего замысла.

---

* Перевод выполнен при поддержке Отделения гуманитарных и общественных наук РФФИ, проект № 17–06–00075 (This translation is a result of the research project *Some pages of John Amos Comenius' scientific legacy out of reach in Russia: research strategies, texts, investigation*, which has been supported by the Russian Foundation for Basic Research [Department for Humanities and Social Sciences], project number: 17–06–00075).

2. Contestatus eram in Januae illius meae praefatione eam Latinitatis tironibus parari; atque sic etiam publice excepta est. Verumenimvero metuendum existimo, ne in tantam rerum et verborum sylvam tirones ex improviso immitti nimium sit. Tutius fuerit in vestibulo detineri generaliaque totius structurae (id est summos rerum et verborum cardines) prius monstrari, quam ad particularia lustranda intromittantur. Hoc consilio praesens opusculum conscriptum est, ut primis tironibus declinationes et conjugationes (saltem analogas) exercendi prima sit materia et ad Januam ipsam accessus.

2. В предисловии к самому моему «Входу» я написал, что он предназначен для детей, изучающих латинский язык; так он и был воспринят публикой. Тем не менее, как я полагаю, есть повод опасаться, как бы не оказалось это чрезмерным — без подготовки впускать учеников в столь густой лес из вещей и слов. Предусмотрительнее, наверное, побыть на крыльце и — прежде чем допускать учеников к рассмотрению отдельных частей — показать им сначала общие контуры всего здания (то есть главнейшие внутренние основы вещей и слов). С этой целью и написана настоящая книжка — дабы предоставить начинающим ученикам первоначальный материал для упражнения в склонении и спряжении (хотя бы по аналогии) и доступ к собственно «Двери».

3. Haesitabam equidem, annon foret satius colloquia aliquot puerilia pueris proponi ad facilius eis Latina familiaria reddenda: sed retinui JANUAE formam, ut praeparatio sit vere ad Januam, i. e. res proprie exprimendi artificium. In Latinitate enim discenda non primo enitendum est, ut Latine garrire pueri consvescant (quemadmodum adhuc praepostere factitatum fuit), sed ut proprio significatu intelligere discant unum quodque. *At majore sic attentione opus,* inquies. Esto: consvescant igitur cum attentione in libris versari. Et quid festinatione opus? Pueri sunt, lente ducendi: lente, inquam, sed prudenter. Dicam igitur, quid hic actum sit.

3. Я, вообще говоря, сомневался, не будет ли разумнее дать детям несколько детских диалогов, чтобы таким образом легче и проще ознакомить их с латинским языком. В итоге я сохранил форму «Двери», дабы подготовить учеников именно к ней, то есть к умению ясно и правильно рассуждать обо всех вещах. Ведь при изучении латинского языка следует вначале добиваться не того, чтобы ученики привыкли свободно говорить по-латыни (как это прежде неправильно делалось), а того, чтобы они научились понимать собственное значение каждого слова и суть обозначаемого им предмета. Ты скажешь: «Но ведь это требует большего напряжения внимания». Так и есть! Пусть же привыкают углубляться в книги со вниманием. Да и к чему торопиться? Они ещё дети, их нужно вести медленно — медленно, говорю я,

но обдуманным путем. Итак, я расскажу, каким образом это здесь достигнуто.

4. Selegi vocabula usitatiora supra mille et redegi in sententiolas brevissimas, plerasque duarum dictionum. In primo quidem capite *nomina cum adnominibus* sive (ut vocant) *substantiva cum adjectivis*; in secundo capite *nomina cum verbis*; in tertio particulas indeclinabiles, *adverbia, praepositiones et numeralia* digessi; *conjunctiones et interjectiones* usitatiores passim sparsae sunt. Reliqua de rebus, quae in schola, in domo, in urbe sunt et fiunt (quantum quidem eorum primo gustu propinari posse visum fuit) capitibus IV, V, VI locata sunt: tandemque de virtutibus praeceptiunculae quaedam capite VII.

4. Я отобрал немногим более тысячи наиболее употребительных слов и составил из них коротенькие фразы, по большей части из двух слов. В первой главе я собрал имена с признаками или же (как их называют) существительные с прилагательными; во второй главе — имена с глаголами; в третьей — несклоняемые части речи: наречия, предлоги и числительные; наиболее употребительные союзы и междометия рассыпаны то здесь, то там. Прочие слова, относящиеся к тому, что случается и происходит в школе, дома, в городе (в той мере, в какой представлялось возможным дать некоторые из них для первоначального ознакомления), помещены в главах IV, V, VI. Наконец в седьмой главе даны некоторые простейшие предписания касательно добродетелей.

5. Omnia vero usurpata sunt proprie, nihil tropice. Ordo vocum hic naturalis est (ut nomen praecedat, adnomen vel verbum sequatur): alicubi tamen in Germanicae lingvae gratiam (quo parallele vox voci respondeat) transpositio levis facta est. Ex. gr. *Discite Latinam lingvam*: pro *lingvam Latinam.* Substantiva enim natura sua praecedunt: sed Germanorum usu adjectiva. Latinis autem et Polonis, quia aeque commode sequuntur, ut praecedunt, dandum aliquid existimavi Germanorum consvetudini, quae mutari aegre patitur.

5. Все слова употреблены в прямом, а не в переносном смысле. Порядок слов здесь природный (так чтобы существительное шло вначале, а прилагательное или глагол следовали за ним). Однако кое-где в качестве уступки немецкому языку (чтобы каждое латинское слово шло параллельно с соответствующим немецким) произведены небольшие перестановки. Например: *Discite Latinam lingvam* вместо *lingvam Latinam*. Ведь существительные по своей природе идут вначале, но в немецком языке, наоборот, вначале идут прилагательные. Поскольку в латинском и польском вполне допустимы оба порядка, а немецкий плохо позволяет его менять, я ре-

шил, что в этом следует уступить правилам немецкого и поставить прилагательное впереди.

6. Sed et hoc: Ellipses Latinas vitavi, ne pueris offendiculo sint. Ex. gr. *im Fruhling*: *in vere* posui, quamvis praepositio Latina jucundius dissimuletur. Sic *ut ne ruat* pro *ne ruat*. Putavi enim omni ratione infirmitati serviendum et cum balbutientibus eousque balbutiendum. Nec aliter decuit. Quidquid enim incipit, informe est omni in re: cur hic aliter velimus?

6. Также и следующее: я избегал свойственного латинскому языку эллипсиса, чтобы он не сбивал с толку учеников. В частности, я употребил *in vere* (с предлогом), соответствующее немецкому *im Fruhling* («весной»), несмотря на то, что в латинском языке это будет лучше звучать без предлога. Таким же образом вместо *ne ruat* я употребил *ut ne ruat* («чтобы оно не обрушилось»). Ведь я счёл правильным всеми путями приспосабливаться к скудости познаний учеников и, пока они еще запинаются, запинаться вместе с ними. Так и правильно. Ибо всякая вещь при начале своем — неоформившаяся. С чего бы и здесь было иначе?

7. Jam de Vestibuli hujus *usu* monendum aliquid.

7. Теперь надобно дать некоторые указания, как использовать настоящее «Преддверие».

I Poterunt inde primi Latinitatis tirones prompte legere et legitime pronunciare doceri praelecto nimirum semel et iterum per certa demensa toto libello.

I. Разумеется, многократно перечитывая за определённые промежутки времени всю книгу, дети, которые впервые приступают к латыни, научатся из неё хорошо читать и правильно произносить слова.

II Et ut vocum significationes paulatim innotescant, praemittant semper vernaculam lectionem. Ex. gr. *kompt her kinder*: *venite pueri* etc. Ita enim duplo facilius Latina haerebunt, si vernaculis subjungantur ubique.

II. А чтобы они мало-помалу усваивали значения слов, сначала они должны всякий раз произносить то же и на родном языке. Например: *kompt her kinder* — *venite pueri* («идите сюда, дети») и т.п. Ведь если латинские слова всегда будут сопровождаться словами родного языка, то они выучат их вдвое быстрее.

III Percurso ita bis libello accedatur ad memoriae exercitationem. Addiscant proinde singulis horis binas vel

III. После того как таким образом книгу пройдут дважды, нужно приступать к упражнению памяти.

ternas sententiolas et sub horae finem memoria reddant.

Пусть теперь ученики заучивают на каждом уроке две или три коротенькие фразы, а в конце занятия произносят их по памяти.

8. Adjungatur vero simul declinandi exercitium: cujus materiam caput primum suppeditabit, modo observetur modus facilis: nempe ut

8. Одновременно с этим следует делать упражнения на склонение. Материал для этого предоставляет первая глава, но следует соблюдать простую последовательность, а именно, чтобы

1) Primo substantivum solum sumatur.

1) сначала брать только существительное.

2) Cum adjectivo simul declinetur, ac primo quidem declinationis ejusdem, ab initio primae (ut *Latina lingva pulchra, terra infima, nebula propinqua, area lata etc.),* deinde secundae (*Deus aeternus, mundus temporarius, coelum supremum etc.),* tum tertiae (*homo mortalis, pondus grave etc.)*: sequentur postmodum declinationes mixtae (*lingva elegans, casa humilis, vallis profunda, turris excelsa, medium facile, tempus opportunum, spiritus invisibilis, fructus maturus, res necessaria etc.),* quae a principio dissimulandae sunt.

2) Пусть существительное склоняют вместе с прилагательным, и сначала с прилагательным того же склонения — первого (например, *Latina lingva pulchra*, *terra infima*, *nebula propinqua*, *area lata* и т.п.), затем второго (*Deus aeternus*, *mundus temporarius*, *coelum supremum* и т.п.), потом третьего (*homo mortalis*, *pondus grave* и т.п.). После этого пусть идёт смешение разных склонений (*lingva elegans*, *casa humilis*, *vallis profunda*, *turris excelsa*, *medium facile*, *tempus opportunum*, *spiritus invisibilis*, *fructus maturus*, *res necessaria* и т.п.), но в начале обучения об этом рассказывать не нужно.

3) Declinent autem non memoriter mandando, sed usu. Cui fini terminationes, in quas declinationum casus exeunt, in tabella subjunximus; quae grammaticae vicem interim abunde supplebit.

3) И пусть они склоняют не по памяти, а по смыслу употребления. Для этого мы поместили таблицу с окончаниями падежей. Покамест она с лихвой заменит грамматику.

4) Ut autem, quid hic fiat, melius intelligant, non casus nominentur (*nominativus, genitivus etc.*), sed praemittantur quaestiunculae. 1) Quid est hoc? Resp. *Lingva Latina*. 2) Cujus lingvae vox est *Venite*? Resp. *Lingvae Latinae.* 3) Cui rei dabis tempus? Resp. *Lingvae Latinae.* 4) Quid discis? Resp. *Lingvam latinam.*

4) А для того чтобы ученики лучше поняли, что такое склонение, нужно перед формами слов давать не названия падежей (именительный, родительный и т.п.), а простые вопросы. 1) Что это? — Латинский язык. 2) *Venite* — слово какого языка? — Латинского языка. 3) Чему ты сейчас учишься? — Латинскому

5) Voca eam! Resp. *O lingva latina*! 6) Qua lingva cupis loqui? Resp. *Lingva Latina*.

языку. 4) Что ты изучаешь? — Латинский язык. 5) Позови его! — О, латинский язык! 6) На каком языке ты хочешь говорить? — На латинском языке.

5) Haec, inquam, sic a principio (casus enim nominare usu eorum nunc ita facilius percepto e grammatica post discent). Generalior autem formula, quae omnibus nominibus declinandis serviat in utroque numero et citra quaestiones talis sit:

5) Итак, вначале нужно учить так — а названия падежей они запомнят впоследствии, из грамматики, уже сейчас простейшим путём поняв смысл их употребления. Общая же схема, которая подходит к склонению всех имён в обоих числах (и без использования вопросов), такова:

1. Ecce, *tabula nigra*!
2. Pars *tabulae nigrae.*
3. Addo partem *tabulae nigrae.*
4. Video *tabulam nigram.*
5. O tu *tabula nigra*!
6. Video aliquid *in tabula nigra*.

1. Вот грифельная доска.
2. Часть грифельной доски.
3. Я прибавляю часть к грифельной доске.
4. Я вижу грифельную доску.
5. О ты, грифельная доска!
6. Я вижу нечто на грифельной доске.

Pluraliter

1. Ecce, duae *tabulae nigrae*!
2. Pars duarum *tabularum nigrarum.*
3. Addam aliquid duabus *tabulis nigris.*
4. Video duas *tabulas nigras*.
5. O duae *tabulae nigrae*!
6. Video aliquid in duabus *tabulis nigris*.

NB. Bonum autem erit non solum ita voce viva declinari (tabellas declinationum inspiciendo) singula, sed et scribi.

6) Mandatis ergo memoriae prima hora sententiolis aliquot, sequenti mox in libellos ad id paratos, scribant exercitia sua; nempe eorundem, quae didicerunt, eo, quo dictum est, modo

Во множественном числе:

1. Вот две грифельные доски.
2. Часть двух грифельных досок.
3. Я прибавляю нечто к двум грифельным доскам.
4. Я вижу две грифельные доски.
5. О, две грифельные доски!
6. Я вижу нечто на двух грифельных досках.

NB. И полезно будет не только склонять таким образом вслух (глядя в таблицу склонения) каждое слово, но и делать это письменно.

6) Итак, выучив наизусть на первом уроке несколько коротеньких фраз, на следующем пусть они сразу же пишут свои упражнения в подготовленных для этого тетрадях.

declinationes: quod futurorum styli exercitiorum praeludium erit.

То есть пусть склоняют те словосочетания, которые выучили, тем способом, о котором я сказал, — это будет предварением к будущим письменным упражнениям.

9. Eodem modo (in cap. II et sequentibus) exerceantur verborum conjugationes; quarum tabella quoque adjiciatur ad Vestibuli calcem, ne alio grammaticae compendio interim sit opus. Sed conjugationum duntaxat primae formae terminationes ponuntur: sufficit enim has tirones primos didicisse, quos studio celare debemus, si quid inspectu primo difficultatem minari possit. Atque eadem intentione supina quoque et gerundia, imo et infinitivos praeteriti et futuri temporis dissimulavimus: quia a vernacula consvetudine recedunt. Illis addiscendis sat erit temporis, occasio vero longe opportunior, cum Januam fuerint ingressi.

9. Таким же образом (проходя вторую и последующие главы) пусть они упражняются в спряжении глаголов, таблицы изменения которых также следует поместить в конце «Преддверия», чтобы покамест не было нужды в другой краткой грамматике. Однако пока ещё надо использовать лишь окончания глаголов первого типа. И будет достаточно того, чтобы маленькие дети выучили только их: мы должны скрывать от учеников сложное — то, что на первый взгляд может показаться им пугающе трудным. По той же причине мы опустили супины, герундии, а тем более инфинитивы прошедшего и будущего времени, которые не имеют аналогий в их родном языке. Чтобы выучить их, будет довольно времени и гораздо более подходящий случай, когда они войдут в «Дверь».

10. Ita sensim (et quasi aliud agendo) *nominum, adnominum, verborum, adverbiorum, praepositionum et conjunctionum* discrimina flexionumque differentiae generales innotescent, particularibus ad grammaticam reservatis.

10. Так, потихоньку и словно бы под видом других занятий им станет ясна разница между именами, признаками, глаголами, наречиями, предлогами и союзами, а также общие различия между окончаниями склонений и спряжений — более мелкие различия останутся уже для грамматики.

11. Absolutum hoc modo Vestibulum percurrant denuo, vel integras jam pagellas aut folia recitando, ut ad ungvem teneant: et tum demum secure ad JANUAM admitti poterunt.

11. Изучив таким способом «Преддверие», пусть ученики повторят его ещё раз, зачитывая вслух уже целые страницы и листы, чтобы знать их назубок, а после этого они наконец спокойно могут быть допущены ко «Входу».

12. Faxit autem Deus, ne a Coeli Janua, Christo, aberremus, quicunque Coelo natos Dei filiolos erudiendos suscipimus. Quod potissimum agite, o scholarum moderatores, per Vestram et Vobis commissorum salutem obtestor. Valete! Dabam 4. Januarii anni 1633.

12. Да поможет нам Бог, дабы тем, кому вверено обучение чад Божьих, на небе рождённых, не отступить от Христа, который есть Дверь Небес. Наставляйте же их прежде всего прочего, заклинаю вас, о правители школьных дел, ради спасения вашего и тех, кто вам препоручен. Прощайте. Дано 4 января 1633 года.

JANUAE LATINITATIS VESTIBULUM

ПРЕДДВЕРИЕ К ЛАТИНСКОМУ ЯЗЫКУ

PRAELOQUIUM

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

1 Venite pueri, discite Latinam linguam, pulchram et elegantem.

1. Идите сюда, дети, учите латинский язык, прекрасный и стройный.

2 Comprehendite eam pro vestro captu.

2. Познайте его по вашим способностям.

3 Et varias res, sapientiae semina.

3. И многие вещи, семена премудрости.

4 Deus vos juvabit, praeceptores amabunt, alii laudabunt, ipsi gaudebitis.

4. Бог вам будет помогать, наставники — любить, прочие — хвалить, сами же вы — радоваться.

5 Si principium difficile, medium erit facile, finis jucundus.

5. И если начало — трудное, то середина будет простая, а конец — приятным.

Caput I

DE ACCIDENTIBUS RERUM

Глава I

О ПРИЗНАКАХ

6 Deus est aeternus, mundus temporarius.

6. Бог — вечный, а мир — преходящий.

7 Angelus immortalis, homo mortalis.

7. Ангел — бессмертный, а человек — смертный.

8 Corpus visibile, spiritus invisibilis, anima itidem.

8. Тело — видимо, а дух невидим, равно как и душа.

9 Coelum est supremum, aer medius, terra infima.

9. Небо — сверху, воздух — посередине, а земля — внизу.

10 Nubes est remota, nebula propinqua.

10. Туча — далеко, а туман — близко.

11 Locus est magnus aut parvus, tempus longum aut breve.

11. Пространство бывает большое или малое, время — долгое или короткое.

12 Area lata vel angusta, domus ampla vel arcta.

12. Двор бывает широкий или узкий, дом — просторный или тесный.

13 Montes sunt alti, valles profundae, colles elevati.

13. Горы бывают высокие, долины — глубокие, а холмы — возвышающиеся.

14 Casa est humilis, turris excelsa, abies procera, fluvius brevis aut profundus.

14. Хижина — низкая, башня — высокая, ель — рослая, река бывает мелкая или глубокая.

15 Filum est tenue (subtile), funis crassus.

15. Нить — тонкая (непрочная), а канат — толстый.

16 Arundo est cava, lignum solidum.

16. Тростина — полая, а полено — сплошное.

17 Foramen est vacuum (inane), caminus plenus fumi.

17. Отверстие — пустое (порожнее), а печь — полная дыма.

18 Linea est recta vel curva.

18. Линия бывает прямая или кривая.

19 Superficies aspera vel laevis.

19. Поверхность бывает шероховатая или гладкая.

20 Pondus grave aut leve.

20. Груз бывает тяжёлый или лёгкий.

21 Numerus par aut impar.

21. Число бывает чётное или нечётное.

22 Globus est rotundus, columna teres, mensa quadrata, X habet crucis formam.

22. Шар — круглый, колонна — продолговатая, стол — квадратный, а буква «икс» имеет форму креста.

23 Pavo est formosus, simia deformis.

23. Павлин — красивый, а обезьяна — некрасивая.

COLORES

ЦВЕТА

24 Color est multiplex: creta alba, tabula nigra, cinnabaris rubra.

24. Цвета многочисленны: мел — белый, грифельная доска — чёрная, киноварь — красная.

25 Sulfur est luteum, gramen viride, firmamentum caeruleum, psittacus versicolor.

25. Сера — жёлтая, трава — зелёная, небосвод — синий, а попугай — пестрый.

26 Vitrum est pellucidum, asser opacus.

26. Стекло — прозрачное, а доска — непрозрачная.

27 Aqua turbida vel clara.

27. Вода бывает мутная или чистая.

SAPORES

28 Mel est dulce (sicut et saccharum), fel amarum, acetum acidum.

29 Sal salsum, piper acre, immaturum pomum acerbum vel austerum.

ВКУСЫ

28. Мёд — сладкий (как и сахар), жёлчь — горькая, а уксус — кислый.

29. Соль — солёная, перец — острый, незрелый плод — горький или терпкий.

ODOR

30 Odor est svavis, foetor teter.

ЗАПАХ

30. Запах бывает приятным, а зловоние — отвратительным.

ALIAE QUALITATES

31 Lutum est humidum, pulvis siccus.

32 Ossa dura, caro mollis, glacies lubrica.

33 Pruna est calida et candens: carbo frigidus et ater.

34 Nos incedimus vestiti, Indi et Aethiopes quidam nudi.

35 Unicornis est animal ferum, vacca mansvetum (cicur), leo saevum, ovis mite.

36 Conviva est hilaris, locus amoenus.

37 Amicitia jucunda, nuncium laetum.

38 Omnia illa grata et accepta.

39 Locus est commodus vel incommodus.

40 Tempus opportunum vel importunum.

ДРУГИЕ КАЧЕСТВА

31. Грязь — влажная, а пыль — сухая.

32. Кости — твёрдые, а плоть — мягкая. Лёд — скользкий.

33. Печной жар — раскалённый и пылающий, а древесный уголь — холодный и блестящий.

34. Мы ходим одетыми, а индийцы и некоторые эфиопы — обнажёнными.

35. Единорог — животное дикое, а корова — домашнее (приручённое). Лев — свирепый, а овца — кроткая.

36. Пирующий бывает весёлым, местность — благодатной.

37. Дружба — отрадной, известие — радостным.

38. Всё это [были] желанные и приятные вещи.

39. Место бывает соответствующее или несоответствующее.

40. Время — подходящее или неподходящее.

41 Instrumentum aptum vel ineptum.

42 Res est necessaria vel supervacanea.

43 Opinio vera vel falsa.

44 Rei usus utilis aut noxius.

45 Res rei similis aut dissimilis.

46 Sylva est densa vel rara.

47 Ager foecundus aut sterilis.

48 Motus est celer aut tardus.

49 Cursor alacer aut piger.

50 Operarius gnavus aut ignavus.

51 Securis est acuta vel stupida (hebes).

52 Cibus crudus vel coctus.

53 Sermo jocosus vel serius.

54 Historia certa aut dubia.

55 Testimonium verum aut falsum.

41. Инструмент — пригодный или непригодный.

42. Вещь — необходимая в употреблении или ненужная.

43. Суждение может быть истинное или ложное.

44. Употребление вещи — полезное или вредное.

45. Вещь может быть похожей или же непохожей на другую.

46. Лес — густой или редкий.

47. Поле — плодородное или бесплодное.

48. Движение — быстрое или медленное.

49. Гонец — скорый или медлительный.

50. Работник — прилежный или ленивый.

51. Топор — острый или тупой (затупившийся).

52. Пища бывает сырая или варёная.

53. Речь — шутливая или серьёзная.

54. Рассказ — достоверный или неточный.

55. Свидетельство — истинное или ложное.

COMPARATIVA

СТЕПЕНИ СРАВНЕНИЯ

56 Primus est doctus: secundus doctior: tertius *doctissimus*.

56. Первый — учёный, второй учёнее, третий — учёнейший.

Anomala comparatio

Неправильные степени сравнения

57 Taurus est *magnus*: camelus *major*: elephas maximus.

57. Бык — большой, верблюд — больше, слон — самый большой.

58 Passer est *parvus*: parus *minor*: trochilus *minimus*.

58. Воробей — маленький, синица — меньше, пеночка — самая маленькая.

59 Cerevisia est *bona*: mulsum *melius*: vinum *optimum*.

59. Пиво — вещь хорошая, пьяный мёд — лучше, вино — самое лучшее.

60 Lacerta est *mala*, vipera *pejor,* aspis *pessima*.

60. Ящерица — плохая, гадюка — хуже, аспид — самый плохой.

DENOMINATIVA

ОТЫМЁННЫЕ ПРИЛАГАТЕЛЬНЫЕ

61 Ducatus est aureus, talerus argenteus, cantharus stanneus, malleus ferreus, lychnuchus orichalceus.

62 Scamnum est ligneum, murus lapideus.

61. Дукат — золотой, талер — серебряный, чаша — оловянная, молот — железный, подсвечник — медный.

62. Скамья — деревянная, а крепостная стена — каменная.

Caput II

DE RERUM ACTIONIBUS ET PASSIONIBUS

Глава II

О ДЕЙСТВИЯХ И СОСТОЯНИЯХ

63 Creatoris in honorem faciunt omnes creaturae suum officium.

63. Всякая тварь исполняет то, что ей предназначено, во славу Творца.

COELESTIUM ACTIONES

ДЕЙСТВИЯ НЕБЕСНЫХ СИЛ

64 Angeli celebrant eum.

65 Sol lucet. Luna splendet, stellae micant.

66 Mane incipit dies, vesperi nox.

64. Ангелы восхваляют Его.

65. Солнце сияет. Луна светит, звёзды блестят.

66. Утром начинается день, вечером — ночь.

ELEMENTORUM

…СТИХИЙ

67 Elementa alunt nos.

68 Ignis ardet, flamma flagrat.

69 Scintilla gliscit in cinere.

70 Tonitru tonat, fulgur fulgurat, ventus flat.

71 Pluvia pluit, nix ningit.

72 Aqua in plano fluit, ex vase manat, e fonte salit, e puteo hauritur.

73 Gutta stillat: ex vapore fit ros et pruina.

67. Стихии нас питают.

68. Огонь горит, пламя пылает.

69. Искра разгорается в пепле.

70. Гром гремит, молния сверкает, ветер веет.

71. Дождь льёт, снег падает.

72. Вода на равнине течёт, из сосуда льётся, из источника бьёт, из колодца её черпают.

73. Капля капает, из пара образуется роса и иней.

PLANTARUM

74 Herba crescit, folium viret, flos floret.

75 Fructus maturescit: quem ut carpas, flecte ramum.

76 Sive sint poma, sive pyra, pruna, cerasa, mespila etc.

77 Nux continet nucleum.

78 Cepa et allium olent graviter: rosa svaviter: canna inodora est.

79 Urtica urit, carduus pungit.

…РАСТЕНИЙ

74. Трава растёт, лист зеленеет, цветок цветёт.

75. Плод спеет: чтобы сорвать его, нагни ветвь.

76. Яблоки ли это, груши ли, сливы, вишни, мушмула и проч.

77. Орех заключает в себе ядро.

78. Лук и чеснок пахнут резко, роза — сладко, а камыш не имеет запаха.

79. Крапива жжётся, чертополох колется.

ANIMALIUM

80 Lapis jacet, stirps stat, animal se movet.

81 Aves volant alis et pennis: pisces natant pinnis.

82 Quadrupes graditur, serpens serpit, vermis repit, cervus currit.

83 Equus hinnit, bos mugit, agnus balat.

84 Porcus (sus) grunnit, ursus murmurat, lupus ululat.

85 Canis latrat, aries arietat, bestia laniat.

86 Aper spumat, lepus fugit, vulpes mutat pilos.

87 Catus (felis) capit mures.

88 Gallina parit ova: anser saginatur avena.

89 Tineae rodunt libros, blattae vestes.

90 Pediculi mordent cutem: ut et pulices, culices, cimices.

91 Formica est laboriosa, aranea artificiosa, apes pungunt aculeo.

…ЖИВОТНЫХ

80. Камень лежит, растение стоит, животное само себя движет.

81. Птицы летают на крыльях с перьями; рыбы плавают при помощи плавников.

82. Четвероногие ходят, змея пресмыкается, червь ползает, олень бегает.

83. Конь ржёт, бык мычит, ягнёнок блеет.

84. Поросёнок (свинья) хрюкает, медведь рычит, волк воет.

85. Пёс лает, баран бодается, хищный зверь терзает.

86. Вепрь брызжет слюной, заяц бежит, лиса линяет.

87. Кот (кошка) ловит мышей.

88. Курица несёт яйца; гуся откармливают овсом.

89. Червь грызёт книги, моль — одежду.

90. Вши кусают кожу, — а также блохи, комары, клопы.

91. Муравей трудолюбив, паук искусен, пчёлы жалят жалом.

92 Quidquid vivit, viget.

92. Всё, что живёт, имеет жизненные силы.

HOMINIS

…ЧЕЛОВЕКА

93 Nos agimus varia corpore et animo.

93. Мы производим различные действия телом и духом.

94 Caput repletur cerebro tegiturque capillis: excepto vultu.

94. Голова наполнена мозгом и, за исключением лица, покрыта волосами.

95 (Quandoque tamen calvum est.)

95. (Однако иногда она бывает лысая).

96 Nullum membrum frustra datum est.

96. Ни одна часть тела не дана напрасно.

97 Nam oculis cernimus: per nasum excernimus. (Frons habet rugas.)

97. Ибо глазами мы смотрим; носом сморкаемся. (На лбу — морщины).

98 Aures audiunt, nares olfaciunt.

98. Уши слышат, ноздри обоняют.

99 Lingva gustat, quomodo res sapiat.

99. Язык пробует, каковы вещи на вкус.

100 Dentibus mandimus: stomachus concoquit: intestina egerunt.

100. Зубами мы жуём; желудок переваривает, кишки извергают.

101 Hepar conficit sangvinem et dimittit per venas.

101. Печень перерабатывает кровь и пускает её далее по венам.

102 Cor palpitat, pulmo respirat.

102. Сердце бьётся, лёгкие дышат.

103 Labia sunt circa os: barba ornat mentum. (Foeminae sunt imberbes.)

103. Губы — вокруг рта, борода обрамляет подбородок. (Женщины же — безбородые).

104 In collo est guttur.

104. Горло — внутри шеи.

105 Humeris ac dorso bajulamus.

105. Мы носим вещи на плечах и на спине.

106 Brachiis amplectimur: manibus laboramus.

106. Предплечьями мы обнимаем, а кистями рук работаем.

107 Sinistra tenet: dextra peragit opus.

107. Левая рука держит, а правая выполняет работу.

108 Palma palpamus: pugno percutimus: vola prehendimus.

108. Ладонью мы щупаем; кулаком ударяем; пятернёй — хватаем.

109 Digitis et pollice constringimus et nectimus nodos.

109. Пальцами и большим пальцем мы вяжем и завязываем узлы.

110 Ungvibus scabimus et scalpimus.

110. Ногтями мы скребём и царапаем.

111 Sub pectore venter est: infra axillas latera, sub his costae.

111. Ниже груди находится живот; ниже подмышек — бока, под ними — рёбра.

112 Tergum habet superne scapulas, inferne lumbos.

112. На спине — вверху лопатки, а внизу — поясница.

113 Natibus sedemus, genua flectimus, pedibus ambulamus.

113. На ягодицах мы сидим, колени преклоняем, стопами ступаем.

MENTIS

…РАЗУМА

114 Mens cogitat semper aliquid: etiam in somno somniat (unde sunt somnia).

114. Разум постоянно о чём-то размышляет, также сновидит во сне (отсюда и сновидения).

115 Intellectus intelligit: ratio ratiocinatur.

115. Ум понимает, рассудок рассуждает.

116 Memoria meminit: et si quid oblita, recordatur.

116. Память помнит и, если нечто забыла, — вспоминает.

117 Voluntas vult (cupit) bonum, declinat malum: sed saepe fallitur.

117. Воля желает (жаждет) добра; отвергает зло, но часто обманывается.

118 Gaudet et tristatur.

118. Радуется и грустит.

119 Securus nihil curat: tutus nihil timet.

119. Безмятежный ни о чём не заботится; безопасный ничего не боится.

120 Vegetus laborat: fessus quiescit.

120. Бодрый работает, усталый отдыхает.

121 Vigilia enim (atque cura) fatigat: sopor recreat.

121. Ведь бодрствование и заботы утомляют, а сон — освежает.

122 Cum septem horas dormivisti et evigilas, vigila, surge, excita alios!

122. Когда проспал семь часов и пробуждаешься, проснись, вставай, буди других!

MORBIDORUM

…БОЛЬНЫХ

123 Jejunus appetit alimentum: satur fastidit escas: delicatus deligit.

123. Голодный мечтает о пище, а сытого от еды тошнит. Разборчивый выбирает, что ему есть.

124 Sanus bene valet, aegrotus aegrotat.

124. Здоровый чувствует себя хорошо, больной — болеет.

125 Cui dolet, is queritur.

125. У кого что-то болит, тот жалуется.

126 Morbi sine dolore sunt periculosi et plerumque lethales.

126. Болезни без боли опасны и по большей части смертельны.

127 Febris redit per vices: apoplexia et venenum enecant cito.

127. Лихорадка возвращается через определённые промежутки времени; удар и яд убивают быстро.

128 Scabies facit pruritum: ulcus scatet tabo: recens vulnus sanatur.

128. Чесотка вызывает зуд; нарыв изобилует гноем; свежая рана заживает.

129 Quicquid putret, sordet: ut fimus et cadaver.

129. Всё, что гниёт, — разлагается, например: навоз и труп.

130 Robustus potest multum ferre: tener parum sufferre.

130. Крепкий может перенести многое; слабый — вынести лишь малое.

131 Coecus non videt, surdus non audit, mutus non loquitur.

131. Слепой не видит, глухой не слышит, немой не говорит.

132 Tactu caret nemo, nisi paralyticus.

132. Никто не лишён осязания — только паралитик.

133 Claudus claudicat: mutilo deest aliquid.

133. Хромой хромает; у калеки чего-нибудь недостаёт.

OPIFICUM

…РЕМЕСЛЕННИКОВ

134 Agricola arat aratro.

134. Земледелец пашет плугом.

135 In vere seminat, in aestate metit.

135. Весной сеет, летом жнёт.

136 In autumno vindemiat, hieme triturat in horreo.

136. Осенью собирает виноград, зимой молотит на гумне.

137 Hortulanus plantat hortum: circummunitque sepe.

137. Садовник растит сад и ограждает его изгородью.

138 Molitor molit frumentum in mola.

138. Мельник мелет зерно на мельнице.

139 Pistor e farina depsit massam: postea pinsit in furno panem et placentas.

139. Пекарь из муки месит тесто; затем печёт в печи хлеб и пироги.

140 Pastor pascit gregem in pascuo: secat foenum falce in prato: format e lacte caseos.

140. Пастух пасёт стадо на пастбище; косит косой сено на лугу; готовит из молока сыр.

141 Lanio mactat pecudes.

141. Мясник забивает скот.

142 Venator venatur feras.

142. Охотник охотится на зверей.

143 Auceps capit volucres.

143. Птицелов ловит пернатых.

144 Piscator piscatur reti in piscina.

144. Рыбак ловит рыбу сетью в пруду.

145 Coquus cibos super foco parat.

145. Повар готовит пищу на плите.

146 Nam elixat opsonia jure in olla.

146. Так, он варит в горшке суп из рыбы и овощей.

147 Assat in verubus capones et anates.

147. Жарит на вертелах каплунов и уток.

148 Frigit in butyro ova.

149 Alia torret in craticula.

150 Condímus fercula aromatibus: potum autem cóndimus in cellis.

151 Ex uvis fit vinum: cerevisia promitur e dolio in lagenas.

152 Auriga jungit equos et ungit rotas et proficiscitur subito.

153 Aliquando haeret in coeno, quum vehit onera curru aut traha.

154 Nauta navigat navi: nauclerus gubernat, remiges remigant.

155 Per fluvios vadamus: aut utimur scaphis.

156 Aut struimus pontes et ponticulos.

157 Viator it per semitam et cavet, ne erret aut cadat in foveam.

158 Cedit retro, ubi porro nequit pergere.

159 Mercator tractat merces, metuit damnum, quaerit lucrum.

160 Moneta gestatur in crumena (marsupio). Quoniam pecunia solvimus, quae debemus (debita).

161 Emimusque et vendimus care aut vili (magno aut vili pretio).

162 Nummi, grossi, floreni sunt diversi: quisque suo valore.

163 Netrix ad colum net e lino.

164 Textor texit linteum (telam): pannifex e lana pannos.

148. Поджаривает яйца на сливочном масле.

149. Прочее жарит на решётке.

150. Мы приправляем кушанья пряностями; напитки храним в кладовых.

151. Из винограда изготавливают вино; пиво наливают из бочонка в бутыли.

152. Возница запрягает лошадей, смазывает колёса и поспешно отправляется в путь.

153. Временами застревает в грязи, когда везёт груз на повозке или на санях.

154. Моряк плавает на корабле; кормчий правит, гребцы гребут.

155. Реки мы переходим вброд или же пользуемся лодками.

156. Или строим мосты и мостики.

157. Путник идёт по тропинке и старается не заблудиться и не упасть в яму.

158. Если он не может двигаться дальше, то возвращается обратно.

159. Купец занимается товарами, страшится убытка, ищет выгоды.

160. Монеты носят в кошельке (мошне). Ведь мы выплачиваем те деньги, которые должны (долги).

161. Мы покупаем и продаём дорого или дёшево (за большую или же малую цену).

162. Талеры, гроши, флорины — различны: у каждой монеты своя стоимость.

163. Пряха у прялки прядёт изо льна.

164. Ткач ткёт льняное полотно (ткань); суконщик — сукно из шерсти.

165 Sartor conficit vestes acu mensuratque ulna manicas.

166 Sutor suit calceos et ocreas ex corio: pellio e pellibus pellicea.

167 Restio torquet restes atque laqueos e stupa.

168 Figulus fingit fidelias ex argilla.

169 Scriniarius glutine scrinia glutinat.

170 Faber super incude cudit ferrum.

171 Aurifaber ex auro et argento (non ex aere aut cupro) facit annulos.

172 Lignator serra secat et securi atque cuneo findit ligna.

173 Lignarius faber asciat ascia utiturque dolabra et terebra.

174 Murarius ponit fundamentum aedificii: erigit parietes et columnas: operit tecto.

175 Aedificium debile, ut ne ruat, fulcitur fulcris.

165. Портной изготовляет одежду с помощью иглы и отмеривает линейкой длину рукавов.

166. Сапожник шьёт ботинки и сапоги из кожи; скорняк — шубы из меха.

167. Канатчик плетёт верёвки и сети из пеньки.

168. Горшечник лепит горшки из глины.

169. Сундучник клеит сундуки с помощью клея.

170. Кузнец куёт железо на наковальне.

171. Золотых дел мастер из золота и серебра (но не из бронзы или меди) делает кольца.

172. Дровосек пилит пилой и колет дрова при помощи топора и клина.

173. Столяр обтёсывает доску топором, он также пользуется рубанком и сверлом.

174. Каменщик кладёт фундамент здания. Он возводит стены и колонны, кроет крышу.

175. Непрочное здание укрепляют подпорками, чтобы оно не обрушилось.

VERBA IMPERSONALIA

176 Si tibi aliquid boni libet, licet.

177 Si te piget laboris, pudeat te.

178 Decet te poenitere peccati atque discordiae.

179 Adolescentem decet silentium, non vero pertinacia.

180 Si te sessionis taedet, oportet spatiari.

БЕЗЛИЧНЫЕ ГЛАГОЛЫ

176. Если тебе хочется сделать что-то доброе, то это позволительно.

177. Если тебе не нравится работать, то пусть тебе будет стыдно.

178. Тебе следует раскаяться в грехе и раздоре.

179. Юношам прилично молчание, а не упрямство.

180. Если тебе неприятно сидеть, следует пройтись.

Caput III

DE RERUM CIRCUMSTANTIIS

ADVERBIA

181 Quis vocat me? Ego.

182 *Tune* es? quis est igitur illic? Paulus.

183 *Agedum* exspectemus, donec veniat!

184 Bene: adventus tuus nobis gratus est. Salve!

185 Ago gratias.

186 *Ut* vales adhuc? Sic mediocriter.

187 *Ubi* fuisti? Unde redis? Ex oppido: ex vicinia.

188 *Qua* ivisti? Per porticum.

189 *Quorsum* vis? Domum.

190 *Et quo* inde? Nusquam.

191 *Quando* in horto fuisti? *Heri, hodie, modo, nuper, dudum.*

192 *Quoties*? Semel.

193 *Quando* me vises (invises)? *Mox, cras, perendie, aliquando.*

194 Scisne memoria lectionem? Sic satis. Ego *minime* (neutiquam).

195 Quae est causa? num es oblitus? *Fere.*

196 Cur non repetis? Mihi *nunc* non vacat.

197 *Quare?* Missus sum in villam, ad bibliopolam etc.

198 *Profecto?* Ibo una. Nequaquam.

199 *Quamobrem?* Repetemus in itinere.

Глава III

ОБ ОБСТОЯТЕЛЬСТВАХ

НАРЕЧИЯ

181. Кто меня зовёт? Это я.

182. Это *вправду* ты? А кто же тогда там? Там Павел.

183. *Давай* подождём, пока он придёт!

184. Хорошо. Мы рады твоему приходу. Привет!

185. Благодарю.

186. *Как* ты поживаешь нынче? Так, ничего.

187. *Где* ты был? Откуда ты идёшь? Из города, из пригорода.

188. *Какой дорогой* ты пришёл? Через галерею.

189. *Куда* ты направляешься? Домой.

190. И *куда* затем? Никуда.

191. *Когда* ты был в саду? *Вчера, сегодня, только что, недавно, прежде*.

192. *Сколько раз*? Однажды.

193. *Когда* ты навестишь (посетишь) меня? *Скоро, завтра, послезавтра, когда-нибудь.*

194. Запомнил ли ты наизусть прочитанное? Вполне. Я же *ни в малейшей степени* (никоим образом).

195. Какова причина? Разве ты забыл? *Почти что.*

196. *Почему* ты не повторяешь? *Сейчас* у меня нет времени.

197. *Отчего*? Меня послали в деревню, к торговцу книгами и проч.

198. *В самом деле*? Я пойду вместе с тобой. Вот уж нет.

199. *Почему же*? Мы будем повторять по дороге.

200 Id praestat, *quam* garrire.

201 Omnino. Redibimusne mature?

202 *Fortasse*; sed *vix*. Eho, dubitas?

203 Procul est. Properabimus.

204 *Ceu* sutores? Quid tum?

205 Nostram aetatem decet agilitas.

206 Sic ajunt. *Imo* sic est.

207 Ne clama! *Atqui* sumus soli.

208 *Quomodo* ludemus? Pila, myinda, alea.

209 *Quamdiu*? Totum diem.

210 Hui, nimium est! Atqui sunt feriae.

211 *Utinam* abstineremus a malitia!

200. Это лучше, *чем* болтать.

201. Конечно. Мы вернёмся вовремя?

202. *Возможно*; но *едва ли*. Эй, ты сомневаешься?

203. Это далеко. Мы будем спешить.

204. *Как* сапожники? Что тогда?

205. Проворство свойственно нашему возрасту.

206. Так говорят. Это, *действительно*, так.

207. Не кричи! Мы *же* одни.

208. *Как* будем играть? В мяч, в жмурки, в кости.

209. *Как долго*? Весь день.

210. Ну, это чересчур! Но ведь сейчас праздники.

211. *О если бы* мы могли удерживаться от дурных поступков!

PRAEPOSITIONES

212 Pergamus, rogo te! Nunc tibi parvas voculas exponam:

213 *Ad* nos trahimus, a nobis trudimus.

214 *Cum* nobis ducimus, *ante* nos pellimus, pone nos raptamus.

215 *Secundum* flumen facile est natare, *adversus* illud impossibile.

216 *Apud* altare (aram) stans sacerdos habet *penes* se diaconum.

217 *De* temerario nota, quod *intra* aedes non maneat, *supra* culmen scandat, *infra* limen reptet.

218 Fatere *coram* nobis, quid fecisti *clam* nobis? Quia est *palam.*

219 *Contra* praeceptum feci: *erga* praeceptorem valde ingratus fui.

ПРЕДЛОГИ

212. Пожалуйста, продолжим! Теперь я объясню тебе малые слова.

213. *На* себя мы тянем, *от* себя толкаем.

214. *С* собой ведём, *перед* собой двигаем, *за* собой тащим.

215. *По* течению реки плыть легко, *против* него — невозможно.

216. Стоящий *у* алтаря (жертвенника) священник имеет *при* себе диакона.

217. *Относительно* безрассудного человека заметь: ему не сидится *внутри* дома, он поднимается *выше* неба, ползёт *ниже* порога.

218. Признайся *в* нашем *присутствии*, что ты содеял *втайне* от нас. Ибо это *очевидно*.

219. Я поступил *вопреки* наставлению: я был весьма неблагодарным по отношению к наставнику.

220 Quidam *ob* sua facinora e domo profugus,

220. Некто, *из-за* своих проступков убежавший из дома,

221 dum *juxta* viam cucurrit, *citra* stagnum constitit:

221. после того как он пробежал *возле* дороги, остановился *по эту сторону* озера;

222 deinde *ultra* stagnum progressus, venit *in* desertum.

222. затем он ушёл *за* озеро и пришёл *в* пустынное место.

223 Obibat *circa* paludes, oberrabat *inter* nemora.

223. Он ходил *вокруг* болот, блуждал *среди* рощ.

224 Navigabat *trans* mare *usque* ad extremas insulas;

224. Он проплыл *через* море *вплоть* до самых далёких островов,

225 *prope* orbis terminos, *extra* patriam vagans.

225. *близ* пределов мира, странствуя *вдали от* родины.

226 *Pro* quo intercedunt multi.

226. *За* него заступаются многие.

227 Verum *propter* exemplum caeterorum non potest recipi nec absolvi.

227. Но *ради* примера другим его нельзя принять и оправдать.

228 Hem, quantum infortunium! Vae impiis!

228. О, какое несчастье! Горе нечестивым!

229 Felix *prae* talibus, qui conscientiam puram custodit.

229. Счастлив *по сравнению с* ними тот, кто хранит чистую совесть.

NUMERALIA

ЧИСЛИТЕЛЬНЫЕ

230 Scis numerare? Utique. Tenta igitur: quot sunt res?

230. Ты умеешь считать? Неважно. Итак, попробуй: сколько будет таких вещей?

231 Unus est codex Bibliorum.

231. Одна — Библия.

232 Duo sunt Testamenta, Vetus et Novum.

232. Два — Завета, Ветхий и Новый.

233 Tres personae sanctae Trinitatis.

233. Три — лица Святой Троицы.

234 Quatuor evangelistae.

234. Четыре — евангелиста.

235 Quinque sensus.

235. Пять — чувств.

236 Sex profesti dies.

236. Шесть — будних дней.

237 Septem petitiones in oratione Dominica.

237. Семь — прошений в молитве Господней.

238 Octo dies comparantur septimanae.

238. Восемь — дней в неделе.

239 Ter tria sunt novem.

239. Трижды три — девять.

240 Decem praecepta Dei.

240. Десять — заповедей Господних.

241 Undecim apostoli demto Juda.

241. Одиннадцать — апостолов, исключая Иуду.

242 Duodecim fidei articuli.

242. Двенадцать — догматов веры.

243 Triginta dies sunt mensis.

243. Тридцать дней составляют месяц.

244 Centum anni sunt seculum.

244. Сто лет составляют век.

245 Satanas est mille fraudum artifex.

245. Сатана — творец тысячи уловок.

Caput IV

DE REBUS IN SCHOLA

Глава IV

В ШКОЛЕ

246 Scholasticus sponte frequentat scholam, quo in artibus erudiatur.

246. Школьник сам ходит в школу, чтобы быть наставленным в свободных искусствах.

247 Initium est a literis.

247. Всё начинается с букв.

248 Ex syllabis voces componuntur, e dictionibus sermo.

248. Из слогов складываются слова, из слов — речь.

249 Ex libro legimus tacite aut recitamus clare.

249. Из книги мы читаем про себя молча или читаем вслух внятно.

250 Involvimus eum membranae et ponimus in pulpito.

250. Мы вставляем её в переплёт из пергамена и кладём на пюпитр.

251 Atramentum est in atramentario.

251. Чернила находятся в чернильнице.

252 Calami [pennae scriptoriae] in calamario.

252. Каламы (перья для письма) — в пенале.

253 Quibus scribimus in charta, in utraque pagina folii.

253. Мы пишем ими на бумаге, с обеих сторон листа.

254 Interdum in scheda et palimpsesto.

254. Иногда — на листе пергамена и на палимпсесте.

255 Si perperam, delemus: et signamus denuo recte, vel in margine.

255. Если ошиблись — зачёркиваем и пишем вторично (уже без ошибки), либо же пишем на полях.

256 Doctor docet et accipit didactrum.

256. Учитель учит и получает плату от родителей.

257 Discipulus discit: non omnia simul, sed per partes.

257. Ученик учится — но не всему сразу, а по частям.

258 Praeceptor praecipit facienda.

258. Наставник указывает, что следует делать.

259 Rector regit academiam.

259. Ректор управляет академией.

260 Paedagogus advertit et urget.

261 Custos monet, hortatur, consignat.

262 Magister instituit universos; singuli attendunt, dum ille emendat mendas.

263 Diligens proficit: negligens vapulat.

264 Etenim ferula est praesto.

265 Non verberant baculis et fustibus: sed caedunt virgis.

266 Absque venia ne exeas: post moram redeas: quod agere debes, age!

267 Linea fit regula: circulus circino.

268 Grammaticus loquitur.

269 Dialecticus disputat, vera a falsis discernit.

270 Rhetor ornate loquitur.

271 Musicus cantat: poeta carmina fingit.

272 Pictor effigiem (imaginem) pingit.

273 Historicus res gestas narrat.

274 Astronomus describit astra.

275 Physicus naturam scrutatur: medicus eam imitatur.

276 Ethicus tradit mores, qui studiosum decorant.

277 Verum de iis paulo infra.

260. Педагог наказывает и понуждает.

261. Хранитель увещевает, призывает, запрещает.

262. Учитель учит всех; каждый внимательно слушает, когда он исправляет ошибки.

263. Прилежный — успевает, нерадивого — бьют.

264. Ведь розга наготове.

265. Не бьют палками и батогами, но секут прутьями.

266. Без разрешения не выходи; после перерыва возвращайся; что должен делать, исполняй!

267. Линию чертим линейкой, круг — циркулем.

268. Учитель грамматики говорит.

269. Учитель диалектики рассуждает, отделяет истинное от ложного.

270. Ритор говорит красиво.

271. Музыкант поёт, поэт сочиняет стихи.

272. Художник рисует изображения (картины).

273. Историк рассказывает о деяниях.

274. Астроном описывает звезды.

275. Физик изучает природу; врач ей подражает.

276. Учитель этики наставляет в нравах, которые украшают любящего учение.

277. Однако же о них — немного ниже.

Caput V

DE REBUS DOMI

278 Pulsa fores, si clausae sunt.

279 Quum aperitur, transi ostium et intra in atrium.

Глава V

ДОМА

278. Стучи в двери, если они закрыты.

279. Когда дверь отворена, пройди прихожую и войди в залу.

280 Clavis claudit seram iterumque recludit; clavus figitur.

281 Pavimentum calcamus: laquear nobis impendet.

282 Fenestrae sunt vitreae.

283 Hypocaustum (vaporarium) fornace calefacta calet, camerae frigent.

284 In cistis et arcis abscondimus res: in corbibus portamus.

285 Succus non servatur in sacco, nec in funda.

286 In cubiculo sunt lecti culcitris, pulvinaribus et lodicibus strati.

287 Cervical subdimus cervici.

288 Tegetibus nos integimus: sive cubamus supini, sive proni.

289 Matula est pro urina: secessus (cloaca) pro alvo levanda, ubi excrementa foetent.

290 Thure et succino suffimus.

291 Faciem lavamus quotidie.

292 Manus abluimus lixivio et sapone, super pelvi aut ad gutturnium.

293 In balneo sudamus, mantili et sudario nos tergimus.

294 Tonsor tondet crines pectitque comam pectine.

295 Maculae absterguntur spongia, quisquiliae verruntur scopis.

296 Indusium et tunicam, thoracem, femoralia (braccas) et tibialia induimus et exuimus.

297 (atque scopula everrimus, quoties opus est).

298 Pallium et togam amicimus.

280. Ключ запирает замок и снова отпирает; клин забивают.

281. Ступаем по полу; потолок — над нами.

282. Окна сделаны из стекла.

283. Тёплая зала (вапорарий) обогревается горячей печью, в комнатах холодно.

284. В сундуках и ларях мы храним вещи, а в корзинах — носим.

285. Жидкости не хранят в мешке или в кошеле.

286. В спальне находятся кровати. На матрасах лежат подушки и одеяла.

287. Подушку мы подкладываем под затылок.

288. Одеялами мы накрываемся. Мы лежим на спине или на животе.

289. Ночной горшок — для мочи; отхожее место (клоака) — для облегчения кишечника; экскременты издают там зловоние.

290. Мы окуриваем помещение ладаном и смолой.

291. Мы умываем лицо каждый день.

292. Руки моем щёлоком и мылом, над тазом с помощью кувшина.

293. В бане мы потеем, вытираемся полотенцем и платком.

294. Цирюльник стрижёт волосы и расчёсывает голову гребнем.

295. Пятна мы оттираем губкой, сор выметают метлой.

296. Мы надеваем и снимаем нижнюю рубашку, платье, жилет, штаны (панталоны) и чулки.

297. (и чистим их щёткой столько раз, сколько нужно).

298. Сверху надеваем плащ и верхнее платье.

299 Pilei et collaria chirothecaeque et sandalia sunt honestatis ergo.

299. Шляпа и воротник, а также перчатки и туфли есть знак достоинства.

300 Cingulo nos cingimus, ligulis adstringimus.

300. Поясом мы опоясываемся, застёгиваем пряжкой.

301 Mappa et tapete sternimus mensam.

301. Салфеткой и скатертью мы покрываем стол.

302 Ad jusculum et pulmentum est cochlear.

302. Для супа и подливки служит ложка.

303 Alia edulia scinduntur cultro.

303. Другую еду разрезаем ножом.

304 Muscas abige muscario.

304. Мух отгоняй опахалом.

305 Infunde in poculum et propina hospitibus.

305. Налей в бокал и выпей за здоровье гостей.

306 Accende cereum vel candelam sebaceam et inde candelabro, emunge ellychnium emunctorio, sed ut ne exstingvas!

306. Зажги восковую свечу или сальную свечку, поставь в подсвечник; очищай фитиль щипцами, но не погаси!

307 Tandem tolle patinas, orbes, salinum: et collige frusta panis, crustas, micas!

307. Наконец убери блюда, тарелки, солонку; и собери крошки хлеба, корки, крупинки.

308 Vir et mulier amore juncti sunt conjuges.

308. Мужчина и женщина, соединённые любовью, суть супруги.

309 Viduus ducit quandoque virginem.

309. Иногда бывает, что вдовец женится на девушке.

310 Sponso nubit sponsa; qui post nuptias vocantur maritus et marita.

310. Невеста выходит замуж за жениха; после свадьбы они зовутся муж и жена.

311 Puerpera peperit puerum, quem osculatur nutrix fovetque in gremio.

311. Роженица родила мальчика. Кормилица целует его и ласкает, держа на руках.

312 Filius est haeres: filia accipit dotem.

312. Сын — это наследник, дочь получает приданое.

313 Parentes educant sobolem.

313. Родители воспитывают детей.

314 Svadent honesta, dissvadent turpia.

314. Они учат достойному и отучают от дурного.

315 Hortanturque ad virtutem, dehortantur a vitio.

315. И обращают к добродетелям, отвращают от пороков.

316 Vitricus et noverca cogunt privignos.

316. Отчим и мачеха строго воспитывают пасынков.

317 Liberi sunt liberi: servi serviunt.

317. Дети — свободные, слуги служат.

318 Ministri ministrant (famuli famulantur), ancillae ancillantur.

319 Patruus et amita sunt patris frater et soror: avunculus et matertera matris.

320 Avi habent nepotes, cognati affines.

318. Слуги служат (прислуга прислуживает), служанки обслуживают.

319. Дядя и тётя по отцу — это брат и сестра отца; дядя и тётя по матери — брат и сестра матери.

320. Дедушки имеют внуков, родственники — свойственников.

Caput VI

DE REBUS IN URBE ET REGIONE

321 Urbs munitur moenibus nec non vallo et fossa.

322 Portae habent valvas: abhinc eunt plateae.

323 In foro solent esse cisternae.

324 Aedificia sunt publica vel privata.

325 Nam quod non uni possessori proprium est, est commune.

326 Cives et incolae incolunt civitatem.

327 Rustici habitant in pagis; vicini in eodem vico.

328 In curia congregatur senatus.

329 Consul praecedit, senatores eum sequuntur.

330 Judex (Praetor) judicat lites.

331 Actor accusat, reus se excusat.

332 Testis jurat et testatur.

333 Lictor ligat sontem et ducit in carcerem.

334 Carnifex occidit maleficum, decollat aut suspendit.

335 Tabellarius fert literas (epistolas cera et sigillo obsignatas); nuncius nunciat oretenus.

Глава VI

ГОРОД И ГОСУДАРСТВО

321. Город укрепляется стенами, а также валом и рвом.

322. Ворота имеют створы. От них отходят улицы.

323. На площади обычно есть фонтан.

324. Здания бывают общественные и частные.

325. Ведь то, что не принадлежит ни одному владельцу, является общим.

326. Горожане и обыватели населяют город.

327. Крестьяне живут в сельской местности; соседи — в одном и том же селении.

328. В курии собирается сенат.

329. Консул выступает впереди, сенаторы следуют за ним.

330. Судья (претор) решает тяжбы.

331. Истец обвиняет, ответчик оправдывается.

332. Свидетель даёт клятву и свидетельствует.

333. Страж заключает виновного в оковы и ведёт в тюрьму.

334. Палач казнит злодея, отрубает голову или вешает.

335. Гонец несёт послания (письма, запечатанные воском и печатью), глашатай объявляет изустно.

336 Templum est sacer locus, caupona profanus.

337 Aedituus pulsat campanas; populus coit in aede exercetque religionem.

338 In coetu canuntur psalmi et hymni.

339 Dei verbum praedicatur.

340 Sacramenta administrantur.

341 Preces peraguntur devote.

342 Festa celebrantur festive.

343 Ethnici sunt extra Ecclesiam.

344 Magistratus est necessarius:

345 Ut rex sceptrum teneat et in regno regnet.

346 Dominus domi dominetur.

347 Qui imperant, sint clementes: qui parent, obsequentes.

348 Herus probus probatur, sicut et fidus subditus.

349 Princeps est minor quam dux; comes major quam baro.

350 Nobilis, eques insignibus donatus.

351 Heros vincit omnes.

352 Pax est prorsus optanda.

353 Bellum est perniciosum, nisi quum hostis arcendus est.

354 Milites merent stipendia, armati scutis, hastis.

355 Dum pugnant, praeliantur; tubae clangunt, tympana sonant, vexilla eriguntur.

356 Ex arcubus jaciunt sagittas, e bombardis globos.

357 Tum gladiis vagina ereptis dimicant.

336. Храм есть священное место, кабак — нечистое.

337. Звонарь ударяет в колокола, народ собирается в храме и совершает религиозный обряд.

338. В собрании поются псалмы и гимны.

339. Проповедуется слово Божие.

340. Совершаются таинства.

341. Благочестиво творятся молитвы.

342. Торжественно отмечаются праздники.

343. Язычники — вне Церкви.

344. Магистрат необходим,

345. чтобы король держал скипетр и правил государством.

346. Пусть хозяин ведёт хозяйство в доме.

347. Те, кто управляют, да будут милосердны; те, кто повинуются, — послушны.

348. Добродетельный господин достоин похвалы, как и верный подданный.

349. Государь ниже герцога, граф выше барона.

350. Дворянин — рыцарь, получивший знаки достоинства.

351. Герой побеждает всех.

352. Следует всячески желать мира.

353. Война гибельна. Но иногда необходимо отразить врага.

354. Воины получают жалование. Они вооружены щитами, копьями.

355. Когда воюют, сражаются; трубы трубят, барабаны бьют, знамёна поднимаются.

356. Из луков стреляют стрелами, из аркебуз — ядрами.

357. Стойко бьются, выхватив мечи из ножен.

358 Tormentis arces expugnant.

359 Revertuntur cum praeda atque victoria.

358. Крепости штурмуют с помощью пушек.

359. Возвращаются с добычей и победой.

Caput VII

DE VIRTUTIBUS

360 Virtutes sectare: vitia vita, quae lex vetat.

361 Patrans flagitia, scelestus est nequam.

362 Tu, ut prudens sis, prospice finem, aspice media, attende occasioni!

363 Praeterea occipe nil temere, delibera diu, festina lente!

364 Rumori ne crede, arcanum ne vulga!

365 Quod ignoras, ne affirma aut nega, interroga potius!

366 Esto TEMPERANS! Quum esuris, ede; quum sitis, bibe!

367 Heluones vorant et potant.

368 Prandium et coena tibi sufficiant: jentaculum et merendam ne cura!

369 Sed jejunare aliquando expedit.

370 Sobrius non est ebrius.

371 Esto castus: gere te pudice!

372 Esto modestus, non procax, taciturnus, non loquax!

373 Vos juvenes, colite senes!

374 Manifesta narra, secreta susurra, occulta cela!

Глава VII

О ДОБРОДЕТЕЛЯХ

360. Неотступно следуй добродетелям; избегай пороков, которые запрещает закон.

361. Совершающий бесчестные дела, преступный человек — это негодяй.

362. Ты же будь благоразумен, предвидь последствия, предусмотри средства, лови случай!

363. Кроме того, ничего не начинай необдуманно, долго размышляй, поспешай медленно!

364. Слухам не доверяй, тайну не разглашай!

365. Не утверждай и не отрицай того, что не знаешь, лучше спроси!

366. Будь УМЕРЕННЫМ! Когда голоден, ешь, когда испытываешь жажду, пей!

367. Кутилы обжираются и напиваются.

368. Тебе же достаточно завтрака и обеда, о втором завтраке и плотном ужине не заботься!

369. Иногда полезно поститься.

370. Трезвый — не пьяный.

371. Блюди чистоту; храни целомудрие!

372. Будь скромным, а не развязным, молчаливым, а не болтуном!

373. Юноши, почитайте старших!

374. Рассказывай о том, что всем известно, секреты передавай шёпотом, тайны — храни!

375 Quum quis loquitur, tace: quum tibi quid dicit, ausculta: quum quid jubet, obtempera!

375. Когда кто-то говорит, молчи; когда тебе что-то скажут, внимательно слушай; когда что-то прикажут, повинуйся!

376 Noli te jactare nec sis arrogans aut superbus!

376. Не кичись, не будь высокомерным или надменным!

377 Bona fama est ingens gloria et appendix felicitatis: amare hanc fas est, spernere nefas.

377. Добрая слава есть великая честь и добавление к счастью. Подобает любить её, пренебрегать ею — не подобает.

378 Omnibus esto comis, nemini blandus: adulator est odiosus.

378. Будь вежлив с каждым; ни перед кем не заискивай; льстец — отвратителен.

379 Licet interdum jocari, sed urbane: ridere etiam licet, sed non cachinnari.

379. Иногда дозволено шутить, но пристойно; можно и посмеяться, но не хохотать громко.

380 Vexamus joco, taxamus serio; increpamus quomodocunque.

380. Мы журим шутливо, ругаем всерьёз; браним так, как получается.

381 FRUGALIS contentus est paucis.

381. РАЧИТЕЛЬНЫЙ довольствуется малым.

382 Avarus est parcus; liberalis largus.

382. Жадный — скуп, а щедрый не скупится.

383 Dives fatuus fidit Deo in copia, diffidit in inopia.

383. Богатый глупец в богатстве верит в Бога, но в бедности — теряет веру.

384 Justus nihil alieni appetit: quia furari turpe est.

384. Праведный не жаждет ничего чужого; ибо красть — позорно.

385 Quod quis mutuo petit, da; quod mutuo accepisti, redde; quod promisisti, praesta!

385. Кто попросит что-то взаймы, дай; что взял в долг, верни; что пообещал, исполни.

386 Quum eges, ne pigeat poscere; quum datur, ne pudeat sumere; quum impetrasti, age gratias!

386. Когда нуждаешься, не стыдись просить; когда тебе дают, не стыдись принять; когда получил, поблагодари!

387 Fur pendat furtum aut pendeat in patibulo:

387. Вор пусть заплатит за украденное или пусть висит на виселице.

388 Poena sane dignus est.

388. Он действительно достоин наказания.

389 Donum gratis datur; praemium pro officio, merces pro merito.

389. Дар даётся просто так, награда — за службу, плата — за заслуги.

390 Pusillanimis non est FORTIS:

391 In prosperis effertur, in adversis trepidat ac tremit.

392 Tu esto ad operas alacris, otia linque ignavis!

393 Si quid vis conari, debes prius contari.

394 Et tunc rem aggredi nec amplius cunctari.

395 Fortuna est inconstans, adfert miseros casus,

396 quos PATIENS patitur (tolerat), etiamsi (etsi) gemat, fleat, ploret.

397 Cohibe iram: delinquenti parce, deprecanti ignosce!

398 Laesit te quis? Condona ei culpam!

399 Offendisti tu aliquem? Paca et placa illum: exorans, ut desinat irasci!

400 Injurias tolerare satius est quam ulcisci.

401 Malignus maledicit, stolidus minatur.

402 Superioribus esto obediens, aequalibus officiosus, inferioribus affabilis:

403 Et eris amabilis placebisque omnibus.

404 Quicumque HUMANUS est, salutat obvios, salutantesque resalutat:

405 Interrogantibus respondet, postulantibus porrigit, egenis atque pauperibus opitulatur.

406 Maestos solatur, ignaros informat, consilii indigis consulit.

390. Малодушный не является СИЛЬНЫМ ДУХОМ.

391. В счастье он зазнаётся, в несчастье — трепещет и дрожит.

392. Ты же будь лёгок на труды, праздность оставь ленивым!

393. Если захочешь что-то предпринять, прежде надлежит обдумать это;

394. тогда и приступать к делу и больше не медлить.

395. Удача непостоянна, приносит и несчастье,

396. которое ТЕРПЕЛИВЫЙ терпит (переносит), даже если (хотя и) стенает, плачет, рыдает.

397. Сдержи гнев: пощади обидчика, прости — молящего о прощении.

398. Кто-то оскорбил тебя? Прости ему вину!

399. Ты обидел кого-то? Помирись и умилостивь его, уговаривая, чтобы он перестал гневаться.

400. Переносить обиды правильнее, чем мстить.

401. Злоязычный злословит; глупец угрожает.

402. Слушайся высших, будь услужлив с равными, приветлив с низшими.

403. И будешь любим и приятен всем.

404. Всякий, кто ВЕЖЛИВ, приветствует встречного и отвечает на приветствие.

405. Спрашивающим отвечает, просящим подаёт, нуждающимся и бедным помогает.

406. Горюющих утешает, несведущим объясняет, нуждающимся в совете даёт совет.

407 Invidet nemini, favet omnibus.

408 VERAX studet veritati; mendax mentitur.

409 Amicus diligit, inimicus odit.

410 Dolosus suspicatur et decipit; sincerus non fallit.

411 Socius adstat et juvat, sodales colludunt.

412 Comes comitatur.

407. Никому не завидует, любит всех.

408. ПРАВДИВЫЙ стремится к правде, лживый лжет.

409. Друг любит, враг ненавидит.

410. Коварный подозревает и лукавит; честный — не обманывает.

411. Товарищ поддерживает и помогает, приятели — играют вместе.

412. Спутник сопровождает.

CONCLUSIO

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

413 Multane supersunt? Pauca admodum puto.

414 Ecce, ultimus titulus!

415 Nam hoc Vestibulum tantum est exordium, cui non prolixo esse convenit.

416 Venimus ergo ad clausulam? Ita.

417 Sic vita transit, velut umbra.

418 Quicquid natum est, moritur.

419 Omnia in mundo sunt vana.

420 O peccator, mors te devorabit!

421 Tandem ibis in sepulchrum, e luce in tenebras.

422 Tu proinde, quisquis es, formida infernum! Desidera coelum! Peccare noli, ne pereas!

423 Hic subsistimus, nec addimus plus.

424 Acquiesce lector! Reliqua reperies ordine ingressus Januam.

425 Antequam abeas, ora mecum:

426 Miserere nostri, benigne Salvator Jesu Christe!

413. Много ли ещё осталось? Полагаю, совсем немного.

414. Смотри, последняя глава!

415. Ведь это «Преддверие» лишь вступление, которому не подобает быть пространным.

416. Тогда идём к завершению? Да.

417. Так проходит жизнь, подобно тени.

418. Кто рождён, тот умрёт.

419. Всё в мире бренно.

420. О грешник, смерть поглотит тебя!

421. В конце концов уйдёшь в могилу — от света к тени!

422. Поэтому, кто бы ты ни был, страшись ада! Жажди небес! Не греши, дабы не погибнуть!

423. Здесь остановимся, больше ничего не прибавим.

424. Отдохни, читатель! Остальное узнаешь в свой черёд, войдя в «Дверь».

425. Прежде чем ты пойдёшь, помолись вместе со мной:

426. «Помилуй нас, милосердный Спаситель Иисус Христос!

427 Da scientiam, da pietatem, da beatitudiem. Benedicte in secula seculorum,

AMEN

427. Подай мудрость, подай благочестие, подай блаженство, благословенный во веки веков,

АМИНЬ»

Перевод с латинского
И.В. Кувшинской и В.В. Рыбакова

Кувшинская Ирина Владимировна, старший преподаватель кафедры древних языков исторического факультета, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.

Рыбаков Владимир Владимирович, старший научный сотрудник Центра истории педагогики и образования, Институт стратегии развития образования Российской акажемии образования.

Kuvshinskaya, Irina, senior lecturer, Department for Ancient Languages, History Faculty, Moscow State University.

Rybakov, Vladimir, senior researcher, History of Education Department, Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education.

С.М. Марчукова

«ФИЗИКА» Я.А. КОМЕНСКОГО КАК ПАНСОФИЧЕСКОЕ СОЧИНЕНИЕ

(ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ)

Статья, предваряющая перевод учебника Я.А. Коменского «Физика» (переводчик — А.И. Золотухина) посвящена выявлению троичности и многомерности в его тексте. В ней показано, как эти пансофические начала в контексте метафизической традиции параллельного чтения учебника и Священного Писания формируют метод, который позволяет выстроить на едином фундаменте порядок познания вещей в материальном и духовном мире, объединить знания о Боге, природе и человеке в целостную систему.

Ключевые слова: Коменский, физика, эпистемология, пансофизм, методика.

Учебник Коменского «Физика» (полное название — “Physicae ad lumen divinum reformandae synopsis”, «Обозрение физики, преображенной в согласии с Божественным светом», 1633), написанный автором для преподавания в физическом классе латинской школы, был издан при жизни Коменского в Лейпциге (1633), Амстердаме (1645), Париже (1647), Лондоне (1651, на английском языке), Амстердаме (1663, расширенное издание на латыни). Он имел не меньший успех у современников, чем «Открытые ворота языков» и «Великая дидактика». В содержании «Физики» единство и целостность познания мира упорядочены и сопоставлены с единством и целостностью самого мира. Этот учебник призван стать первой ступенью к пансофическому. «Пансофией, — утверждает Коменский в “Предвестнике пансофической мудрости”, — я называю то, что могло бы служить живым отражением мира — отражением, где все было бы друг с другом связано, друг друга поддерживало, было бы друг другу плодотворно»[1].

В первой и второй части «Физики» («Идея сотворения мира и его сотворение» и «О началах, материи, духе и свете мира») автором утверждается традиция параллельного чтения учебника и Священного Писания. Единство педагогических и теологических воззрений, предполагающее непосредственное обращение к Священному Писанию, было для Коменского основой образования, включающего в себя знание, нравственность и

---

[1] Коменский (ред. Пискунов, 1982), т. 1, с. 496-497.

благочестие, непременным условием и предпосылкой надежды на «исправление дел человеческих» в результате синергетического «соработничества» человека с Богом.

В первой книге «Физики» автор пишет о трех причинах (основах) мира — материи, духе и света. Здесь, в учебном изложении текста Книги Бытия, формируется троичность — организация понятий по принципу триады, характерная для сочинений Коменского разных лет, основа его многочисленны трихотомий. Он пишет в «Предвестнике общей мудрости»:

> Трихотомические деления. Это особенно имеет место в нашем методе в такой удивительной степени в силу того, что все важнейшие представления вещей совершаются в нем при помощи трихотомий <…> эти трихотомии сами собою представлялись мне (коренящимися) в некоторых важных, имеющих большое значение обстоятельствах, в первых атрибутах вещей (едином, истинном, добром), так что иногда я останавливался в изумлении, пораженный новизною дела. Я начинал, исходя из примеров в какой-либо одной отрасли, и видел, что то же самое имеет место и везде[2].

Фундаментальную трихотомию Коменского, составляющую единство чувства, разума и Откровения в познании мира, человека и Бога, призвана сформировать «Физика».

Особое восприятие света как основы мироздания сформировалось в физике Коменского не только под влиянием библейских и богословских текстов. Он следовал в этом Николаю Кузанскому, который уподобляет познание мира процессу распространения «бесконечного и божественного света», который «есть сама вечность и истина», посредник между миром духовным и телесным. Такие рассуждения продолжают традиции схоластов позднего Средневековья, рассматривающих опыт двояко: не только как физический эксперимент, но как просветление, внутреннее озарение. Свет — первая достоверность, условие видимости вещей, а значит и чувственного познания, которому соответствует физика, имеющая дело с природой.

Структура учебника символизирует ratio rerum — порядок вещей, созданный Богом, который человек призван поддерживать с помощью чувства, разума и Откровения. Этому помогает многомерность в содержании и структуре «Физики», способствующая формированию ценностной вертикали в познании мира. Порядок изложения материала здесь соответствует методу Коменского, по словам которого «метод подобен лестнице» и тезису, сформулированному в «Великой дидактике» (XX, 2):

> Всё устроено свыше для гармонии так, чтобы всё высшее могло быть представлено низшим, отсутствующее — присутствующим, невидимое — видимым[3].

---

[2] Ibidem, т. 1, с. 520.
[3] Ibidem, т. 1, с. 386.

«Первым» методом Коменский называет сравнительный (синкретический), с помощью которого «можно рассматривать все, что в своем существе скрыто, но обнаруживает себя своими подобиями, или своими действиями, или следствиями своих действий». От движения и качеств вещей (II и III книги «Физики») Коменский переходит к ангелологии (XI книга), которая, как известно, в его время занимала существенное место в перечне наук и базировалась на тексте Священного Писания как первоисточнике сведений о духовном мире. Таким образом, в содержании «Физики» на едином фундаменте строится порядок познания вещей в материальном и духовном мире.

«Порядок — душа вещей», — утверждает Коменский в «Великой дидактике»[4]. В беспорядке, в неумении людей обращаться с вещами и с Богом видит он причину «расстройства человеческих дел», которое выражается в том, что «люди ищут себя вовне себя, вещи — выше себя, а Бога ниже себя <…> Вещи выше себя, поскольку подчиняются и идут в рабство к вещам, над которыми должны бы господствовать <…> Бога ниже себя, ища и придумывая себе такого Бога, чтобы не им от него, а ему от них зависеть, не им его волю исполнять, а его иметь в подчинении слугою своих страстей»[5]. Содержание «Физики» Коменский выстраивает в соответствии с собственным пожеланием: «христианскую эту пансофию надо так составить», чтобы она была «как бы священной лестницей к восхождению через все видимые вещи к невидимой вершине всего».

Эти рассуждения вызывают ассоциации с библейским образом из Ветхого завета — «лестницей Иакова». Заночевав в дороге из Вирсавии в Харран, Иаков увидел во сне стоящую на земле лестницу, верх которой касался неба. Здесь услышал он Божье благословение и, пробудившись от сна, назвал это место «Дом божий», Вефиль (Быт 10-19). Именно сюда, в Вефиль, позже придёт пророк Амос, имя которого выбрал для себя 19-летний Ян Коменский.

В заключительном разделе «Физики» пансофическое знание рассматривается Коменским как средство исцеления болезней тела, души и духа. Медицина как учение о телесном, душевном и духовном благополучии человека часто становилась единым основанием системы универсальных знаний и традиционно преподавалась как часть физики. Это отражено, например, в термине “stadtphysicus” («городской врач»), существовавшем до конца XIX в. Значительное влияние на восприятие медицины имело то, что Христос исцелял больных, а евангелист Лука был врачом. Кроме того, врачебное искусство, как и искусство дидактики, было связано с аристотелевским принципом «искусство подражает природе» (“ars imitatur naturam”), с принципом природосообразности. Уже Фома Аквинский сравнивал искусство врача с искусством учителя. Эту традицию продолжает Коменский в «Физике» и объясняет в «Великой дидактике»:

> Кто не знает своей болезни, тот не лечит её, кто не чувствует боли, тот не издает стонов, кто не замечает опасности, тот не

[4] Ibidem, т. 1, с. 313.
[5] Ibidem, т. 2, с. 299.

страшится её, даже будучи поставлен над бездной или какими угодно пропастями[6].

В заключении к «Физике» Коменский пытается сохранить метафизическую традицию связи учения о природе с этическими нормами, которая ещё не ушла в прошлое в XVII столетии. Целевым и ценностным критерием развития натуральной философии оставалось для Коменского единство рационального, натурального и морального аспектов знаний, связанное с телеологическим восприятием природных явлений и процессов, с энциклопедичностью позднего Ренессанса, с эсхатологическим восприятием своего времени как «последнего времени». В «Физике» автор стремился воплотить владевшее им со студенческих лет стремление объединить все знания о Боге, природе и человеке в единую, целостную, упорядоченную систему, отражающую не только чувственный опыт человека, но также его душевную и духовную деятельность. Этот учебник ещё ждет своего исследования.

БИБЛИОГРАФИЯ

КОМЕНСКИЙ (ред. ПИСКУНОВ, 1982) — КОМЕНСКИЙ Я.А., *Избранные педагогические сочинения*, в 2 т., под ред. А.И. ПИСКУНОВА [и др.] (М.: Педагогика, 1982).

***МАРЧУКОВА Светлана Марковна*,** доктор педагогических наук, проректор Исследовательского педагогического центра им. Я.А. Коменского Немецкой гимназии «Петершуле» (Санкт-Петербург). Руководитель комениологической секции Санкт-Петербургского союза ученых; marchukova@bk.ru

Svetlana MARCHUKOVA

"PHYSICS" OF J.A. COMENIUS AS A PANSOPHIC WORK

PREFACE TO THE TRANSLATION

The prolusion to the translation of J.A. Comenius's "Physics" (trans. by A. Zolotukhina) reveals the triplicity and multidimensionality in this text. It is showed, how in the context of parallel reading of the primer and the Sacred Scripture the pansophic principles form a method, that helps to set out the unified order of cognition of things in material, as well as in spiritual world; and to put knowledge about God, nature and man together in a harmonic system.

Key words: Comenius, physics, epistemology, pansophism, methodology.

MARCHUKOVA, Svetlana — Dr.Sc. (in Education), Vice-Rector of Research Pedagogical Centre of J.A. Comenius German gymnasium "Peterschule" (St. Petersburg); head of comeniological section of the St. Petersburg Union of Scientists; marchukova@bk.ru

REFERENCES

KOMENSKII (red. PISKUNOV, 1982) — KOMENSKII, Ya.A., *Izbrannye pedagogi-cheskie sochineniya*, v 2 t., pod red. A.I. PISKUNOVA [i dr.] (M.: Pedagogika, 1982).

[6] Ibidem, т. 1, с. 252.

Я.А. Коменский

ОБОЗРЕНИЕ ФИЗИКИ, ПРЕОБРАЖЕННОЙ В СОГЛАСИИ С БОЖЕСТВЕННЫМ СВЕТОМ*

ЧЕРЕЗ 28 ЛЕТ ПОСЛЕ ПЕРВОГО ИЗДАНИЯ, ПЕРЕСМОТРЕННОЕ САМИМ АВТОРОМ И РАСШИРЕННОЕ БОЛЕЕ ЯСНЫМ ИЗЛОЖЕНИЕМ МОИСЕЕВЫХ ПЕРВОНАЧАЛ

АМСТЕРДАМ
Издательство Яна Янсона, 1663 г.

ЛЮДОВИК ВИВЕС (ХУАН ЛУИС ВИВЕС)[1]

Природу необходимо исследовать не при языческом светильнике, темном и зловещем, но при солнечном сиянии, которое Христос принес в сумерки мира. Для того и надо было нам написать этот труд: чтобы не было для нас необходимости прилежно следовать за язычниками при столь великом различии в религии. Конечно, даже и в перипатетических сочинениях, блещущих эрудицией и дарованием, мы находим премного темного: опираясь на них, иные исследуют то, чего нет, и полагают его существующим и т. д.

---

* Перевод выполнен при поддержке Отделения гуманитарных и общественных наук РФФИ, проект № 17–06–00075. При переводе за основу было взято издание: J.A. Comenii Physicae ad lumen Divinum reformandae synopsis, Ad Physicam addenda. Ediderunt M. Kyralová, S. Sousedík, M. Steiner. Nakladatelství Ceskoslovenské akademie (Praha 1978), любезно предоставленное К. Шольцовой (Dr. K. Šolcová). — *Примеч. пер.*

[1] С трудами Х.Л. Вивеса (Joan Lluís Vives, 1492–1540) Коменский впервые познакомился во время учебы в Гернборне и впоследствии неоднократно ссылался на него в своих произведениях разных лет. Вдохновлявшая Коменского идея «восстановления наук» из единого философского основания и мысли об изучении природы, во многом предвосхитившие взгляды Ф. Бэкона, были высказаны Вивесом в его трактате «О науках» (De disciplinis, libri XII, 1531).

Мы же

Во свете Твоем, Боже, узрим свет.

Пс. 36[2]: 10.

ЯН КОМЕНСКИЙ
ЯНУ ЯНСОНУ,
СТАРИК СТАРИКУ,
ЖЕЛАЕТ ХОРОШО ЖИТЬ И ХОРОШО УМЕРЕТЬ!

Истекает тридцатый год, как я впервые приступил к «Физике, преображенной в согласии с Божественным светом», и двадцать восьмой с ее первого издания в Лейпциге[3]. Ты, почтив ее своею типографией (после парижского издания), не раз напоминал мне, пока я был здесь у вас, чтобы я дополнил книгу, если появятся какие-то хорошие наблюдения. Я откладывал, надеясь на то, что целый труд, частицей которого является это сочинение, прольет больше света. Но поскольку он все еще откладывается из-за того, что б*о*льшая часть моих записей погибла в пожаре, а ты вновь меня торопишь, то изволь, пусть издается таким, какой есть: я добавил к нему немало исправлений и несколько замечаний в конце.

Вместе с этим изданием можно бы было издать «Обозрение астрономии, преображенной в согласии с физическим светом»: сочиненьице, написанное уже изрядно давно, но до сих пор неизданное, хотя издать его просили все, кто его видел, даже и недавно. (Пусть они ведут друг друга за руку, эти мать и дочь, во славу Отчего света — поистине прекрасный пример согласия между всеми детьми света). Издание этого последнего сочиненьица, однако, может задержаться: ибо оно нуждается еще в стригиле, взяться за который пока что мешают другие дела. Будь здоров.

ВСТУПЛЕНИЕ

Ревнителям истинной Мудрости приветствие во Христе,
источнике Мудрости.

Жестоко раздраженный нашим обильным писаниной веком Якоб Аконциус[4], выдающийся муж, желал, чтобы было возможно *допускать до*

---

[2] В русском синодальном переводе 35-ый псалом; зд. и далее приводится нумерация, используемая Коменским, — масоретская — *Примеч. пер.*

[3] Если истекает двадцать восьмой год после первого издания «Физики», значит, Коменский пишет этот текст в 1661 г. для предисловия к изданию «Физики» в Амстердаме (1663). Косвенно это подтверждается и ссылкой на пожар в Лешно (1656), во время которого 64-летний Коменский лишился дома, библиотеки и рукописей. Были уничтожены плоды его сорокалетних трудов, среди них — два больших педагогических трактата: о синкретическом методе и пансофии (Sylva pansophiae).

[4] Я́коб Ако́нциус (Jacob Acontius, 1492 — ок. 1566) — философ, юрист и теолог, проповедовал терпимость и согласие в христианстве, пытался объединить раз-

печати лишь тех, кто писал бы нечто новое: нечто, что бы отражало и собственные наблюдения, и имело целью утверждение славы Божией и Церкви. Тогда можно ожидать столь обильного плода, что читатели не смогут потратить время лучше, чем за его чтением: таким образом будет делаться не уже содеянное, а то, что должно еще сделать. Ведь мало кто из пишущих, — говорит он, — *добавляет что-то от себя: в основном они потихоньку грабят других, выплавляя свои книги из чужих сюжетов и слов и т.д.* А что это — правда, знают те, кому приходится подробно изучать эту мешанину из книг, обрушивающихся на нас ежегодно. В самом деле, если посмотреть на названия, то, кажется, что постоянно возникают новые и даже значительные труды, а если на суть, то оказывается, что это одна и та же тысячи раз переваренная и пережеванная тошнотворная капуста. И пусть даже время от времени появляется какое-то новое наблюдение — к чему при этом писать целые тома и до того хоронить это новое открытие под банальностями, что искать его или вовсе не захочется, или придется измучиться скукой и впустую истратить время. Впрочем, многословно атаковать эту ἀταξίαν[5], — не моя задача.

2. Я подхожу к объяснению того, зачем я сам тоже выступаю публично. Объясню я это словом: *я предлагаю нечто новое и отличное от принятого способа философствовать, и предлагаю так, что надеюсь никого не обмануть и не заставить скучать, поскольку сочинение мое охватывает важнейшие вопросы в весьма немногочисленных страницах; и я также намерен удовлетворить таким образом чаяния других*. Дело в том, что когда в прошлом году я создал образчик моих филологических усилий, «Открытую дверь к языкам» (или «Рассадник всех языков и наук»), и она была почти единогласно принята благосклонно и даже с рукоплесканиями (свидетельством чему служат письма, адресованные разными людьми мне или друзьям), некоторые (из числа тех, кто сейчас направляет желания, помыслы и силы к исправлению метода изучения наук) стали уговаривать меня издать философские труды или, по крайней мере, просили поделиться моими идеями, особенно в области физики. Тогда, поскольку у меня нет других помыслов, кроме как по мере сил принести самому, если возможно, хоть немного пользы или, конечно, помочь другим принести миру лучшее, я решился издать в свет вот это самое «Обозрение физики», курс лекций, который я прочел недавно в этой школе[6], чтобы и его, подобно предыдущему моему сочинению, вынести на суд общества. А для этого мне кажется необходимым подробнее указать моим будущим цензорам на обстоятельства и цели моего начинания.

ные течения протестантизма в одно общепротестантское верование. Коменский сочувствовал идеям Аконциуса, хотя эти идеи были весьма недоброжелательно встречены, с одной стороны, римским духовенством, с другой — многими протестантами, последователями Лютера и Кальвина.

[5] Этот беспорядок (др.-греч.). — *Примеч. пер.*

[6] В школе в г. Лешно.

3. После того, как несчастная участь изгнанника толкнула меня, богослова по призванию, на службу в школе, на которой я хотел бывать не по долгу только, но хорошо выполнять эту данную мне обязанность, мне случилось, помимо прочего, повстречаться с сочинением Луиса Вивеса «О преподавании наук». И хотя я нашел в нем весьма здравые указания на то, что способ обучения философии и прочим наукам нуждается в поправках, я крайне опечалился от того, что человек столь проницательного ума, заметив столько очевидных заблуждений, не пошевелил и пальцем, чтобы устранить эти препятствия. Но чье-то суждение об этом исключительном авторе: «Вивес лучше видел τὸ μὴ ὄν, чем τὸ ὄν[7]», — привело меня к мысли, что Божественной мудрости свойственно сообщать знание постепенно. Тем не менее, мне казалось, что другим, конечно, надо было схватиться за эту возможность, чтобы постараться выявить среди стольких указанных заблуждений одну точную и безошибочную дорогу, и я удивлялся, что попытка была предпринята только спустя целую сотню лет. Я этого не знал.

4. Но случилось так, что некий эрудит, с которым я ближе поделился этими своими жалобами, показал мне «Предвестник восстановления философии» итальянца Томмазо Кампанеллы[8]: я прочел его с удивительной радостью и, воспламенившись великой надеждой на новый светоч знаний, жадно перечитывал и саму «Реальную эпилогическую философию» (так он ее называет) в четырех книгах, и книги «Об ощущении вещей», где бы я их ни встретил. Я чувствовал, что в них мои желания во многом удовлетворяются, но все же не во всем: например, меня задевало само основание его мысли: *всё состоит только из двух противоположных начал*. (А я уже был совершенно убежден в тройственности первоначал на основании Книги Бытия и помнил, как Гуго Гроций спорил с манихеями о том, что *из двух борющихся друг с другом начал может родиться только разрушение, а не упорядоченная структура*). Но потом я заметил, что и сам Кампанелла не так уж уверен в собственных предположениях — что естественно для того, кто, начав в своих рассуждениях склоняться к теории движения земли Галилея, тут же сам подвергает ее сомнению, как это ясно видно в «Апологии Галилея».

5. Но когда чуть позже мне встретилось «Великое восстановление наук» сэра Фрэнсиса, барона Веруламского, канцлера Англии[9] (в высшей степени достойный уважения труд, который я теперь рассматриваю не иначе, как ярчайший светоч нового восходящего века), я понял, что в деталях, как и у Кампанеллы, веские доказательства, каких требует истина вещей, нередко отсутствуют. Поистине грустно мне было видеть, что благородный Веруламец, хотя и явил истинный ключ к природе, но не отворил им тайны природы, показав, как это сделать, лишь на нескольких приме-

---

[7] То, чего нет… то, что есть (др.-греч.). — *Примеч. пер.*

[8] Томмазо Кампанелла (Tommaso Campanella, 1568–1639) — итальянский философ и поэт, автор утопии «Город Солнца» (La citta del Sole, 1602).

[9] Фрэнсис Бэкон (Francis Bacon, 1561–1626) — английский философ, историк, политический деятель. Известен как автор индуктивной методологии научного исследования.

рах. Все прочее осталось у него покоиться на тех же наблюдениях и умозаключениях, что и много веков назад.

6. Тем не менее, я видел, что мои чаяния не совсем остались бездвижны: я чувствовал, как сильно мой разум осветился составленным из этих разнообразных искр и уже почти превратившимся в факел светочем. Действительно, передо мной, к вящей радости моей души, будто сами собой открывались великие секреты природы и темные места Писания (основания которых я раньше не мог постичь).

7. В самом деле, я увидел и уверился вместе с теми, кто в этот наш век больше преуспел в философии, в следующем:

I. *Истинный, подлинный, ясный способ философствования — единственно тот, в котором все черпается из чувства, разума и Писания.*

II. *Перипатетическая философия не только несовершенна во многих своих частях, но и во многом запутанна, двусмысленна и даже частично ошибочна, так что она не только бесполезна для христиан, но даже (без исправления и усовершенствования) вредна.*

III. *Преобразовать и усовершенствовать философию можно, гармонически приведя все, что есть и появляется, к чувству, разуму и Священному Писанию, причем (во всех важных и имеющих некую необходимость вещах) с такой ясностью и уверенностью, чтобы любой смертный смог, посмотрев, увидеть и, пощупав, ощутить разлитую повсюду истину.*

Чтобы эти отдельные замечания не показались какой-то мечтой, о каждом из них надо будет сказать немного больше.

8. Прежде всего, мы вместе с *Кампанеллой* и его весьма успешным переводчиком *Тоби Адамсом* установили три первоначала философии: ЧУВСТВО, РАЗУМ, ПИСАНИЕ. Всякому, кто не хочет упорствовать в невежестве или сомнении, нужно сопрягать их так, чтобы ни на одно не полагаться больше других, а иначе он стремглав низвергнется в заблуждения. В самом деле, *чувство*, хотя и непосредственно отпечатывает в нас запечатленную в вещах истину, все же подчас смущается из-за бесконечного множества вещей или причудливого сложения форм, иногда слабеет или устает от удаленности предметов, и вследствие этого всего ослепляется и обманывается. Поэтому к нему необходимо присоединить *разум*, который бы мог, наблюдая соотношения вещей, делать подобные заключения о подобных и противоположные о противоположных, и так дополнять недостатки чувства и исправлять его ошибки. И все же многое недоступно ни чувству, ни разуму (поскольку кое-что невозможно с достаточной уверенностью постичь ни чувственно, ни с помощью рассуждения), и мы обязаны милости Господа тем, что Он *Словом своим* открыл нам то сокровенное, что нам важно было знать.

9. Следовательно, эти три *принципа познания* совершенно необходимо соединять всякому, кто стремится к истинному познанию вещей. В противном случае, тот, кто захочет следовать лишь за чувственным восприятием, не узнает ничего сверх обывателя: он не сумеет представить, что луна меньше звезды, солнце больше Земли, а Земля — шарообразна и повсюду населена. Напротив, тот, кто, созерцая абстрактное, доверяет лишь разуму, без чувственного опыта, увлекается чистыми фантазмами и создает собственные новые миры, подобные платоническому, аристотелевскому и т.д. Наконец, те, кто обращаются лишь к одному Писанию, не слушая чувства и разум, либо уносятся прочь от мира (из-за возвышенности исследуемых понятий), либо облекают непонятные им вещи в веру угольщика, либо, следуя букве Писания, придумывают всякие абсурдные суеверия и верят в них сами. Поэтому *принципы познания* надо соединить, чтобы божественное *откровение* давало нам веру, *разум* — понимание, а *чувство* — уверенность.

10. А пользоваться ими нужно в следующем порядке (в рассуждениях о природе): начинать с чувства и заканчивать откровением (как печатью божественного знания). Если следовать этому порядку, то каждая ступень будет получать от предыдущей вначале *очевидность*, затем *уверенность*, затем *исправление*. Ведь точно так же, как в понимании нет ничего, чего не было бы уже в чувстве, так и нет ничего в вере, чего ранее не было бы в понимании. Верующему надлежит знать то, во что предлагается верить. Потому Писание постоянно призывает нас к тому, чтобы слушать, видеть, пробовать, обдумывать, и утверждает, что вера приходит от слушания.

11. Я упомянул уверенность. В самом деле, чем разум ближе к чувственному восприятию (то есть, чем бо́льшим количеством ощущений он может быть подкреплен), тем он ближе к действительности и наоборот: чем больше он отдаляется от чувства, тем больше содержит в себе пустых спекуляций и голого воображения. Божественное откровение, в свою очередь, тем сильнее и крепче, чем ближе оно может быть приведено к пониманию и свидетельствам опыта.

12. Затем я сказал, что предыдущее *исправляется* последующим: и это так и есть — потому что там, где чувство изменяет и заблуждается, оно дополняется и поправляется разумом, а разум, в свою очередь, откровением. Например, когда чувство считает, что луна больше Сатурна или что весло ломается под водой и т.п., разум исправляет его точными доводами опыта. Так и разум, собрав ложные сведения о невидимых вещах, исправляется божественным откровением. Впрочем, это исправление не носит насильственный характер и не разрушает предыдущий принцип, напротив, оно ласково подводит то само, что исправляется, к признанию и радостному принятию этого исправления, так что вскоре оно привносит что-то свое, от чего еще больше открывается исправленная истина. Так, разум не использует для исправления чувственного восприятия ничего, с чем бы он до того не согласился благодаря тому или иному ощущению и чего бы сам не признал истинным (например, то, что весло под водой не ломается, дает

понять осязание — да и само зрение, когда весло уже вытащено из воды). Точно так же и вера не привносит ничего, противного и противоборствующего разуму (хотя и привносит то, что выше разума и вне его), но лишь то, что разум признает истинным не только будучи побежден высшим авторитетом, но и на самом деле обнаруживая это в самих вещах, так что сам по себе ищет и находит то, что помогло бы укрепить и разъяснить эту истину. *Таким образом, надлежит признать верным то, что чувство — источник не только познания, но и уверенности в природных явлениях, а понимание — орган не только познания, но и уверенности в том, что явлено откровением.*

13. Но перейдем к главной теме нашего сочинения. Иные отрицают, что Священное писание можно привлекать для философии, потому что оно-де учит не рассмотрению внешних предметов, а пути к вечной жизни. А я признаю, что *все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен* (2 Тим 3:17); я признаю, повторюсь, что это — конечная цель Писания. Но кто не знает, что часто у одного предмета есть много назначений? Так случается и у людей, не говоря о божественных вещах, в которых мудрость нашего возлюбленного Господа переплетена едва постижимым для нас образом. В самом деле, если мы замечаем (а это так и есть), что вся природа устроена так, что любое создание, и его часть, и частица части служит для разных целей, — то я не вижу причины лишать Божественную книгу этой отличительной черты (NB) высшей мудрости. Напротив, я вижу, почему надлежит всячески стоять на том, что в этой священной книге содержатся все необходимые дополнения к тому, для чего не достает чувства и разума (но что при этом нам важно знать).

14. Разве Бог не привел человека в школу мира для созерцания Его многовидной мудрости? Разве не велел смотреть на невидимое Его через здешнее, видимое (Рим. 1: 20)? Значит, непременно надо признать, что это и есть цель и сотворения мира, и помещения в него человека. Во всей природе ясно видно, что Бог дал каждой вещи назначение и средства к его осуществлению. Следовательно, Он и человеку дал средства для созерцания Его чудес: и если мы признаем, что это чувства и разум, то необходимо признать и то, что их не всегда бывает достаточно. В самом деле, чувства оставляют нас при познании вечных вещей, как и вещей, недоступных взору или свершившихся в наше отсутствие. Но где недостает чувства, там недостает и разума, ведь он не что иное, как собранное из отдельных ощущений универсальное знание о вещах: что они такие или иные, что они существуют или сделаны так-то и так-то. Но раз чувство и разум постоянно нас подводят, неужели мы поверим, что милостивейший Отец света не возместил этот недостаток каким-то иным способом? Подозревать это не позволит повсюду заметное и щедрое Его о нас попечение. И если Бог каким-то образом позаботился о нас, то как еще и где еще, как не в священной книге Пророчеств?

15. И умоляю, неужели напрасно, а не единственно ради нашего вечного спасения сказал Господь о Своем законе: *В этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный* (Втор. 4:6)? Напрасно ли хвалился Давид: *Я стал разумнее всех учителей моих, ибо размышляю об откровениях Твоих* (Пс. 119:99)? Напрасно ли сказал сын Сирахов: *Источник премудрости — слово Бога Всевышнего* (Сир. 1:5)? Напрасно ли Соломон назвал Бога *Руководителем к мудрости и Исправителем мудрых* (Прем. 7:15)? Исправителем! Каким же образом Он исправит, как не выправляя наши суетные помышления Словом своим? И для чьей же, скажите на милость, пользы повсюду упоминается столь многое о происхождении мира, процессе творения, свойствах созданий, если Отец природы и управитель Писания не хотел научить нас ничему из природных тайн?

16. Иные говорят, что смотреть на природу нужно затем, чтобы научиться узнавать и любить Творца всего, восхищаться Им и бояться Его. Верно: но как отделить Творца от творения? Разве не тот больше ценит и хвалит гений выдающегося живописца, кто сам лучше понимает искусство живописи? Несомненно, так. Поверхностное знание никогда не вызывает ни любви, ни восхищения. И вот я спрашиваю: *истинно ли то, что явлено в Писании о творении* (и выведенное из него по подобию)? Если да (кто станет утверждать иное, не богохульствуя?), то почему бы не сравнить его с тем, что согласно с чувством и разумом — разумеется, для постижения гармонии истины в мире вещей и той, что заключена в устах их Творца? Конечно, если (по словам Соломона, Еккл. 12:11) *слова мудрых — как иглы и как вбитые гвозди*, то что сказать о словах Бога, мудрейшего из всех? И неудивительно, что хоть они поражают нас с другой целью и исподволь, однако не содержат ничего, кроме вернейшей истины и всяческой премудрости.

17. Поэтому напрасно будут говорить: *Я не нахожу в Писании ни одного упоминания, не говоря о правилах, грамматики, диалектики, математики, физики и др.* Божественные писания настолько же отстоят от человеческих, насколько сам Бог от человека. Человек, огражденный временем, местом и предметами, может в одно время и в одном месте делать лишь что-то одно, но вечный Бог, вездесущий и всезнающий, всегда и везде одновременно все наблюдает, надо всем царит и всем управляет. Тот же характер имеют и соответствующие писания. Человеческие с выраженным усердием делают что-то одно, занимаясь одним предметом в одном месте, так, чтобы больше ублажить человеческое понимание. Божественные же, подобно универсальному казнохранилищу мудрости, не останавливаются на одном частном вопросе (за исключением богословских), но содержат разные вопросы в разных высказываниях. Из них богослов, этик, политик, эконом, философ, филолог и т.д. могут черпать то, что каждому полезно.

18. Именно эта ширина и глубина Писания и есть его преимущество перед человеческими писаниями, так что оно поистине является неисчерпаемым источником всякой мудрости. Какую бы материю ни пришлось

исследовать, Писание всегда снабдит правилом, высказыванием, примером — как это достаточно ясно показывает в своем «Триумфе Библии» Иоганн Генрих Альстед[10] (некогда мой уважаемый наставник), а с помощью тщательного прилежания можно извлечь еще больше тому примеров. Что это так, будет также в большой мере явствовать из настоящих наших физических размышлений. Правильно говорит Кассиодор: *Писание — это небесная школа, в которой мы учимся, чему надо учиться, а что знать не надо*. И благочестивы слова Томаса Лидиата[11] ближе к концу его «Физиологического исследования»: *Совершенно абсурдно, что языческие философы ищут начала всех искусств в одной поэзии Гомера, а мы, христиане, не делаем того же с Божественными пророчествами, богатейшим и чистейшим источником мудрости*.

19. Поэтому заслуживают похвалы те христианнейшие философы, кто постарался воздать Богу, родителю всего, подобающую Ему хвалу: *Франсиско Валльес*[12], *Ламбер Дано*[13], *Левин Лемний*[14], *Томас Лидиат, Корт Аслакссон*[15], *Оттон Касман*[16]. Они не побоялись решительно стоять на том, что в священных библейских книгах содержатся семена истинной философии, и вывести из нее свои собственные философские учения (хотя и с неравным успехом).

---

[10] И.Г. Альстед (Johann Heinrich Alsted, 1588–1638) — гернборгский богослов, профессор, один из любимых учителей Коменского. Для него «христианская философия» охватывала весь спектр дисциплин от физики до этики и политики. Под влиянием его сочинений Triumphus bibliorum и Physica harmonica Коменский заинтересовался вопросами гармонии мира. Позже его труды в этом направлении закончились составлением «Обозрения физики, преображенной в согласии с Божественным светом».

[11] Томас (Фома) Лидиат (Thomas Lydiat, 1572–1646) — преподаватель астрономии в Оксфорде, автор трактата «Урок астрономии» (Praelectio astronomica, 1605).

[12] Франсиско Вальес (Francisco Valles, 1524–1592) — врач Филиппа II, автор медицинских работ и комментариев к Аристотелю, Гиппократу и Галену. Ему принадлежит сочинение «О вещах, которые написаны о Физике в Святом Писании; или, De sacra philia (1587).

[13] Ламбер Дано (Lambert Daneau, 1530–1595) — кальвинистский богослов, автор сочинения Physica Christiana в двух частях (1576 и 1580). В первой части были представлены принципы «христианской физики», а во второй — шестнадцатый комментарий к природным явлениям, описанным в Библии.

[14] Левин Лемний (Levinus Lemnius, 1505–1568) — врач, известный своим сочинением «Тайные чудеса природы».

[15] Конрад Аслакус, или Корт Аслакссон (Conrad Aslacus, Cort Aslakssøn, 1564–1624) — норвежский профессор теологии, автор сочинения Physica et ethica mosaica (1613), в котором систематизированы принципы моисеевой физики.

[16] Отто Кассман (Otto Casmann, 1562–1607) — преподаватель философии в гимназии в Штайнфурте, затем в Штаде (Германия). В числе его трактатов — Cosmopoeia et ouranographia Christiana (1598), в которых рассказ о мире и небесах в Священном писании представлен в качестве первого основания разума.

20. Итак, пусть уже считается доказанным, что философия без Божественного откровения увечна. Отсюда вытекает, что *не должно более христианским школам терпеть Аристотеля как единственного учителя философии, но философствовать надо свободно, по наущению чувств, разума и Писания.* Разве мы не на равных помещены в сад природы? Отчего же тогда нам на равных не раскрыть наших глаз, ноздрей, ушей? Отчего не учить дела природы от другого учителя, а обязательно именно от этих? Отчего, наконец, не развернуть живую книгу мира вместо мертвых бумаг? В ней можно разглядеть больше интересных и полезных вещей, чем в любом другом рассказе. Если у нас будет нужда в толковании какого-то места, то Создатель природы — лучший толкователь самого себя. Если в наставнике и подсказчике, то мы найдем многих лучше Аристотеля, ведь пока столько веков текли по разнообразным тайным меандрам природы, опыт увеличивался. Как все человеческое восходит от грубого начала к совершенству, так и философия обладает собственным ростом. Во времена Аристотеля она едва вышла из колыбели, зато в последующие века — и особенно в наш — настолько возросла новыми наблюдениями, что по сравнению с ней аристотелева уже имеет привкус неясности и туманности, а то и явно лжет.

21. *Что ж* (пишет Рудольф Гоклениус Николаю Тауреллу[17]), *пусть венец человеческого разумения явлен природой в Аристотеле; пусть Аристотель имеет великие заслуги перед всеобщей человеческой мудростью, более всех прочих смертных; пусть он — отец и вождь нашей мудрости; пусть высший диктатор мудрости, главнокомандующий философов; пусть он — знамя философского царства, мудрости, ученой славы; пусть Геркулес, князь, судья истины; божество философов; пусть, наконец, он — муж превыше всякой похвалы и сильнее всякой клеветы — каковыми эпитетами награждает его Юлий Скалигер — но все же это чудо природы — не ОБРАЗЕЦ ИСТИНЫ, так как и он не всюду держался ее курса.* Это слова Гоклениуса[18].

22. Пусть желающие взглянут на труды Кампанеллы и Веруламца (ибо достаточно привести в пример этих Геркулесов, счастливо приложивших руку к истреблению чудовищ и очищению Авгиевых конюшен, и противопоставить их тем, кого тщеславно напыщенная аристотелева философия еще держит в обманной власти) и ощутят, сколь часто отклоняются от истины утверждения Аристотеля. Вот причина, по каковой представляется, что Аристотель и вся его языческая толпа должны быть исключены из священной философии христиан, если не вовсе из философии: пусть не оплетают они более истину своими заблуждениями и не облекают в свои темные и путаные рассуждения того, что само по себе ясно освещено словом Божиим и здравым рассудком.

---

[17] Николай Таурелл (*Nicolaus Taurellus*, 1547–1606) — немецкий врач, философ и теолог. Автор сочинения «Триумф философии» (Philosophiae triumphus, 1573).

[18] Рудольф Гоклениус (Rudolphus Goclenius, 1547–1628) — немецкий врач, философ, педагог, последователь учения Филиппа Меланхтона (1497–1560).

23. Не абсурдно ли христианам — тем, кто напитан истинным знанием истинного Бога, научен Его святым гласом о рождении всего видимого и невидимого, его причинах, конце и существовании, кому открыты сами тайны вечности, кого учит всему помазание Божие, кому Христос даровал Свой Ум (1 Ин. 2: 27, 1 Кор. 2:16), — не абсурдно ли им искать истину вещей у язычников, лишенных этого всего и опирающихся лишь на помощь разума и чувств (общее у нас с ними)? Значит, нет Бога в Израиле, и нам нужно идти за советом к богам Аккарона? Неужели светоч иерусалимский так слаб, что приходится занимать лампы в Афинах?

24. Известно, что первым, кто соединил языческую и христианскую философию, был Ориген: и сделал он это, вероятно, не по злому намерению, но, конечно, с наихудшими последствиями. Без сомнения, этот достойный муж хотел придать упрекаемой в простоте христианской религии внешний блеск и научить христиан сражаться с языческими философами их же оружием. *Но такое убеждение разве возникло от Того, кто призвал нас из тьмы в чудный Свой свет и приказал беречься пустой философии, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу* (Гал. 5:8, 1 Петр. 2:9, Кол. 2:8)? В самом деле, очень скоро печальнейшее положение Церкви показало, какой плод дало это сопряжение Аристотеля со Христом: когда все наполнилось треском диспутов (ведь скользкие вопросы и зуд противоречия составляют самую душу перипатетизма) и ересь пышно произрастала из ереси, в конце концов, дым человеческих мнений полностью затмил блеск Божественной премудрости и выродился в антихристианство. И вот уже Аристотель на равных с Христом ковал звенья веры и устанавливал правила жизни, если не сказать, что он и вовсе стал диктатором, что замечательно отражает схоластическое богословие. Но если Ориген[19], человек столь тонкого ума, напрасно пытался приспособить языческую философию к христианству, и ничуть не лучше это получилось у Фомы, Скота и кого угодно еще, зачем же нам это терпеть? Почему не вытащить наши умы из этих силков? Почему не выбросить очки, являющие нам иллюзии вместо реальности?

25. *Иные страшатся, что если избавиться от философии перипатетиков, не будет никакой.* Но разве, когда была изгнана Агарь, не нашлось больше никого, кто бы одарил Авраама потомством? Или, лишившись египетских кормушек, израильтяне терпели голод? или Моисей вне совета мемфисских мудрецов сразу же слабел разумом? Напротив, наконец мы обретем обещанную благодать, наконец прольется манна небесная, наконец мы станем поистине θεοδίδακτοι[20], когда, отвернувшись от человеческого, будем слушать одного лишь Бога, говорящего через природу и через Слово. Каким тогда станет все прочным, простым и приятным — когда вся философская система будет основываться не на мнениях, а на истине!

---

[19] Ориге́н Адама́нт (Origenes Adamantius, ок. 185 – ок. 254) — греческий христианский теолог, основатель библейской филологии. Его учение представляет собой первое системное изложение идей христианства в философском контексте.

[20] Наученные Богом (др.-греч.). — *Примеч. пер.*

26. *Но надо бы обратить больше внимания и на метод обучения*. Бесспорно, все нужно излагать обучающимся так, чтобы они не чувствовали себя начиненными наукой, но чтобы наука спокойно в них втекала. Нужно во всем начинать с безусловно известного — и оканчивать всегда столь же известным. Почему мы считаем невозможным в физике то, что так очевидно в математике? Ведь в ней все доказательства (NB.) наглядны и всё соединяется предшествующими и точно известными положениями (причем начинают всегда с таких очевидных вещей, что непривычным к этому бывает скучно) в таком порядке, что и среднее никогда не пропускается, и не отводится места тому, что известно не точно. Это неизбежно вызывает согласие и с началом, и с концом рассуждения. Конечно, приходится только удивляться, что подобное до сих пор не испробовали в метафизике, физике и теологии (этика же и политика имеют дело с более обусловленными вещами).

27. *Мне отлично известно, что в числах, мерах, весах заключено больше очевидности, чем в качествах, посредством которых природа тайно обнаруживает свои силы*: но я бы не сказал, что в них больше точности, так как все вещи уравнены высшим разумом, непрерывным порядком и как бы вечным законом. Да и в математике не всё одинаково ясно: нужно предпринять множество попыток, прежде чем все будет приведено, как я уже сказал, к αὐτοψίαν[21], и станет пригодным для научного рассмотрения. *Поистине тот не скажет веского слова в философии, кто ничего не докажет: но ничего не докажет тот, кто не покажет что-то так, чтобы невозможно было возразить.*

28. Поэтому, прошу, обратим, наконец, силы на то, чтобы школы прекратили *убеждать*, но начали *доказывать*; прекратили *рассуждать*, но начали *рассматривать*; прекратили, в конце концов, *верить*, но начали *знать*. Ведь одинаково деспотичны и губительны и «учащийся должен верить» аристотеликов, и αὐτὸς ἔφα[22] пифагорейцев. Пусть никого не заставляют присягать словам учителя, но пусть сами предметы управляют умом; и пусть наставнику верят не больше, чем он сам докажет своими аргументами. В свободной республике наук не должно быть *царей*, но лишь *предводители*; и не *диктаторы*, но *консулы*. И те, кто называют своим искусством воспитание людей — их родители, а не скульпторы, лепящие статуи.

29. *Когда же нам дано будет увидеть это!* Когда все, что должен знать человеческий ум, будет ему преподнесено таким ясным, что невозможно будет не понять, и таким точным, что не будет места сомнениям — такой глубокий след оставит на восприятии вещей свет истины. Потому что тот, кому нужно доказывать, что он видит, не видит поистине: а по большей части именно так с нами до сих пор и поступали.

30. *Самому же мне казалось, что я вижу светоч в светоче Бога, и потому я не мог удержаться от того, чтобы, призвав на помощь Бога, не*

---

[21] Очевидности, наглядности (др.-греч.). — *Примеч. пер.*

[22] Сам сказал, ipse dixit (др.-греч.). — *Примеч. пер.*

попробовать изложить новые гипотезы о природе новым методом и преподать их ученикам этой школы. Отсюда и родилось то, что я предлагаю под видом наброска некоей новой (и, я надеюсь, поистине христианской) философии. Не то чтобы я хотел идти против совета великого Веруламца, который полагал необходимым воздерживаться от каких-либо аксиом и методов до тех пор, пока о каждом отдельном предмете всей природы не появятся исчерпывающие индуктивные суждения. Нет, но между делом я с помощью этого эксперимента стремился понять, возможно ли таким способом внести в умы больше света для обозрения тайн природы — чтобы, как говорит Давид, в кратком песнопении объяв всю суть физики для невежд, из уст младенцев возвещалась Богу хвала, а противнику и врагу готовилось поражение (Пс. 8).

31. Я назвал мое сочинение *Обозрением физики, преображенной в согласии с Божественным светом*, поскольку рассуждение в нем ведется светильником божественного Писания и все утверждения с как можно большей очевидностью сводятся к свидетельствам чувств и разума. И то, и другое может именоваться божественным светом. Ибо как Давид сказал: *Слово Твое — светильник ноге моей, Господи;* так и Соломон: *Светильник Господень — дух человека, испытывающий все* (Пс. 119:105 и Притч. 20: 27).

32. *Если кто-то будет настаивать*, что этим соображениям еще недостает ни точности, ни очевидности, чтобы предпочесть их уже давно всеми принятому учению Аристотеля, *я отвечу*, что не в этом сейчас моя цель, а в том только, чтобы предложить пример возможного устройства более истинной философии, ведомой Богом, освещаемой разумом и поверяемой чувствами — но для этого философы должны больше служить Богу и истине, чем Аристотелю и мнениям. Вместе с тем, этот первый путь должен быть нам милее и священнее хотя бы на том основании, что он выведен из божественных пророчений и направлен на более глубокое познание Бога. Я, несомненно, предпочту (таково сейчас мое настроение: и укрепи меня в нем, Боже!), да, я предпочту ошибаться, ведомый Богом, а не Аристотелем: то есть, я предпочту следовать за недостаточно понятым гласом Бога, лишь бы следовать, а не дать выдумкам человеческого ума увлечь меня от священных заповедей моего Бога.

33. Я и сам признаю, что многому здесь еще пока не хватает образцовых точности и очевидности, о которых я говорил выше; но так как я убежден, что все это можно довести до большей ἀκρίβειαν[23], если еще поразмыслить (мне или другим), то я не усомнился подчиниться совету великого Аконция, который сказал: *Если ты сделал выдающееся наблюдение, которого до тебя никто не делал (новое ли это открытие или некий новый подход к прежнему), и, хотя бы многого еще в нем недоставало, что превыше твоих сил, ты его не опубликовал, то это покажет душу человека или робкого, или надменного, и уж точно не любящего общее дело.*

---

[23] Точности (др.-греч.). — *Примеч. пер.*

34. Почему бы не считать новыми открытиями (1) *эту так ясно показанную триаду принципов из Писания, разума и чувства?* (2) *Удивительную лестницу субстанций, состоящую из семи ступеней?* (3) *Учение о духах (как отдельных, так и воплощенных),* (4) *о движениях и* (5) *качествах, изложенное точнее и яснее, чем когда-либо ранее, и проливающее совершенно новый свет на науку о природе?* Я не упоминаю о менее значимом, разбросанном по всей книге. Конечно, отдельные мои положения я бы не дерзнул отстаивать с оружием в руках (ведь некоторые из них, вероятно, — еще остатки общепринятой традиции, а другие пока не достаточно установлены на заложенном мною основании), я все же убежден, что они — фундамент недвижной истины и содействие в более точном наблюдении отдельных вещей.

35. Говоря вкратце, я надеюсь, что в изложенной этим методом физике так много света, что сомнениям и рассуждениям останется совсем немного места — так что немало она сделает и для примирения вражды разных авторов, приведя в гармонию мнения всех их (все, что истинного есть у *Аристотеля*, и что *Гален*, *химики*, *Кампанелла*, *Веруламец* разумно ему возражают). Это ясно хотя бы на примере тех начал, из которых состоят тела (Аристотель называет *четыре элемента*, спагирики — *соль, серу и ртуть*). Более того, так неким новым образом отворяется дверь не только к пониманию, но и к умножению искусств и человеческих изобретений — а это никогда бы не было возможным без обретения оснований истины.

36. Я, наверное, обещаю больше, чем читатель найдет в моем сочинении. Но если он увидит ручьи (очертания *Христианской Пансофии,* которую мы подготавливаем), изливающиеся из этого источника, как и из Дидактики и Метафизики, он не сочтет сказанное пустословным. Впрочем, поскольку все это еще не увидело свет, я закрепляю следующий закон для того, что выходит в свет сейчас: *Если что-то недостаточно вытекает из чувства, разума и Писания; если что-то недостаточно гармонично сочетается с остальным; если что-то недостаточно устойчиво благодаря собственной ясности, пусть вовсе не высказывается*. В соответствии с этим законом да будет позволено и мне, и всем всегда и везде сомневаться, *такова ли каждая вещь, как о ней привыкли говорить*, и спрашивать, *почему она такова, какой воспринимается*: и пусть никто не сомневается, что с помощью этих двух положений наконец обнаружатся самые основания истины.

37. Стало быть, пусть никто из нас не ищет ничего другого, кроме как всегда следовать истине. И если нам случится отступить от нее и обмануться видимостями (как это часто бывает с людьми), я умоляю всех тех, кто видит острее, ради любви к истине любезно указать дорогу заблудшим и не утаить лакун в наших доказательствах. Если же они ближе ощущают вкус истины, то пусть для ее прославления не откажутся соединить свои усилия с нашими, чтобы мы все, сыны истины, повсюду сочиняли и воспевали гимны славы отцу истины Богу.

38. Ты же, сиянье Отца, Христе, единственный светоч Этого мира, рабов светом твоих озари.

Аминь! Господи, дай видеть! Здесь — внешний Твой Свет, озаряющий твои создания, и внутренний, создания формирующий, там же — превечный и нетварный! Аминь, аминь. Вы же, христианнейшие читатели, прощайте.

Писано в Лешно, в Польше, в последний день сентября года 1632.

Я.А. Коменский

Перевод А.И. Золотухиной,
примечания (кроме указанных случаев)
С.М. Марчуковой

Золотухина Анастасия Игоревна, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры классической филологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; a.auriauris@gmail.com

Zolotukhina, ***Anastasia***, Ph.D., senior lecturer in Classical department of Moscow State University; a.auriauris@gmail.com

Марчукова Светлана Марковна**,** доктор педагогических наук, проректор Исследовательского педагогического центра им. Я.А. Коменского Немецкой гимназии «Петершуле» (Санкт-Петербург). Руководитель комениологической секции Санкт-Петербургского союза ученых; marchukova@bk.ru

Marchukova, Svetlana, Dr.Sc. (in Education), Vice-Rector of Research Pedagogical Centre of JA Comenius German gymnasium “Peterschule” (St. Petersburg). Head of comeniological section of the St. Petersburg Union of Scientists; marchukova@bk.ru

А.В. Серёгин

«БЕСКОРЫСТНАЯ» ДОБРОДЕТЕЛЬ В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИКИ

К ГЕНЕЗИСУ ПОНЯТИЯ

В этической теории достаточно широко распространена точка зрения, согласно которой мораль принципиально отлична от пруденциализма, т.е. принципа, предписывающего способствовать благу и устранять зло самого агента, и, стало быть, «подлинная» добродетель непременно должна быть незаинтересованной и бескорыстной. Я обозначаю такую позицию термином «антипруденциализм» и пытаюсь показать, что она вовсе не является необходимым компонентом любой исторически данной морали. Поскольку некоторые трактовки самого понятия «мораль» изначально имплицируют антипруденциализм (например, «социальное» определение морали в духе Франкены), я предпочитаю им так называемую «позиционную» концепцию морали, которая представляется мне нейтральной в этом отношении. Далее я привожу тексты, которые, на мой взгляд, свидетельствуют в пользу моего основного тезиса, что в истории европейской этики можно выделить три базовых подхода к соотношению пруденциализма с понятием добродетели или морального блага: I) Добродетель или моральное благо признается главным, а то и единственным компонентом счастья самого агента и, стало быть, понимается как самостоятельный объект его эгоистического интереса (я называю эту позицию моралистическим пруденциализмом и считаю, что ее разделяли античные и средневековые сторонники перфекционистского эвдемонизма); II) Счастье редуцируется исключительно к неморальным благам или удовольствию, но любая активность признается добродетельной только на том основании, что способствует счастью самого агента (этический эгоизм, представленный уже в эпикурейском гедонизме); III) Счастье также сводится только к неморальному благу или удовольствию, но понятие добродетели определяется безотносительно к счастью самого агента (исходя из теистических, деонтологических или альтруистических нормативных теорий), так что выбор в пользу добродетели как таковой может быть только абсолютно незаинтересованным (антипруденциализм). Эта последняя позиция впервые возникает в Средние века (Ансельм) и становится особенно влиятельной в Новое время (например, Кант, Шопенгауэр и др.).

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем 4 (2018), с. 120-163
Intellectual Traditions in Past and Present 4 (2018), p. 120-163

Ключевые слова: античная этика, добродетель, мораль, неморальное благо и зло, перфекционизм, пруденциализм, счастье.

В европейской этической традиции существует влиятельная тенденция к противопоставлению *эгоистического благоразумия* (prudence) или *пруденциализма*, принцип которого заключается в том, чтобы способствовать благу и устранять зло самого агента, и *«подлинной» или «истинной» нравственности* (morality), с точки зрения которой по-настоящему добродетельная активность имеет место только в том случае, когда агент сообразует свою деятельность с теми или иными моральными нормами абсолютно *бескорыстно и незаинтересованно*, т.е. безотносительно к собственному благу или злу. Одним из очевидных следствий такого подхода является отрицание того, что этический эгоизм вообще можно рассматривать как собственно *моральную* теорию. Под этическим эгоизмом при этом понимается фактически представленная в истории европейской этической мысли нормативная концепция, согласно которой *моральную* правильность или неправильность любой активности следует устанавливать, исходя как раз из ее тенденции способствовать благу или злу самого агента. Понятно, что тем самым этический эгоизм пытается положить пруденциализм в основу самой морали. Для краткости я буду называть указанное представление о принципиальном отличии морали от пруденциализма и, соответственно, о сущностно незаинтересованном характере «подлинной» добродетели *антипруденциализмом*.

В этой работе я хотел бы показать, что антипруденциализм вовсе не вытекает из некой «объективной природы» морали вообще, но определяется исторически обусловленной логикой *лишь некоторых* ее разновидностей, в особенности — их специфическими нормативными стандартами и тем, как именно в их рамках трактуется понятие «счастья». На мой взгляд, в контексте античной философской этики, носившей преимущественно эвдемонистический характер, последовательный антипруденциализм вообще не мог возникнуть, потому что из двух ее главных форм одна, сравнительно маргинальная, как раз представляла собой классическую версию этического эгоизма (гедонизм эпикурейцев и с определенными оговорками — киренаиков), а вторая, более влиятельная, во всяком случае предполагала, что добродетель (и / или добродетельная активность) просто не может не быть объектом субъективной заинтересованности со стороны самого агента, поскольку является главным, а то и единственным компонентом его счастья (перфекционизм платоников, перипатетиков и стоиков). Этот перфекционистский вариант эвдемонизма оказал огромное влияние и на средневековую христианскую этику, однако, по-видимому, именно в Средние века впервые был всерьез поставлен под сомнение, когда Ансельм Кентерберийский радикально противопоставил стремление к счастью, при этом сведенное им исключительно к неморальным благам, и стремление к нравственной праведности, критерием подлинности которого он сделал как раз абсолютно бескорыстную мотивацию агента, выбирающего моральное благо ради него самого. В определении самой сущности этого блага Ан-

сельм исходил из теистических нормативных стандартов, но в Новое время общая логика его подхода воспроизводилась мыслителями уже с другими нормативными критериями — как деонтологическими (Кант, Причард), так и альтруистическими (Хатчесон, Шопенгауэр). Именно в рамках этой, условно говоря, «ансельмовской» парадигмы представление о принципиально «бескорыстном» характере добродетели начинает восприниматься как самоочевидность. В дальнейшем я попытаюсь проиллюстрировать только что описанную историю рядом репрезентативных, на мой взгляд, текстуальных примеров (насколько это возможно в рамках всего одной статьи). Однако, предварительно я хотел бы рассмотреть некоторые чисто *логические* аргументы в пользу антипруденциализма.

1. Антипруденциализм, этический эгоизм и определение морали

На мой взгляд, нетрудно видеть, что, если антипруденциализм верен, то сама возможность этического эгоизма как моральной теории или вообще какого-либо сущностного компромисса между моралью и эгоистическим благоразумием, изначально *логически* исключена, потому что противоречит самому *понятию* морали. В самом деле, если принципиально незаинтересованный характер активности рассматривается как критерий ее «подлинно» *морального* статуса, то это предполагает, что антипруденциализм так или иначе «вчитывается» в определение морали как таковой. Хорошим примером подобных импликаций антипруденциалистского подхода в XX в. может служить позиция Уильяма Франкены, которая, впрочем, достаточно типична и для других теоретиков так называемой «моральной точки зрения» (moral point of view)[1]. Франкена вполне разделял представление о том, что пруденциализм следует четко противопоставлять морали и что последняя, соответственно, всегда носит незаинтересованный характер:

> «...пруденциализм или жизнь в полном соответствии с принципом просвещенного себялюбия просто не является разновидностью *морали*. Говоря словами Батлера, с которыми согласился бы и Кант, пруденциализм “никоим образом” не является “моральным установлением жизни”, даже если он представляет собой “гораздо лучшее руководство, чем страсть”. Это не значит, что он аморален, хотя он может быть и таким тоже, но что он неморален. Как Батлер подразумевает далее, “моральные соображения” просто не есть соображения себялюбия. Пруденциальная точка зрения не тождественна моральной. Моральная точка зрения *бескорыстна*, а не “заинтересована”»[2].

---

[1] Я имею в виду прежде всего Курта Байера. Ср. Baier 1958, 188-191 и 308-309. О Байере и Франкене как сторонниках концепции «моральной точки зрения» см. Kellerwessel 2003, 395-430.

[2] Frankena 1973, 19-20: ...prudentialism or living wholly by the principle of enlightened self-love just is not a kind of *morality*. As Butler said, and as Kant would have agreed, prudentialism is “by no means . . . the moral institution of life” even though it is “a much better guide than passion”. This is not to say that it is immoral, though it may be

Понятно, что правомерность подобных утверждений в конечном счете зависит от того, как именно мы изначально определяем саму мораль. Как известно, Франкена был сторонником так называемого «социального» определения морали, противопоставлявшегося им сугубо «формальному» определению в духе Р. Хэара. Согласно формальному определению, некоему агенту X присуща «мораль или моральный кодекс поведения» (a morality or moral AG [Action-Guide. — *А.С.*]), только если относительно этого кодекса соблюдаются следующие условия: «(a) X воспринимает его как прескриптивный, (b) X универсализирует его, хочет, чтобы он был универсальным законом, (c) X рассматривает его как решающий, окончательный, самый важный или как крайне авторитетный или крайне важный»[3]. Франкена не столько оспаривал уместность указанных формальных признаков морали, сколько считал необходимым дополнить их содержательной характеристикой, согласно которой моральный кодекс поведения «включает суждения, правила, принципы, идеалы и т.д., которые (d) касаются отношений одного индивида (например, X) к другим, (e) подразумевают или требуют учета последствий его действий для других (не обязательно — всех других) не с точки зрения его собственных интересов или эстетических удовольствий, но с их собственной точки зрения»[4]. По утверждению самого Франкены, его определение морали «исключает в качестве неморальных... такие кодексы поведения как чистый эгоизм или принцип благоразумия, чистый эстетизм и чистую религию»[5].

Как бы ни относиться к собственно философским импликациям этой позиции, на мой взгляд, надо признать, что она весьма проблематична с историко-философской точки зрения, поскольку отказывает в полноценно моральном статусе целому ряду «кодексов поведения», которые на протяжении многих веков играли очень важную, а то и доминирующую роль в истории европейской этики. Во-первых, кажется довольно очевидным, что до Нового времени любые «кодексы поведения», включая моральные, вообще крайне редко были совершенно обособлены от религии, и, стало быть, уже в силу одной только этой причины в историческом исследовании

---

that too, but that it is nonmoral. As Butler goes on to imply, “moral considerations” are not simply those of self-love. The prudential point of view is not the moral one. The moral point of view is *disinterested*, not “interested”.

[3] Frankena 1970, 155: (a) x takes it as prescriptive, (b) x universalizes it, wills it to be a universal law, (c) x regards it as definitive, final, overriding, or supremely authoritative or supremely important.

[4] Frankena 1970, 156: [x has a morality or moral AG only if it] includes judgements, rules, principles, ideals, etc., which (d) concern the relations of one individual (e.g. x) to others, (e) involve or call for a consideration of the effects of his actions on others (not necessarily all others), not from the point of view of his own interests or aesthetic enjoyments, but from their own point of view.

[5] Frankena 1970, 157: [It] rules out as non-moral only such AGs as pure egoism or prudentialism, pure aestheticism, and pure religion. Ср. с этим позицию Бернарда Герта, который также приписывает морали сущностно социальный характер и дифференцирует ее как от этического эгоизма (Gert 2005, 8-9), так и от религиозных кодексов поведения (ср., например, Gert 2005, 6; 28; 118-119; 256-257).

невозможно исходить из такого общего понятия морали, которое заведомо неприменимо ко всем религиозным «кодексам»[6]. Во-вторых, исключение из числа моральных кодексов «чистого эгоизма или принципа благоразумия», по-видимому, может быть направлено только против этического эгоизма, который как раз претендует на статус *морального*, а не чисто *рационального* принципа поведения[7]. Но этический эгоизм также представляет собой реальный исторический феномен, который, возможно, не имел столь же широкого социального влияния, как, к примеру, теономная этика, но все же, по-видимому, фактически определял поведение многих людей (например, в рамках эпикурейской общины). Более того, этический эгоизм вовсе не обязательно ограничивать учениями в духе Эпикура, согласно которым основной принцип *морально* правильного поведения должен состоять в стремлении каждого агента к собственному *неморальному* благу (удовольствию) и уклонении от собственного *неморального* зла (страдания). Многовековая и исторически очень влиятельная традиция этического перфекционизма (условно говоря, от Платона до Фомы Аквинского и т.д.), вероятно, также включает в себя, как минимум, элементы этического эгоизма и уж точно не находится в безусловной оппозиции к пруденциализму, поскольку рассматривает *моральное* благо самого агента (добродетель или совершенство его души) как объект его эгоистического интереса[8]. В-третьих, хотя сам Франкена считал, что его определение морали не исключает деонтологические теории[9], на мой взгляд, непонятно, почему с этим нужно соглашаться, во всяком случае, если понимать под деонтологической принципиально *антиконсеквенциалистскую* мораль, которая оценивает любую активность безотносительно к ее последствиям для самого агента или других[10]. Это было бы несо-

---

[6] Франкена не уточняет, что он имеет в виду под «чистой религией», но, судя по апелляции к Тиллиху и его представлению о том, что религия может быть «по ту сторону морали» (Frankena 1970, 157), он явно не имел в виду всего лишь кодексы поведения, предписывающие соблюдать религиозные ритуалы и т.п.

[7] Пруденциализм как таковой можно отождествить скорее с так называемым рациональным эгоизмом (см., например, Shaver 1999), т.е. с представлением о том, что для любого агента *разумно* стремиться к собственному благу и избегать собственного зла. В этом случае он, собственно, и не претендует на статус нормативной *моральной* теории, объясняющей, в чем состоит последний критерий *морально* правильного или неправильного поведения. Это происходит, только когда способствование собственному благу начинает рассматриваться как раз в качестве такого критерия, но в этом случае речь идет уже об этическом эгоизме.

[8] Ср. обзор эгоистических аспектов этой традиции в Österberg 1988, 12-16.

[9] Frankena 1970, 156.

[10] Некоторая сложность здесь состоит в том, что деонтологическая этика может противопоставляться консеквенциалистской, как минимум, в трех смыслах: либо она 1) *целиком отрицает* консеквенциализм, т.е. вообще не признает последствия активности нормативным фактором, определяющим ее моральную значимость (ср., например, Scarre 1996, 11-12); либо 2) *отчасти признает* консеквенциализм, но допускает *еще и другие* нормативные факторы для моральной оценки активности, помимо ее последствий (ср. Kagan 1998, 64-66; 72-73; 161; 192); либо 3) допускает *оба* предыдущих варианта. Франкена явно придерживался 3) (см.

вместимо с пунктом (e) предложенного Франкеной определения, ибо последний как раз предполагает, что любой моральный кодекс должен учитывать *последствия* действий одного агента для других[11]. В сущности, можно сказать, что пункт (e) попросту означает, что любая «настоящая» мораль должна (хотя бы отчасти) быть разновидностью универсалистского или альтруистического консеквенциализма. Но в таком случае «социальное» определение морали навязывает ей в качестве нормативных такие содержательные характеристики, которые на самом деле характерны только для некоторых ее исторических разновидностей. С другой стороны, «дисквалифицируя» все альтернативные «кодексы поведения» (религиозные, эгоистические, а также, на мой взгляд, строго деонтологические), оно не объясняет, как их в таком случае следует трактовать. Если, к примеру, теологический волюнтаризм или этический эгоизм — это не «мораль» (в отличие от альтруизма или утилитаризма), то *что* это такое? Должны ли мы рассматривать эти формы ценностного сознания, которые все же точно так же, как и «настоящая» мораль, касаются прежде всего человеческой активности и постоянно оперируют примерно теми же базовыми понятиями (такими, как «добро» и «зло», «добродетель» и «порок» и т.п.), как не менее отличные от нее, чем, скажем, эстетические ценности или правила этикета?

Исходя из этих соображений, в целях исторического исследования, по-видимому, предпочтительнее придерживаться более нейтрального определения морали, которое, в частности, не предрешает вопроса о моральном статусе этического эгоизма и соотношении морали с пруденциализмом. В дальнейшем я буду использовать в качестве такого определения так называемую «позиционную» концепцию морали (attitudinal conception of morality)[12]. Общее определение морали, предлагаемое этой концепцией, основано на анализе того, в чем именно заключается специфический характер *позиции* или *установки* (attitude) морального агента по отношению к некоторой активности, когда он оценивает ее с собственно моральной точки зрения. Например,

---

Frankena 1973, 15), а, стало быть, соглашался с тем, что деонтологической можно называть в том числе и 1), т.е. радикально антиконсеквенциалистскую мораль (историческим примером которой, на мой взгляд, можно признать кантовскую этику).

[11] Стоит заметить, что, в сущности, *только* пункт (e), но вовсе не пункт (d), исключает также эгоистическую и религиозную мораль. Ибо даже об этическом эгоисте, не говоря уже о стороннике той или иной религиозно мотивированной морали, будет верным сказать, что его кодекс поведения «включает суждения, правила, принципы, идеалы и т.д., которые (d) касаются отношений одного индивида (например, X) к другим». Другое дело, что этический эгоист не станет учитывать последствия *своих* действий для других «не с точки зрения его собственных интересов... но с их собственной точки зрения», как того требует (e), да и для сторонника религиозной морали, строго говоря, должны иметь значение вовсе не эти последствия, а лишь богоугодность или небогоугодность самого действия.

[12] Я имею в виду соответствующую теорию Дэвида Коппа, а также предвосхищающее ее, на мой взгляд, формальное определение морали, предложенное Тимоти Спригге. См. в целом Copp 2001, 82-95; Sprigge 1970, 119-145. Я отталкиваюсь здесь от их идей, но формулирую позицию, которая не обязательно совпадает с ними во всех деталях.

если мы согласимся, что в целом любую мораль можно описать как систему ценностей, основным объектом приложения которых является та (внешняя и внутренняя) *активность* разумных агентов, за которую они считаются ответственными, а также, вероятно, различные влияющие на нее факторы (характер, принципы, законы и т.п.), то далее нам понадобится дифференцирующий признак, объясняющий, в чем именно состоит отличие морали от других систем ценностей, также прилагаемых прежде всего к активности разумных агентов (например, юридических норм, правил этикета и прочих неморальных «кодексов поведения»). С точки зрения «позиционной» концепции этот признак состоит примерно в следующем: сказать, что некто одобряет или осуждает некую активность в специфически *моральном* смысле, значит сказать, что он непременно находит правильным и чрезвычайно важным, чтобы и другие моральные агенты разделяли это одобрение или осуждение и проявляли его в виде так называемой «моральной санкции», то есть разнообразных эмоциональных и поведенческих реакций, не принимающих (в отличие от легальной санкции) институциональных форм[13]. В данном случае я не настаиваю на том, что такое определение морали является исчерпывающим или совершенно беспроблемным с философской точки зрения. Но оно кажется мне вполне приемлемым в качестве «рабочего» понятия морали в рамках историко-философского исследования, в частности, как раз потому, что позволяет описать все исторически влиятельные разновидности морального сознания как феномены *одного* порядка, не исключая заведомо ни одну из них на тех или иных чисто *содержательных* основаниях: можно исходить из самых разных по своему содержанию нормативных оснований в оценке активности разумных агентов (например, теистических, деонтологических, утилитаристских, эгоистических и т.д.), но эта оценка в любом случае будет носить *моральный* характер, если только она соответствует сформулированному выше дифференцирующему признаку, предполагаемому «позиционной» концепцией.

Надо заметить, впрочем, что в случае с этическим эгоизмом «позиционная» концепция морали отнюдь не предрешает вопроса о том, можно ли приписать ему статус собственно моральной теории. Ибо соответствует ли этический эгоизм указанному дифференцирующему признаку, как раз

---

[13] Ср. Sprigge 1970, 129: «Хотели бы мы, чтобы для подкрепления предписания, предполагаемого суждением о долженствовании, была привлечена моральная санкция? Если да, то это этическое предписание, в противном случае — нет. Моральная санкция — это давление, оказываемое группой на индивида, чтобы он действовал тем или иным образом. Она действует преимущественно посредством того, что заставляет нарушающего [предписание] индивида чувствовать себя отщепенцем. Тот, кто нарушает правила, поддерживаемые моральной санкцией в его обществе, рискует испытать на себе холодные взгляды и отказ в обычных услугах, как только его нарушение становится известным» (Would we like the moral sanction brought in to back the injunction suggested by an ought-statement? If so it is ethical, otherwise not. The moral sanction is the pressure the group puts upon the individual to act in various ways. It operates mainly by making an offending individual feel an outsider. One who offends against the rules supported by the moral sanction of his society risks cold looks and refusal of ordinary services wherever his offence becomes known).

весьма спорно. Представим себе, например, что некоторая активность причиняет самому агенту — и *только* ему самому — неморальное зло (например, вредит его здоровью), причем — преимущественно или даже исключительно (т.е. не приносит ему еще и гораздо большего или сопоставимого неморального блага). Этический эгоист должен рассматривать это обстоятельство как нормативное основание в пользу того, чтобы оценить эту активность как *морально* дурную. Однако, многие люди, включая некоторых моральных философов, будут склонны сказать, что агент, осуществляющий подобную активность, ведет себя нерационально или глупо, но все же не совершает ничего собственно *морально* неправильного. Например, Гарольд Причард в одной из своих классических статей утверждал:

> «...хотя нам следует допустить, что произвольное причинение боли самим себе глупо, нам не следует думать о том, чтобы описывать его как морально неправильное»[14].

Если согласиться с этим, то поведение агента, наносящего неморальный вред исключительно самому себе, не может быть объектом *собственно морального* осуждения, специфика которого как раз и описывается «позиционной» концепцией морали. Другими словами, с этой точки зрения, подобная активность вообще не может вызывать у другого агента *такого* неодобрения, которое предполагало бы, что он непременно считает правильным и крайне важным, чтобы и все остальные моральные агенты разделяли его и проявляли в своем поведении в виде «моральной санкции», то есть различными способами демонстрировали свое презрение и негодование по отношению к ней. Это возражение делает ясным спорный характер этического эгоизма, но само по себе не является решающим аргументом против него. Можно предположить, что люди, с точки зрения которых специфически моральное осуждение указанной активности очевидно неуместно, просто изначально не разделяют нормативных стандартов этического эгоизма или даже являются его убежденными противниками (как тот же Причард). Но чтобы этический эгоизм мог соответствовать «позиционной» концепции морали, нужно лишь, чтобы *его искренние сторонники* действительно осуждали такую активность в специфически моральном смысле, предполагаемом этой концепцией.

Некоторые критики этического эгоизма убеждены, что невозможно уже и это. Так, Франкена трактовал саму суть этой нормативной теории следующим образом:

> «Каковы именно принципы этического эгоиста? Когда он рассматривает индивида как морального *агента*, он считает, что (1) единственная обязанность индивида состоит в том, чтобы способствовать максимально возможному перевесу блага над злом для самого себя. Не так ясно, что именно этический эгоист утверждает об индивиде как моральном *наблюдателе*, советчике

---

[14] Prichard 2002, 10, n. 4: ...though we should allow the wanton infliction of pain on ourselves to be foolish, we should not think of describing it as wrong.

или судье. Он может сказать, (2) что, даже высказывая моральные суждения во втором и третьем лице, индивид должен руководствоваться тем, что выгодно ему, или (3) что, высказывая такие суждения, индивид должен руководствоваться тем, что выгодно *человеку, с которым или о котором он говорит*. Однако, принцип (3), как кажется, несовместим с духом этического эгоизма, если только он не основан на допущении, что судить в соответствии с ним выгодно самому индивиду, в каковом случае (3) подпадает под (2). Поэтому я буду исходить из того, что этический эгоист утверждает принципы (1) и (2)»[15].

Разумеется, (2) означает, что, проявляя по отношению к чужой активности специфически моральную реакцию, этический эгоист будет исходить из того, способствует ли эта активность *его собственному* благу или злу, а вовсе не благу или злу осуществляющих ее агентов. В таком случае, если некоторый агент причиняет зло исключительно *самому себе*, этический эгоист уже не сможет подвергнуть его собственно моральному осуждению как раз потому, что он причиняет зло себе, а вовсе не оценивающему его этическому эгоисту. Чтобы и в этой ситуации моральное осуждение стало возможным, этический эгоист должен был бы руководствоваться (3), а это, согласно Франкене, несовместимо с «духом» исповедуемой им теории. Я не берусь здесь судить, насколько такая интерпретация этического эгоизма очевидна в чисто логическом отношении. На мой взгляд, ее основная проблема в том, что она противоречит историческим данным, свидетельствующим, что, как минимум, некоторые исторически влиятельные формы этой теории фактически имплицировали именно (3), а не (2). Возьмем в качестве примера изложение этической доктрины эпикуреизма в первой книге цицероновского диалога «О пределах блага и зла». Этот текст, на мой взгляд, достаточно отчетливо преподносит эпикурейское учение об удовольствии как высшем благе именно в качестве *нормативной* этической теории, исходя из которой устанавливается *моральная* правильность или неправильность человеческой активности. В частности, Луций Торкват, излагающий эпикурейскую позицию у Цицерона, говорит:

T1 «...очевидно, что все правильные и похвальные вещи определяются по тому, что жизнь протекает в удовольствии (omnis

[15] Frankena 1973, 18: Just what are the tenets of the ethical egoist? When he is considering the individual as a moral *agent*, he holds (1) that an individual's one and only basic obligation is to promote for himself the greatest possible balance of good over evil. What is not so clear is what the ethical egoist says about the individual as a moral *spectator*, adviser, or judge. He may say (2) that even in making second- and third-person moral judgments an individual should go by what is to his own advantage, or (3) that in making such judgments an individual should go by what is to the advantage of *the person he is talking to or about*. Tenet (3), however, seems to be inconsistent with the spirit of ethical egoism, unless it is based on the premise that judging as it prescribes is to the individual's own advantage, in which case (3) falls under (2). Hence I shall take an ethical egoist to be asserting tenets (1) and (2).

rectas res atque laudabilis eo referri, ut cum voluptate vivatur). Поскольку же это и есть высшее или предельное, или крайнее из благ (что греки называют τέλος), о котором уже не судят исходя из чего бы то ни было иного, в то время как обо всех вещах судят исходя из него (quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes), то следует признать, что высшим благом является жить приятно. Те же, кто полагают его в одной лишь добродетели (in una virtute) и ослепленные блеском имени не понимают, чего требует природа, освободятся от этого величайшего заблуждения, если пожелают выслушать Эпикура. Кто бы признал похвальными и достойными стремления к ним (laudabilis aut expetendas) все эти ваши замечательные и чудесные добродетели (virtutes), если бы они не приносили удовольствия (nisi voluptatem efficerent)?» (Cic. Fin. I, 42)[16].

Здесь видно, что «правильность» и «похвальность» добродетелей или любых «вещей», включая, по-видимому, те или иные человеческие действия, определяется исходя из того, насколько все это способствует приятной жизни *самого* агента. Именно это обстоятельство, стало быть, и рассматривается в этом тексте как последний *нормативный* стандарт моральной оценки[17]. То, что эта оценка является именно *моральной* — в том смысле этого термина, который весьма неплохо соответствует «позиционной» концепции морали — на мой взгляд, подтверждается следующим высказыванием цицероновского эпикурейца:

T2 «**[a]** Но мы и осуждаем, и считаем в высшей степени заслуживающими справедливого негодования (et accusamus et iusto odio dignissimos ducimus) тех, кто, будучи обольщен и развращен соблазнами наличествующих удовольствий (blanditiis praesentium voluptatum), в ослеплении страсти не предвидят, какие страдания и какие тяготы (quos dolores et quas molestias) их ожидают. **[b]** Схожим образом виновны (similique sunt in culpa) те, кто по душевной слабости, то есть избегая трудов и страданий (laborum et dolorum fuga), пренебрегают обязанностями (officia)» (Cic. Fin. I, 33).

Осуждение и негодование, о котором идет речь в **[a]**, было бы совершенно необъяснимо, если бы эпикуреец придерживался абсолютно имморального эгоистического благоразумия, с точки зрения которого его инте-

---

[16] Здесь и далее я либо перевожу оригинальные тексты сам, либо использую уже существующие русские переводы, часто существенно корректируя их в целях большей точности и терминологического единообразия.

[17] Я исхожу из того, что глагол refero в этом тексте уместнее всего переводить в соответствии с тем значением, которое предполагается в OLD, s.v. refero, 10: to judge (a thing) by reference (to a standart or measure of comparison). На мой взгляд, все остальные значения, которые предлагает OLD, здесь не подходят или подходят гораздо хуже. Ср., кстати, как фраза omnis rectas res atque laudabilis eo referri, ut cum voluptate vivatur переведена в Cicero 2001, 17: a thing is rendered right and praiseworthy just to the extent that it is conducive to a life of pleasure.

ресовало бы только *его собственное* благо и зло. С какой стати ему тогда негодовать на *другого* человека, который пренебрегает вовсе *не его*, а *своим* благом? Максимум, что он мог бы сделать — это констатировать, что поведение этого другого неразумно или глупо, но и только. Однако, использование в тексте столь экспрессивного выражения, как et accusamus et iusto odio dignissimos ducimus, не позволяет предположить, будто описываемое здесь осуждение может не выходить за рамки, может быть, слегка презрительной, но в целом безразличной констатации чужой глупости. На аналогичном основании описанная в этом тексте реакция была бы необъяснима и в том случае, если бы в соответствии с франкеновским тезисом (2) этический эгоизм представлял собой моральную теорию, согласно которой «даже высказывая моральные суждения во втором и третьем лице, индивид должен руководствоваться тем, что выгодно ему», а не тому агенту, чьи действия он оценивает. Вопреки Франкене, цицероновский эпикуреец ведет себя в соответствии с тезисом (3), т.е. считает правильным крайне резко осуждать другого агента за то, что тот наносит ущерб исключительно *своим собственным* неморальным интересам[18]. Это только подчеркивается тем обстоятельством, что в **[b]** эгоистически невыгодное поведение ставится в один ряд с пренебрежением общественными обязанностями (officia)[19] из страха перед страданием. Таким образом, цицероновский эпи-

[18] Ср. также другое высказывание цицероновского эпикурейца: «И кто мог бы по праву упрекнуть (iure reprehenderit) либо того, кто пожелал бы пребывать в таком удовольствии, за которым не следует ничего тягостного (in ea voluptate velit esse, quam nihil molestiae consequatur), либо того, кто избегал бы такого страдания, благодаря которому не возникало бы никакое удовольствие (dolorem eum fugiat, quo voluptas nulla pariatur)?» (Cic. Fin. I, 32). Эта постановка вопроса опять же предполагает, что, с точки зрения этического эгоиста, справедливый или оправданный *упрек* должен был бы иметь своим объектом такую активность другого агента, которая приносит страдание или не приносит никакого удовольствия *ему самому*, а вовсе не упрекающему. Такой же вывод можно сделать из известного места эпикуровских «Главных мыслей», где критикуются чувственные наслаждения: «Если бы то, что доставляет удовольствия распутникам (τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν), рассеивало страхи ума относительно небесных явлений, смерти, страданий, а также научало бы пределу желаний <и страданий> (τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν <καὶ τῶν ἀλγηδόνων>), то нам, пожалуй, было бы не в чем их упрекнуть (οὐκ ἄν ποτε εἴχομεν ὅ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς), потому что они отовсюду наполнялись бы удовольствиями (τῶν ἡδονῶν) и ниоткуда не получали бы того, что причиняет боль и печаль, что и есть зло (οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυπούμενον... ὅπερ ἐστὶ τὸ κακόν)» (Epicur. Sent. 10). Отсюда вытекает, что *порицание* распутников оправдано именно на том основании, что на самом деле их распутство вовсе не наполняет *их самих* одними лишь удовольствиями, но, пожалуй, еще и способствует *их собственным* страданиям.

[19] Понятие officium впервые фигурирует в тексте в I, 24 и явно подразумевает именно общественные обязанности по отношению к родине и близким. В следующий раз оно встречается только в приведенной цитате из I, 33. Конечно же, общественные обязанности, как показывает в особенности I, 35, трактуются эпикурейцем как в конечном счете эгоистически мотивированные: даже агент по видимости жертвующий своими интересами заботится «о благе граждан, которое, как он понимает, включает и его собственное» (...saluti prospexit civium, qua intellegebat contineri suam).

куреец не видит принципиальной разницы между осуждением другого агента за то, что он способствует своему собственному страданию, или же за то, что он не выполняет свои обязанности перед другими. Я думаю, что проще всего объяснить саму возможность подобной реакции, приписав ей *специфически моральный* характер, вполне соответствующий «позиционной» концепции морали: если этический эгоизм представляет собой нормативную теорию, согласно которой *моральная* правильность или неправильность активности некоторого агента определяется тем, способствует ли она *его собственному* благу или злу, то это означает, что, когда этический эгоист оценивает активность другого морального агента, он будет одобрять или осуждать ее именно за то, что она способствует благу или злу *самого* этого агента, причем одобрять или осуждать в собственно моральном смысле, а именно — считая правильным и крайне важным, чтобы и другие моральные агенты разделяли эту реакцию и проявляли ее посредством «моральной санкции» (например, ярко выраженного негодования и т.п.).

Таким образом, если исходить из определения морали, которое не предполагает верность антипруденциализма заведомо (как, например, «социальное» определение в духе Франкены), но более нейтрально и непредвзято в этом отношении (как принятая мной в качестве «рабочей» модели «позиционная» концепция), этический эгоизм эпикурейского типа вполне может рассматриваться как полноценно *моральная* теория. Разумется, самым общим образом признать его моральной теорией вовсе не значит согласиться с тем, что эта моральная теория верна.

2. Антипруденциализм и античная философская этика

Обратимся теперь к вопросу, насколько антипруденциалистская тенденция была мыслима в контексте античной философской этики. Я попытаюсь показать, что в силу доминировавшего в этой традиции эвдемонизма[20] по-настоящему последовательный антипруденциализм был в ней принципиально невозможен, хотя она и совместима с некоторой формой «относительного» антипруденциализма. Для этой цели я сперва тезисно опишу общую проблематику античного эвдемонизма, опираясь при этом на результаты подробного анализа этой традиции, который я предложил в другом месте[21]. Затем я перейду к расмотрению конкретных античных текстов, имеющих уже непосредственное отношение к проблеме возможности антипруденциализма.

Под античным философским эвдемонизмом я понимаю этический дискурс, относительно которого в целом верны следующие пункты:

1) Он исходит как из самоочевидности из *психологического эвдемонизма*, т.е. тезиса, согласно которому все люди фактически стремятся к собст-

---

[20] Традиционное представление о тотально эвдемонистическом характере античной философской этики в последнее время критикуется некоторыми исследователями (см., напр., White 2002), но я продолжаю думать, что эвдемонизм в том виде, как я описываю его ниже, как минимум, преобладал в этой традиции.

[21] См. Серегин 2015.

венному счастью и избегают собственного несчастья[22]. В этом смысле можно сказать, что счастье и несчастье есть, с точки зрения этого подхода, само собой разумеющийся объект эгоистической заинтересованности со стороны любого агента (соответственно — позитивной и негативной);

2) Под *счастьем* и *несчастьем* он изначально понимает не столько приятное и неприятное состояние агента или, скажем, его субъективную удовлетворенность и неудовлетворенность своей жизнью, сколько объективное наличие в его существовании, соответственно, *благ* или *зол*. Этот тезис более или менее отчетливо предполагается множеством текстов, где счастье по сути *определяется* как некая совокупность *благ* или же «обладание», а также «пользование» ими[23]. В таком случае любое практически значимое[24] благо по определению является фактором, приносящим счастье, тогда как любое практически значимое зло оказывается фактором, приносящим несчастье[25]. Согласно широко распространенным в этом дискурсе представлениям, самым общим образом можно говорить о существовании *трех классов* таких благ и зол: «душевных» (т.е. прежде всего — моральных добродетелей и пороков), «телесных» (например, здоровья и болезни) и «внешних» (например, богатства и бедности)[26];

3) Все дальнейшее разнообразие этических позиций в рамках этого дискурса можно описать как результат разногласий относительно того, какие из упомянутых благ и зол *на самом деле* являются благом и злом и, соответственно, влияют на счастье и несчастье. В частности, этот дискурс вполне допускает возможность *гедонистического* развития, но не за счет того, что счастье и несчастье просто изначально определяются как (продолжительное и устойчивое) удовольствие и страдание (ср. 2), а скорее за счет того, что удовольствие и страдание начинают трактоваться как единственное «целевое» *благо* и *зло*, тогда как всем остальным традиционным разновидностям блага и зла приписывается исключительно инструментальная ценность[27]. Как мы уже видели в предыдущем разделе, именно в

---

[22] Напр., Pl. Smp. 204e–205a; Euthd. 278e–279a; Erx. (sp.) 393e; Arist. Pol. 1331b39–40; Rh. 1360b4–13; SVF III, 16–17; Cic. Fin. III, 11; V, 86; Sen. De vita beata 1, 1; Epict. Diss. III, 23, 34; IV, 1, 46; Epicur. Ep. ad Menoec. [D.L. X] 122, 9–11 Arighetti.

[23] Напр., Pl. Smp. 202c; 204e–205a; Euthd. 278e–279a; Lg. 631b; Men. 77e–78b; Alc. I (sp.) 116b5–10; Def. (sp.) 412d10; Arist. Rh. 1360b14–30; MM (sp.) 1, 2, 8 Armstrong; X. Mem. 4, 2, 34–35; D.L. V, 30; Cic. Tusc. 5, 28–29; Crit. Fr. 19–20 Wehrli; Clem. Al. Strom. 2, 22, 133, 4–7; Euryph. De vita, p. 87, 6–7 Thesleff; Plot. I, 4, 4, 23–25; I, 4, 6, 1–13 Henry–Schwyzer; Simp. in Epict. p. 16, 45–49 Didot; Boeth. Cons. Phil. III, 2.

[24] То есть вообще входящее в сферу человеческой деятельности, а не чисто «метафизическое» (ср. Arist. EN 1096b32–35).

[25] Ср. Arist. EN 1152b2–3; Sext. P. III, 175–176; M. XI, 35–36; Sen. Ep. 44, 6; 124, 15.

[26] Например, Pl. Lg. 697b; 743e-744a, 870a-c; Arist. EN 1098b12-14; 1153b17-18; Pol. 1323a24-27; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong; D.L. III, 80; V, 30; Sext. M. XI, 45.

[27] Epicur. Fr. 398; 401 Usener (и в целом — Fr. 397-407); Ep. ad Menoec. [D.L. X] 128, 11 – 129, 3 Arighetti; Cic. Fin. I, 54; Aristipp. (SSR IVA) Fr. 172; 181; 183; 185-187; 189-193; 195; 198; 204 Giannantoni. В связи с инструментальной ценностью добродетели см. примеч. 35.

рамках гедонистической версии античного эвдемонизма становится возможна классическая (эпикурейская) версия *этического эгоизма*, согласно которой моральная правильность или неправильность любой активности определяется ее тенденцией способствовать собственному удовольствию или страданию агента[28];

4) Альтернативой гедонистической версии эвдемонизма был *перфекционистский* эвдемонизм. В самом общем смысле перфекционизм выходил за рамки одной только этики и представлял собой глобальную метафизическую концепцию, согласно которой *благом* для каждого сущего является его объективно упорядоченное и совершенное состояние, обычно описываемое как «добродетель» или «совершенство» (ἀρετή)[29] его «природы» (φύσις)[30], позволяющее ему хорошо осуществлять его специфическое «дело» или «назначение» (ἔργον), в котором и заключается цель его существования (например, глазу — видеть, ножу — резать и т.п.)[31] и, соответственно, делающее его «хорошим» в своем роде, т.е. «совершенным» представителем своего класса сущих[32]. Эта концепция в принципе могла применяться и для трактовки «телесных» и «внешних» благ и зол[33], однако ее фундаментальное значение для перфекционистского эвдемонизма связано прежде всего с тем, что и специфически *моральные* добродетели и пороки также трактовались им именно в перфекционистском смысле, т.е. как объективно совершенные или несовершенные состояния такого существа, как разумная человеческая душа[34];

5) Сторонники как гедонистической, так и перфекционистской версии эвдемонизма стояли на стороне позитивной морали и всячески пытались

---

[28] В случае с киренаиками все несколько сложнее. Весьма распространена интерпретация, согласно которой их вообще не следует считать эвдемонистами, потому что, определяя счастье как совокупность частных удовольствий, они в то же время признавали высшим благом и целью всех стремлений (τέλος) именно отдельное удовольствие, а вовсе не счастье в целом (D.L. II, 87-88; ср., например, Irwin 2007, 48-56). В пользу эвдемонистической трактовки этики киренаиков см. Lampe 2014, 56-100 (Ch. 4-5).

[29] Напр., Pl. Grg. 504a-d; 506c-507a; ср. Lg. 961d; Alc. I 133b5-10; Arist. Ph. 246a10–247a4; EN 1106a14–24; EE 1218b37–1219a8; Protr. Fr. 60; Asp. in EN. p. 4, 4-9 Heylbut; SVF III, 197; Cic. Fin. V, 37-38; Sen. Ep. 124, 20; Procl. in R. v. I, p. 25, 15-18 Kroll; Simp. in Epict. p. 32, 20-42 Didot.

[30] Напр., Pl. R. 444de; Arist. Pol. 1252b32-1253a1; Ph. 246a13-15; SVF III, 245; 257; 260. Asp. in EN. p. 47, 16 Heylbut; Epict. Diss. III, 1, 3-8; Sen. Ep. 76, 10-11; Cic. Leg. I, 25; I, 45; Tusc. V, 37-39; Fin. V, 25-26; Simp. in Epict. p. 73, 37 – 74, 5 Didot.

[31] Напр., Pl. R. 352d-353e; 601d; Arist. EN 1097b22–1098a20; EN 1106a14–24; EE 1218b37–1219a28; Pol. 1276b16-1277a12; Protr. Fr. 62-65; SVF III, 57; Cic. Fin. V, 58; Muson. 17, 1-15 Lutz;

[32] Напр., Pl. Grg. 497e; 498de; 506d; R. 335bc; 608e-609b; Chrm. 160e–161a; Men. 87e1; La. 190ab; Euthphr. 13b7-10; Def. (sp.) 411d1-2; Arist. MM (sp.) I, 4, 1–2 Armstrong; SVF III, 80; Sen. Ep. 87, 12; Cic. Parad. 1, 14-15; Plot. III, 6, 2, 20-22 Henry-Schwyzer.

[33] Напр., Pl. Grg. 477ab; Arist. Rh. 1360b21–22; 1362b14–19; Pol. 1259b19–21; de An. 408a2–3; EE 1248b28–29; Ph. 246b3–8.

[34] Напр., Pl. Grg. 477c; R. 353d-354a; 444de; Arist. EE 1220a13-34; Ph. 246b20–247a19; Cic. Fin. IV, 35; IV, 54; V, 36; Alcin. Epit. 29, 1.

продемонстрировать, что с точки зрения достижения счастья моральное благо (т.е. добродетель и / или добродетельная активность) всегда предпочтительнее, чем моральное зло (т.е. порок и / или порочная активность), и, соответственно, добродетельный человек в любых условиях, как минимум, *счастливее* порочного (а то и абсолютно счастлив). Обоснование этого тезиса, на мой взгляд, можно назвать *основной проблемой* античного эвдемонизма. Гедонистическое решение этой проблемы в целом сводилось к тому, чтобы представить добродетель в качестве оптимального *средства* для максимизации собственного удовольствия и минимизации собственного страдания[35], но перфекционизм предполагал более сложную и вариативную систему аргументации, которая описывается далее в пунктах 6-8);

6) Если сочетать представление о том, что благо по определению есть фактор, способствующий *счастью*, а зло — *несчастью* (ср. 2), с трактовкой моральной добродетели, т.е. объективного «совершенства» человеческой души, как ее собственного *блага*, а морального порока, т.е. ее объективного «несовершенства», как ее собственного *зла* (ср. 4), то отсюда вытекает, что моральная добродетель и моральный порок *уже сами по себе и как таковые* являются факторами, способствующими, соответственно, счастью и несчастью обладающего ими агента. На этом основании можно сказать, что, как и любое благо и зло, они представляют собой объекты *эгоистической заинтересованности* с его стороны (соответственно — позитивной и негативной);

7) Однако, этого допущения недостаточно для решения «основной проблемы» античного эвдемонизма (ср. 5), если одновременно допускать еще и существование *неморальных* («телесных» и «внешних») благ и зол, поскольку в таком случае неморальные факторы также могут влиять на счастье и несчастье и тогда непонятно, почему моральные факторы при любых обстоятельствах должны быть важнее их с эвдемонистической точки зрения. Соответственно, самый простой способ решить «основную проблему» в рамках перфекционистского подхода состоит в том, чтобы вообще перестать признавать традиционные разновидности неморальных благ и зол собственно *благом* и *злом* и тем самым — факторами, влияющими на счастье или несчастье агента. Тогда счастье и несчастье будут целиком и полностью определяться единственным оставшимся благом и злом, т.е. *моральным*. К этому способу склонялись стоики и некоторые представители платонической традиции[36];

8) Если же сохранить традиционное представление о существовании неморальных благ и зол, как поступали перипатетики и многие платоники (в частности, на мой взгляд, сам Платон), то для решения «основной проблемы» античного эвдемонизма можно использовать ряд более сложных

---

[35] Epicur. Ep. ad Menoec. [D.L. X] 132; Fr. 506 Usener (ср. в целом Fr. 504-520); Sent. 5; 17; 33-35; Cic. Fin. I, 62; V, 93; Aristipp. (SSR IVA) Fr. 189; 193; 199 Giannantoni.

[36] Напр., SVF I, 185; 187; 189; III, 54-55; 139; 685; Sen. Ep. 74, 1-2; 76, 16; 85, 17-20; Cic. Fin. V, 83; Alcin. Epit. 27, 4-5; Attic. Fr. 2, 4, 2-3 Des Places; Plot. Enn. I, 4, 4-15; Sallust. 21.

дискурсивных стратегий, например, а) признать радикальное *иерархическое преимущество* морального блага и зла над неморальным и, соответственно, согласиться с тем, что влияние неморального блага и зла на счастье и несчастье *совершенно ничтожно* по сравнению с влиянием добродетели и порока[37], б) допустить так называемый *«тезис о зависимости»* неморальных благ и зол от моральных, согласно которому неморальное благо вообще может быть благом только для добродетельного агента, но для порочного становится злом[38], в) интерпретировать моральное благо и зло *инклюзивистски*, т.е. как то, что и составляет, соответственно, *само* счастье и несчастье, а неморальное благо и зло — *инструменталистски*, т.е. как нечто, что обладает позитивной или негативной ценностью исключительно потому, что опосредованно способствует *моральному* благу или злу агента[39]. Использование этих стратегий (по отдельности или в комбинации) позволяло перфекционистскому эвдемонизму даже при допущении традиционных неморальных благ и зол представлять дело так, как будто с эвдемонистической точки зрения добродетельный человек всегда находится в более выигрышном положении, чем порочный.

Мы можем теперь оставить в стороне гедонистическую версию эвдемонизма, которая, как мы видели, в любом случае тяготела к прямолинейному этическому эгоизму (3), и сосредоточиться на вопросе, возможен ли антипруденциализм в контексте *перфекционистского* эвдемонизма. На мой взгляд, на этот вопрос надо ответить отрицательно прежде всего потому, что последовательный антипруденциализм несовместим с п. 6) только что изложенной эвдемонистической парадигмы. Разумеется, можно сказать, что весь перфекционистский подход к решению «основной проблемы» античного эвдемонизма, представленный в пп. 6-8), да по сути уже и сама постановка этой проблемы в п. 5), также противоречит антипруденциализму. В самом деле, решить «основную проблему» значит показать, что не существует такой ситуации, в которой выбор в пользу добродетели и против порока не был бы предпочтителен для самого агента как раз с точки зрения основного объекта его *эгоистической заинтересованности*, т.е. достижения счастья и избежания несчастья. Но если морально правильная активность *всегда* приводит именно к тому, что более всего соответствует эгоистическим интересам самого агента, трудно представить себе, как добродетель *вообще могла бы* быть «бескорыстной и незаинтересованной» и, тем более, как можно было бы рассматривать такую незаинтересованность как сущностный признак всякой «подлинно» морально активности.

---

[37] Ср. Cic. Fin. V, 91-93; Tusc. V, 51.

[38] Напр., Pl. Euthd. 281de; Men. 87e-89a; Lg. 631b-d; 661a-d; Erx. (sp.) 397e; Arist. EN 1113a22-b2; 1129b1-6; 1137a26-30; 1170a14-22; EE 1235b30-1236a6; 1236b38-1237a2; 1248b26-34; 1249a9-14; Protr. Fr. 4; MM (sp.) I, 2, 2-3; II, 3, 5-11; II, 9, 3-5 Armstrong; Alcin. Epit. 27, 2; Apul. Pl. II, 1; Procl. in R. v. I, p. 100, 10-15 Kroll.

[39] Инструментальная трактовка неморальных благ особенно характерна для Аристотеля, в связи с чем см.: Серегин 2017. Ср. Arist. EN 1099a24-b7; 1153b7–19; 1178a34–b7; EE1249b16–25; Pol. 1323b6–12; 1323b21–29; 1323b40–1324a2; Asp. in EN, p. 24, 1 – 25, 17 Heylbut; Stob. II, 7, 16, 8-19; II, 7, 17, 9-17 Wachsmuth-Hense.

Эти соображения кажутся мне в целом верными, но все же я думаю, что именно п. 6) делает перфекционистский эвдемонизм *логически* несовместимым с антипруденциализмом. В самом деле, допустим, что пп. 7-8) неверны, но п. 6) по-прежнему верен. В таком случае перфекционизм окажется не в состоянии решить «основную проблему» античного эвдемонизма: станут возможны ситуации, в которых неморальное благо и зло имеет *большее* значение для счастья и несчастья, чем моральное и, соответственно, выбор в пользу добродетели и против порока не будет *всегда* предпочтителен для самого агента с эвдемонистической точки зрения. Означает ли это, что в этом случае добродетель *сможет* быть по-настоящему «бескорыстной»? Нет, потому что, согласно п. 6), она по-прежнему трактуется как *благо* в том специфическом смысле, что представляет собой фактор, *сам по себе* способствующий именно счастью агента и в силу этого являющийся объектом его *эгоистической* заинтересованности. Вся проблема лишь в том, что существуют и альтернативные факторы, *также* способствующие его счастью или несчастью и потому *тоже* являющиеся объектами его эгоистической заинтересованности (позитивной или негативной), и они в принципе могут оказаться *важнее* с эвдемонистической точки зрения, чем добродетель и порок. Однако, с учетом п. 6) выбор, перед которым агент встает в этом случае, не есть конфликт между всецело «бескорыстным» стремлением к добродетели и собственными эгоистическими интересами как таковыми, а исключительно между двумя конкретными объектами этих эгоистических интересов. Это ничем не отличается от выбора, к примеру, между сиюминутным удовольствием и здоровьем. Если согласиться с тем, что здоровье вносит больший вклад в счастье агента, чем сиюминутное удовольствие, и допустить, что последнее наверняка повредит его здоровью, для агента, стремящегося к счастью, по-видимому, будет предпочтительно отказаться от этого удовольствия ради здоровья. Но это не отменяет того обстоятельства, что это удовольствие *как таковое* является объектом *именно* его эгоистической заинтересованности, — в конце концов, оно тоже внесло бы некоторый вклад в общее счастье агента, хотя и меньшее, чем здоровье, — и если агент все же фактически уступает этому удовольствию, он вовсе не делает некий сущностно *«бескорыстный»* выбор. При допущении п. 6) выбор, к примеру, между добродетелью и страданием должен носить совершенно аналогичный характер: агент будет неизбежно эгоистически заинтересован в добродетели как в том, что способствует его счастью, и эгоистически незаинтересован в страдании как в том, что способствует его несчастью; если при этом страдание приносит ему больше несчастья, чем добродетель — счастья, то, с эвдемонистической точки зрения, для него будет предпочтительно отказаться от добродетели, чтобы избежать страдания, но это еще не значит, что добродетель вообще перестанет быть для него объектом именно эгоистической заинтересованности или что его отношение к ней станет совершенно «бескорыстным». Чтобы последнее стало возможным, нужно *вообще перестать* видеть в добродетели и пороке факторы, *сами по себе* способствующие счастью и несчастью агента. Другими словами, последо-

вательный антипруденциализм возможен только при условии, что моральное благо и зло *вообще не являются* объектами соответственно позитивной или негативной эгоистической заинтересованности со стороны агента, а это, конечно, предполагает отрицание п. 6).

Соответственно, в дальнейшем я сосредоточусь на обсуждении именно п. 6), т.е., с одной стороны, внесу в него ряд уточнений, а, с другой, приведу некоторые тексты, которые, на мой взгляд, свидетельствуют о том, что сторонники перфекционистской версии античного эвдемонизма действительно его разделяли. Прежде всего стоит уточнить, что именно подразумевает входящий в п. 6) тезис, согласно которому моральное благо и зло способствуют соответственно счастью и несчастью обладающего ими агента и потому являются объектами его позитивной и негативной эгоистической заинтересованности *сами по себе* и *как таковые*. Формулировка «сами по себе и как таковые» как раз стремится исключить представление о том, что счастье и несчастье сводятся исключительно к *неморальному* благу и злу (например, к удовольствию и страданию) и что *только* последнее и может быть объектом какой бы то ни было эгоистической заинтересованности (позитивной или негативной) *само по себе*. В этом последнем случае моральное благо и зло также может способствовать счастью и несчастью самого агента, но *исключительно опосредованно*, т.е. только за счет того, что тем или иным образом способствует его *неморальному* благу и злу. Можно представить себе, как минимум, четыре базовых варианта того, как это может происходить:

A) Социальная ретрибуция: добродетельное поведение агента может приводить к тому, что другие агенты не станут причинять ему неморальное зло или даже вознаградят его неморальными благами, тогда как порочное поведение может приводить к обратному результату;

B) Метафизическая ретрибуция: добродетельное поведение агента в этой жизни может быть вознаграждено неморальным благом в загробном существовании, тогда как его порочное поведение после его смерти может быть наказано неморальным злом;

C) «Имманентная» или «естественная» ретрибуция: естественным следствием, вытекающим из самого добродетельного поведения агента, может быть максимизация его неморального блага и минимизация его неморального зла, тогда как порочное поведение может естественным образом приводить к обратному результату[40];

D) Психологическая ретрибуция: добродетельное поведение может быть источником психологического удовольствия для самого агента, а порочное может, напротив, вызывать у него психологические страдания.

---

[40] Если в A) подразумеваются в основном «социальные» добродетели и пороки агента, затрагивающие интересы других, то в C) речь идет скорее об «аскетических» добродетелях и пороках: например, умеренность может способствовать физическому здоровью агента, а неумеренность — болезни и т.п.

Все эти представления (A-D) были весьма популярны в европейской этической традиции на всем протяжении ее существования, и сторонники перфекционистского эвдемонизма также в той или иной степени могли их разделять, но суть п. 6), разумеется, совсем в другом. Она предполагает, что счастье и несчастье не сводятся исключительно к неморальному благу и злу (например, к удовольствию и страданию), но включают в себя еще и моральное благо и зло *как таковое*, которое поэтому и может быть *совершенно самостоятельным* объектом эгоистической заинтересованности (позитивной или негативной, соответственно) *абсолютно безотносительно* к собственным последствиям неморального порядка (включая психологическое удовольствие и страдание, производимые непосредственно самим моральным благом и злом, согласно D)[41]. Для удобства я буду называть такую концепцию *моралистическим пруденциализмом*.

3. Некоторые исторические примеры

Моралистический пруденциализм присутствует уже в платоновском корпусе, в рамках которого, собственно, и была впервые сформулирована развернутая версия перфекционистского эвдемонизма. С одной стороны, можно констатировать, что Платон[42] разделяет все стандартные представления о том, что добродетельная жизнь в целом предпочтительнее порочной также и с точки зрения своих *неморальных* последствий: например, он допускает, что, как правило, люди получают справедливое социальное возмездие еще при жизни (A)[43] и уж точно имеют дело со справедливой метафизической ретрибуцией после смерти (B)[44], а, кроме того, пытается показать, что добродетельная жизнь приятнее порочной с точки зрения ее естественных гедонистических последствий (C)[45], а также в чисто психологическом отношении (D)[46]. С другой стороны, эта апелляция к неморальным последствиям

---

[41] Эта импликация п. 6) тем очевиднее, что, как мы видели, перфекционистское решение «основной проблемы» античного эвдемонизма предполагало как раз полное (п. 7) или хотя бы частичное (п. 8) *обесценивание* неморальных ценностей. В таком контексте было бы странно пытаться обосновать привлекательность морального блага *только* тем, что оно так или иначе приводит к неморальному благу, а непривлекательность морального зла — *только* тем, что оно способствует неморальному злу.

[42] Я исхожу из традиционного «догматического» подхода к интерпретации Платона, т.е. считаю, что диалоги отражают взгляды самого автора и мы можем с большой долей вероятности их реконструировать. См. Серегин 2013.

[43] Pl. R. 613c-614a; ср. Lg. 663a.

[44] При этом может иметься в виду как загробное воздаяние для бестелесной души, так и ее вселение в новое тело. Ср. Pl. Grg. 523a-526b; R. 614b-616a; Cri. 54bc; Phdr. 248d-249b; 256b-257a; Phd. 63c; 81d-82c; 113d-114e; Lg. 870de; 872e-873a; 904c-905b; 959b; Ti. 90e-92c.

[45] Например, гедонистическая позиция, формулируемая Сократом в «Протагоре» и во многом предвосхищающая эпикуреизм, среди прочего подразумевает, что рациональная гедонистическая калькуляция должна склонить агента к умеренности и мужеству (Prt. 354e-357c; 358d-360d).

[46] Pl. R. 578ab; 579b-e; 580d-588a; Lg. 732d-734e; Phlb. 63de.

добродетели и порока играет у Платона в лучшем случае вспомогательную роль. Его основная аргументация в пользу того, что добродетельный человек, как минимум, всегда счастливее порочного[47], сформулированная прежде всего в таких диалогах, как «Горгий», «Государство» и «Законы», опирается именно на моралистический пруденциализм.

Возьмем в качестве примера постановку вопроса о пользе справедливости в «Государстве». В начале II книги Сократ и его собеседники (Главкон и Адимант) различают три вида благ, которые с учетом более поздней философской терминологии можно охарактеризовать как целевые, инструментальные и, наконец, являющиеся одновременно и целевыми, и инструментальными: к первым люди стремятся ради них самих, ко вторым — ради других благ, а к третьим — и ради них самих, и ради других благ[48]. Когда Главкон спрашивает Сократа, к какому из этих трех видов благ он относит справедливость, Сократ отвечает:

> **T3** «Я-то полагаю, что к самому прекрасному, который **[a]** тому, кто намерен быть блаженным (τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι), **[b]** следует любить и ради него самого (καὶ δι' αὑτὸ), **[c]** и ради того, что от него происходит (καὶ διὰ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτοῦ)» (R. 358a1-3).

Выражение «тому, кто намерен быть блаженным» в **[a]** показывает, что любовь к такой моральной добродетели, как справедливость, изначально мотивируется здесь именно эвдемонистически, а, стало быть, и пруденциалистски. Утверждение, что это благо следует любить также «и ради того, что от него происходит» (**[c]**), предполагает, что справедливость может выступать в качестве инструментального блага для достижения других благ, т.е., как явствует из дальнейшего контекста (ср. **T4**), — неморальных. Но представление о том, что это благо следует любить «ради него самого» (**[b]**), подразумевает как раз то, что в качестве целевого блага справедливость должна некоторым образом способствовать счастью и соответствовать эгоистическим интересам агента *сама по себе*. Что именно это означает, становится яснее из последующих высказываний Адиманта, устанавливающих критерии, которым должна удовлетворять аргументация Сократа в пользу справедливости:

> **T4** «Раз ты признал, что **[a]** справедливость относится к величайшим благам (τῶν μεγίστων ἀγαθῶν εἶναι δικαιοσύνην), которыми стоит обладать и ради проистекающих из них последствий (ἃ τῶν τε ἀποβαινόντων ἀπ' αὐτῶν ἕνεκα ἄξια κεκτῆσθαι), **[b]** но еще более ради них самих (πολὺ δὲ μᾶλλον αὐτὰ αὑτῶν)... **[c]** то вот это в справедливости ты и отметь похвалой: что она сама по себе приносит пользу [своему] обладателю, а несправедливость

---

[47] Pl. Grg. 470e-471a; 479e; 507bc; 508ab; R. 353e-354a; 576bc; 580bc; Lg. 660e; 661de; 711de; 741a; 742de; 743c; 899de; cp. Chrm. 171d-172a; 175e-176a; Alc. I (sp.) 134ab; 135ab; Ep. (sp.) VII 335d;

[48] Pl. R. 357b-d.

вредит (τοῦτ' οὖν αὐτὸ ἐπαίνεσον δικαιοσύνης, ὃ αὐτὴ δι' αὑτὴν τὸν ἔχοντα ὀνίνησιν καὶ ἀδικία βλάπτει), **[d]** награды же и славу предоставь хвалить другим... **[e]** Так что покажи нам при помощи рассуждения не только, что справедливость лучше несправедливости (δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον), **[e]** но что [именно] причиняя [своему] обладателю[49], **[f]** каждая из них, остается ли она скрытой от богов и людей или нет, **[g]** есть сама по себе одна — благо, а другая — зло (τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὑτήν, ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι)» (R. 367c5-e5).

Сперва Адимант воспроизводит уже встречавшееся в **T3** представление, что справедливость является и инструментальным **[a]**, и целевым благом **[b]**, а затем призывает Сократа сосредоточиться на анализе того, что означает эта последняя характеристика, т.е. в каком смысле справедливость является благом «сама по себе» (**[c]**, **[g]**). С учетом того, что отвечать на этот вопрос здесь предлагается, абстрагировавшись от того, остается ли справедливость и несправедливость «скрытой от богов и людей или нет» (**[f]**), а также игнорируя «награды» и «славу» (**[d]**), возможная инструментальная благость справедливости при этом, по-видимому, мыслится прежде всего в духе представлений о социальной и метафизической ретрибуции (A-B): она могла бы состоять в том, что благодаря своей справедливости агент в этой жизни получает неморальное благо от людей, а после смерти — от богов[50]. Может показаться, что в таком случае справедливость и несправедливость все еще вполне могут оказаться благом и злом «сами по себе» просто в том смысле, что они естественным образом порождают в душе самого агента удовольствия и страдания (ср. D), и, стало быть, речь вовсе не идет о моралистическом пруденциализме. Например, в IX книге «Государства» Сократ действительно настаивает на том, что несправедливость сопряжена с крайне неприятными для самого агента душевными переживаниями[51], а также подробно доказывает, что интеллектуальные удовольствия «философа», т.е. образцово справедливого человека, с чисто гедонистической точки зрения предпочтительнее чувственных удовольствий, доступных «тирану», т.е. образцово несправедливому человеку[52].

Тем не менее, когда в **T4** Адимант предлагает Сократу продемонстрировать, в каком смысле справедливость и несправедливость являются благом и злом «сами по себе», он имеет в виду, как минимум, не только это. Во-первых, чисто гедонистическая трактовка слов Адиманта не имела бы смысла, потому что еще ранее Главкон потребовал от Сократа показать, каким образом справедливая жизнь лучше несправедливой даже в том слу-

---

[49] Я перевожу τί ποιοῦσα... τὸν ἔχοντα в соответствии с LS, s.v. ποιέω B 2: c. dupl. acc., do something to another. Но мне кажется, что не исключен и перевод: «чем [именно] делая [своего] обладателя» (ср. LS, s.v. ποιέω A III: make, render so and so).

[50] Ср. также Pl. R. 366e5-9.

[51] Pl. R. 574a; 578ab; 579b-e.

[52] Pl. R. 580d-588a.

чае, если «справедливый человек (ὁ δίκαιος) подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов, испытав всевозможное зло (πάντα κακὰ παθὼν), он будет посажен на кол» (R. 361e4-362a2)[53]. Таким образом, справедливость должна каким-то образом оказаться для агента благом «сама по себе», даже когда он находится в состоянии *предельного* физического страдания[54]. Противопоставить этому представление о психологических мучениях несправедливого тирана или об интеллектуальных удовольствиях справедливого философа было бы явно недостаточно. Во-вторых, вполне естественно предположить, что слова Адиманта отсылают (как минимум, среди прочего) к ключевому для всего «Государства» аргументу в пользу справедливости и против несправедливости, который формулируется в IV книге этого диалога и как раз имплицирует моралистический пруденциализм. В этом месте после того, как Сократ утверждает, что «истинная» справедливость и несправедливость носит не столько социальный, сколько «психологический» характер, т.е. состоит соответственно в правильном или неправильном иерархическом соотношении между тремя началами души (разумным, яростным и вожделеющим) (443c9-444a2), между ним и Главконом происходит следующий обмен репликами:

> **T5** «**[a]** [Сократ] «...поступать несправедливо и чинить обиды (τὸ ἄδικα πράττειν καὶ τὸ ἀδικεῖν), а, с другой стороны, поступать справедливо (τὸ δίκαια ποιεῖν), все это... ничем не отличается от полезных для здоровья и болезнетворных [вещей] (τῶν ὑγιεινῶν τε καὶ νοσωδῶν): как те [действуют] в теле, [так и] эти — в душе. — [Главкон] Каким образом? — Полезные для здоровья, надо думать, порождают здоровье (ὑγίειαν), а болезнетворные — болезнь (νόσον). — Да. — Стало быть, и справедливые поступки (τὸ μὲν δίκαια πράττειν) порождают справедливость (δικαιοσύνην), а несправедливые — несправедливость (τὸ δ' ἄδικα ἀδικίαν)? — Непременно. — Но породить здоровье означает сделать так, чтобы телесные [начала] (τὰ ἐν τῷ σώματι) и правили, и управлялись друг другом в соответствии с природой (κατὰ φύσιν), [породить] же болезнь [означает сделать так], чтобы одно [из них] и властвовало, и находилось под властью другого вопреки природе (παρὰ φύσιν). — Это так. — Стало быть, и породить справедливость означает сделать так, чтобы душевные [начала] (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ) и правили, и управлялись друг другом в соответствии с природой (κατὰ φύσιν), а [породить] несправедливость — чтобы одно [из них] и властвовало, и находилось под

---

[53] В то время как несправедливый человек, напротив, будет крайне успешен (Pl. R. 362a-c). Ср. также Pl. Grg. 473b12-d2; 527c6-d2.

[54] Причем таким благом, которое *перевесит* все эти страдания. Если угодно, это платоновское предвосхищение позднейшего эллинистического тезиса о том, что добродетельный мудрец будет счастлив и в быке Фаларида (Cic. Tusc. II, 17-18; V, 75; SVF III, 586; Plot. I, 4, 13).

властью другого вопреки природе (παρὰ φύσιν). — Совершенно верно. — Значит, добродетель (Ἀρετὴ) — это, по-видимому, некое здоровье, красота и благоденствие души (ὑγίειά τέ τις... καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς), а порок (κακία) — болезнь, безобразие и слабость (δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια). — Да, это так. — Так разве достойные привычки (καλὰ ἐπιτηδεύματα) не ведут к стяжанию добродетели, а постыдные (τὰ δ' αἰσχρὰ) — к [стяжанию] порока? — Непременно. — **[b]** Нам осталось, как видно, исследовать, целесообразно ли (πότερον... λυσιτελεῖ) поступать справедливо, иметь достойные привычки и быть справедливым (δίκαιά τε πράττειν καὶ καλὰ ἐπιτηδεύειν καὶ εἶναι δίκαιον), остается ли скрытым, что [человек] таков или нет (ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ τοιοῦτος ὤν), или же чинить обиды и быть несправедливым (ἀδικεῖν τε καὶ ἄδικον εἶναι), даже если он не несет кары и не становится лучше, будучи наказан. — **[c]** Но, Сократ, мне кажется, что это исследование уже становится смешным, если жизнь кажется невозможной, когда природа тела подвергается разрушению (τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι), даже при наличии всевозможных кушаний и напитков, всяческого богатства и всяческой власти, а при расстройстве и разрушении природы того, чем мы живем[55], жизнь, стало быть, будет возможной (τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως ταραττομένης καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται), если кто делает все остальное, что пожелает (ἐάνπερ τις ποιῇ ὃ ἂν βουληθῇ ἄλλο), кроме того, при помощи чего он избавится от порока и несправедливости, а обретет справедливость и добродетель (πλὴν τοῦτο ὁπόθεν κακίας μὲν καὶ ἀδικίας ἀπαλλαγήσεται, δικαιοσύνην δὲ καὶ ἀρετὴν κτήσεται)…» (444c1-445b3).

В **[a]** Сократ утверждает, что моральная добродетель представляет собой объективно совершенное, т.е., в частности, правильно упорядоченное и соответствующее природе, состояние души, которое выполняет для нее ту же роль, что физическое здоровье для тела, тогда как моральный порок, напротив есть объективно несовершенное, т.е. неупорядоченное и противоречащее природе, состояние души, аналогом которого в случае тела является физическая болезнь. Перфекционистский характер этой аналогии очевиден (ср. п. 4) выше), а преподнесение, с одной стороны, моральной добродетели и порока как «здоровья» и «болезни» души, а, с другой стороны, физического здоровья и болезни как «добродетели» и «порока» тела достаточно типично для платоновского корпуса в целом[56]. Далее в **[b]** Сократ воспроизводит центральный вопрос «Государства» о том, что *целесообразно* (λυσιτελεῖ) для самого агента — быть справедливым

[55] То есть души, как явствует из контекста. Ср. также Pl. R. 353d.

[56] Ср. соответственно Pl. Grg. 479bc, 480a-c, R. 409a, Ti. 86b-d, Lg. 862c, Sph. 228b и Grg. 477bc, 479b, 499d, 504c, R. 609c-e, Lg. 906c.

или несправедливым[57]. Сам этот вопрос подразумевает, что справедливость и несправедливость рассматриваются при этом именно в *пруденциальной* перспективе, т.е. с точки зрения эгоистических интересов агента, а замечание Сократа, что он должен решаться безотносительно к тому, является ли справедливость агента известной кому бы то ни было или нет, а также к тому, несет ли несправедливый человек наказание за свои поступки, как раз перекликается с требованиями, сформулированными Адимантом в **T4** (ср. в особенности **T4[d]** и **[f]**)[58]. Но затем в **[c]** Главкон по сути заявляет, что с учетом сказанного Сократом в **[a]**, этот вопрос по большому счету решен: если уж испорченность телесной природы делает жизнь нецелесообразной даже при наличии всевозможных неморальных благ, то тем более это можно сказать об испорченности душевной природы. С учетом тех мест платоновского корпуса, где развивается аналогичная аргументация[59], можно сказать, что это рассуждение Главкона основано примерно на следующей логике:

(1). Любой человек самоочевидным образом заинтересован в том, чтобы избежать физической болезни, т.е. объективного несовершенства своего тела[60];

(2). Душа ценнее тела[61];

(3). Следовательно, любой человек еще более заинтересован в том, чтобы избежать морального порока или объективного несовершенства своей души.

Эта логика явно представляет моральный порок *как таковой* как *самостоятельный* объект негативной эгоистической заинтересованности со стороны агента. Разумеется, в таком случае и моральная добродетель *как таковая* оказывается *самостоятельным* объектом его позитивной эгоистической заинтересованности. Проблематичность этого рассуждения связана, конечно, с самим допущением, что нечто в принципе может быть объектом собственно эгоистического интереса на *сугубо* перфекционистских основаниях. С гедонистической точки зрения, само понятие интереса неизбежно имплицирует представление об отношении субъекта к некоторому удовольствию или страданию[62]. Соответственно, для гедониста само-

---

[57] Ср. Pl. R. 344e; 347e; 354a. Альтернативные, но равнозначные по смыслу формулировки предполагают вопрос о том, какое из этих двух качеств *выгоднее*, *полезнее* или *лучше* для самого агента, причем именно с точки зрения достижения его собственного *счастья* (ср. Pl. R. 345a; 352d; 357a; 368bc; 427cd; 472c).

[58] Ср. также Pl. R. 366e и 427d.

[59] Pl. Grg. 512ab; Cri. 47e-48a.

[60] Согласно Платону, «с испорченным телом», т.е. в состоянии тяжелой болезни, человеку просто не стоит жить. Ср. Pl. Grg. 505a; 512a; R. 407de; 408b; Cri. 47e.

[61] В контексте данного аргумента этот тезис эксплицитно формулируется в Grg. 512ab и достаточно отчетливо подразумевается в Cri. 47e-48a. Ср. также Pl. R. 591b; Lg. 727de; Prt. 313a; Phdr. 241c; Epin. (sp.) 980d.

[62] Позиция, которую можно проиллюстрировать следующими словами Бентама: «Со словом “интерес” нельзя связать никакой ясной идеи, не соотнеся его с содержанием слов “удовольствие” и “страдание”» (Bentham 1983, 128: To the word

очевидная заинтересованность агента в том, чтобы избежать физической болезни, предполагаемая в (1), объясняется вовсе не тем, что болезнь якобы есть *объективно* несовершенное состояние его тела, а тем, что она делает его жизнь *субъективно* тягостной и мучительной[63]. В таком случае из этой заинтересованности никак нельзя по аналогии заключить, будто агент эгоистически заинтересован *именно* в том, чтобы избежать собственного морального порока *как такового*, т.е. (3), а не всего лишь так или иначе сопряженных с ним страданий (ср. A-D). Если же перфекционист будет настаивать на том, что человек заинтересован избегать физической болезни именно на перфекционистских основаниях, то гедонист скажет, что, с эмпирической точки зрения, в этом как раз нет ничего самоочевидного. Гораздо правдоподобнее допустить, что, как минимум, в подавляющем большинстве случаев люди не хотят болеть, чтобы не страдать, а не потому что якобы принимают во внимание некое «объективное несовершенство» тела *само по себе*, т.е. абсолютно безотносительно к собственному субъективному самочувствию. Таким образом, вся эта платоновская аргументация просто заведомо исходит из весьма несамоочевидных перфекционистских предпосылок как в (1), так и в (3), но важно, что (3) тем самым имплицирует еще и моралистический пруденциализм.

Схожий пруденциалистский подход к моральной добродетели и пороку разделяли и другие сторонники перфекционистского эвдемонизма. В случае с Аристотелем достаточно указать на известное место в IX книге «Никомаховой этики» (1168a28-1169b2), где он различает два типа «себялюбия» (τὸ φίλαυτον): с одной стороны, заслуживающее порицания стремление к большей доле в *неморальных* благах (1168b15-25), а, с другой, вполне достойное стремление к собственному *моральному* благу, которое на самом деле следует признать *еще бóльшим* себялюбием, чем первый тип, именно потому, что оно нацелено на обладание добродетелью, т.е. *величайшим* благом (1168b25-1169a11). В этом контексте Аристотель среди прочего утверждает:

> **T6** «Следовательно, добродетельному должно быть себялюбивым (τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαυτον εἶναι) (ведь, совершая прекрасные поступки, он и сам получит пользу и окажет услуги другим) (καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει)... Что касается добропорядочного (περὶ τοῦ σπουδαίου), это правда, что он многое делает ради друзей и отечества и даже умирает за них, если надо (καὶ τὸ τῶν φίλων ἕνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, κἂν δέῃ ὑπεραποθνήσκειν): он уступит имущество и почести и вообще блага, которые являются предметом борьбы (προήσεται γὰρ καὶ χρήματα καὶ τιμὰς καὶ ὅλως τὰ περιμάχητα ἀγαθά), оставляя за собою лишь нравственную красоту (περιποιούμενος ἑαυτῷ τὸ καλόν)... Это, вероятно, и происходит с теми, кто умирает за других: они, стало быть, избирают

'interest', no clear idea can be attached otherwise than by its relation to the import of the words 'pleasure' and 'pain').

[63] Точка зрения, вполне известная Платону, судя по Pl. Prt. 353de.

великую нравственную красоту для самих себя (αἱροῦνται δὴ μέγα καλὸν ἑαυτοῖς). И они, пожалуй, уступят деньги (χρήματα) с тем, чтобы их друзья получили больше; ведь у друга оказываюся деньги, а у него [т.е. у добропорядочного] — нравственная красота (γίνεται γὰρ τῷ μὲν φίλῳ χρήματα, αὐτῷ δὲ τὸ καλόν), так что большее благо он уделяет себе самому (τὸ δὴ μεῖζον ἀγαθὸν ἑαυτῷ ἀπονέμει). Точно таким образом [обстоят дела и] с почестями и должностями (περὶ τιμὰς δὲ καὶ ἀρχὰς), ибо все это он уступит другу, потому что для него [самого] это прекрасно и похвально (καλὸν γὰρ αὐτῷ τοῦτο καὶ ἐπαινετόν). Так что он по праву кажется добропорядочным (σπουδαῖος), предпочитая всему нравственную красоту (ἀντὶ πάντων αἱρούμενος τὸ καλόν). Но возможно уступить другу и [прекрасные] поступки, и [может] быть прекраснее стать причиной [прекрасного поступка] для друга, чем совершить [его самому]. Итак, во всех похвальных делах добропорядочный, очевидно, уделяет самому себе бóльшую долю нравственной красоты (ὁ σπουδαῖος φαίνεται ἑαυτῷ τοῦ καλοῦ πλέον νέμων). Стало быть, вот так должно быть себялюбивым (φίλαυτον), как и было сказано, а так, как большинство, не следует» (1169a11-b2).

Этот текст хорошо иллюстрирует тезис, логическую необходимость которого я пытался показать выше: при допущении моралистического пруденциализма выбор между моральным благом и, с другой стороны, неморальным благом или злом[64], подразумевает *точно такую же* альтернативу между двумя объектами эгоистической заинтересованности, как и любой выбор между различными неморальными благами или неморальным благом и злом[65]. Даже самая радикальная альтруистическая жертва во имя других, например, смерть ради друзей или отечества, явно не приводящая ни к каким позитивным *неморальным* последствиям для самого агента, осмысляется здесь как именно *пруденциально* предпочтительная для него, поскольку таким образом он обретает величайшее благо *для самого себя*, то есть «нравственную красоту» (τὸ καλόν).

Стоическую приверженность моралистическому пруденциализму можно продемонстрировать на примере следующего рассуждения Эпиктета:

T7 «**[a]** ...всякое живое существо ни к чему так не привязано, как к своей личной пользе (πᾶν ζῷον οὐδενὶ οὕτως ᾠκείωται ὡς τῷ ἰδίῳ συμφέροντι). Потому все, что представляется ему препятствием к этому, будь то брат, будь отец, будь чадо, будь любимый, будь любящий, оно ненавидит, обвиняет, проклинает. Ведь оно по природе рождено ничего так не любить, как свою пользу (οὐδὲν γὰρ οὕτως φιλεῖν πέφυκεν ὡς τὸ αὑτοῦ συμφέρον): в ней и

[64] То есть либо просто утратой неморального блага, либо необходимостью претерпеть неморальное зло.

[65] Ср. Arist. EN 1136b15-22. У Платона не менее показательные тексты в этом отношении — Lg. 727e-728a; 913b.

отец, и брат, и родные, и отечество, и бог... **[b]** Поэтому если кто положит пользу (τὸ συμφέρον) и благочестие, нравственную красоту, отечество, родителей, друзей (τὸ ὅσιον καὶ τὸ καλὸν καὶ πατρίδα καὶ γονεῖς καὶ φίλους) в одном и том же месте (ἐν ταὐτῷ), то все это сохраняется, если же положит пользу (τὸ συμφέρον) в одном месте, а друзей, отечество, родных и само справедливое в другом месте (τοὺς φίλους καὶ τὴν πατρίδα καὶ τοὺς συγγενεῖς καὶ αὐτὸ τὸ δίκαιον), то все это, перевешиваемое пользой (ὑπὸ τοῦ συμφέροντος), отступает прочь. Ведь где "я" и "мое", туда неизбежно должно склоняться живое существо: если в плоти, главенствующее неизбежно должно находиться там; если в свободе воли (ἐν προαιρέσει), то — там; если в том, что относится к внешнему миру (ἐν τοῖς ἐκτός), то — там. Стало быть, если я там, где свобода воли, то только так буду я и другом, каким должен быть, и сыном, и отцом. **[c]** Это ведь будет мне полезно (τοῦτο γάρ μοι συνοίσει) — сохранять в себе честного, совестливого, терпимого, воздержного и способного к содействию (τηρεῖν τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα, τὸν ἀνεκτικόν, τὸν ἀφεκτικὸν καὶ συνεργητικόν), соблюдать отношения» (Diss. II, 22, 15-20).

В **[a]** Эпиктет вполне однозначно высказывается в пользу того, что сегодня назвали бы *психологическим эгоизмом*, т.е. тезиса, согласно которому все люди (и даже все живые существа) фактически с необходимостью стремятся к собственному благу или «пользе» (τὸ συμφέρον)[66]. Отсюда в **[b]** он делает вывод, что приверженность тем или иным моральным ценностям (в число которых входят «благочестие, нравственная красота», «справедливость», а также социальные обязанности по отношению к отечеству, друзьям, родителям и родственникам) вообще психологически возможна только при условии, что агент усматривает в них «пользу» для себя. Но далее из **[c]** явствует, что эта «польза», по мнению Эпиктета, должна состоять вовсе не в тех или иных *неморальных* выгодах, сопряженных с моральным благом, но просто в том, чтобы «сохранять в себе» добродетельного агента, т.е. в добродетели *самой по себе*.

Как отчасти видно уже из приведенных примеров, моралистический пруденциализм вполне совместим с представлением о том, что подлинная добродетель является или даже должна быть «бескорыстной» в *неморальном* отношении, т.е. как раз не может быть мотивированной стремлением агента к тем или иным сопряженным с ней неморальным благам (ср. A-D). Это, собственно, и есть тот *«относительный» антипруденциализм*, который вполне можно приписать представителям античной перфекционистской традиции. Правда, поскольку они далеко не всегда подробно разъясняют, какое именно «бескорыстие» имеется ими в виду, подчас может

[66] Что «польза» в данном случае — фактически просто синоним для «блага» (τὸ ἀγαθόν), хорошо видно в Epict. Diss. I, 22, 9-16 и IV, 7, 8-11, где содержатся близкие по смыслу рассуждения. В целом ср. также Diss. I, 19, 11-15; II, 10, 7-23; III, 3, 5-10; IV, 5, 29-32.

возникнуть впечатление, что они придерживаются последовательно антипруденциалистской позиции. Проблема в том, что при таком допущении их тексты будут выглядеть откровенно противоречиво, потому что в одних местах они вроде бы говорят, что добродетель бескорыстна и не основана на стремлении к собственной пользе, а в других — что она неотделима от этой пользы и даже не имеет без нее смысла. Например, Катон, излагающий этическую доктрину стоиков в III книге цицероновского диалога «О пределах добра и зла», с одной стороны настаивает на том, что к моральному благу (honestum) следует стремиться ради него самого, а вовсе не ради связанной с ним «пользы» (utilitas) или «выгоды» (fructus) (III, 36-37; ср. III, 21), равно как и морального зла (turpitudo, turpia) надо избегать самого по себе, «даже если оно не навредит» самому агенту (etiamsi eum laesura non sit) (III, 38). И в другом месте он заявляет, что альтруистические разновидности морального блага вроде «справедливости или дружбы» (iustitia aut amicitia) вообще не могут существовать, если к ним стремятся не ради них самих, но ради сопряженных с ними выгод (propter utilitates) (III, 70)[67]. Но, с другой стороны, тот же Катон утверждает, что «никогда справедливость не может быть отделена от пользы» (numquam aequitatem ab utilitate posse seiungi)[68] (III, 71), и с предельной отчетливостью оговаривает, что стремление к добродетели не имело бы смысла, если бы не способствовало счастью самого агента:

> **T9** «...если не утверждать, что только нравственно прекрасное является благом (id solum bonum esse, quod honestum sit), у нас нет никакой возможности доказать, что блаженная жизнь определяется добродетелью (nullo modo probari possit beatam vitam virtute effici), а если это так, то я не знаю, зачем нужно заниматься философией (quod si ita sit, cur opera philosophiae sit danda nescio). Ибо если какой-нибудь мудрец может быть несчастен, то и я, право, думал бы, что эта славная и достопамятная добродетель немногого стоит (si enim sapiens aliquis miser esse possit, ne ego istam gloriosam memorabilemque virtutem non magno aestimandam putem)» (III, 11).

Во всем этом нет никакого противоречия, если допустить, что в утверждениях первого типа (III, 36-38 и 70) подразумевается исключительно *неморальная* польза или *неморальный* вред для агента. В таком случае позицию Катона можно представить в виде следующих тезисов:

а). Подлинное *моральное* благо (добродетель и добродетельная активность) имеет место только тогда, когда к нему стремятся не ради *неморальной* пользы и не для того, чтобы избежать *неморального* вреда;

---

[67] Это вполне соответствует критике Эпикура в Cic. Fin. II, 71-72; 78-79.

[68] Неотделимость пользы от морального блага — это также сквозная тема III книги цицероновского трактата «Об обязанностях». Ср. в особенности Cic. Off. III, 34-36; 49; 64; 74-78; 81-85; 99-101.

b). К моральному благу следует стремиться *ради него самого*;

c). К моральному благу следует стремиться на том основании, что именно им определяется *счастье* агента.

Понятно, что в a) формулируется «относительный» или сугубо неморальный антипруденциализм, тогда как c) имплицирует моралистический пруденциализм: тот факт, что именно моральное благо определяет счастье агента, в котором он всегда эгоистически заинтересован, и означает, что в этом смысле добродетель неотделима от его «пользы». Между b) и c) можно было бы усмотреть противоречие, если считать, что стремление к моральному благу ради него самого по определению *не может* быть стремлением к нему на том основании, что именно им определяется счастье агента, так как в первом случае моральное благо, как кажется, мыслится как целевое благо, а во втором — как инструментальное. Однако, в контексте перфекционистского эвдемонизма b) и c) не просто логически совместимы, но, в сущности, просто имеют в виду одно и то же: стремиться к моральному благу *ради него самого* (b) в этом случае просто *и значит* предпочитать его, потому что оно *само*, а не благодаря сопряженным с ним *неморальным* преимуществам (a), является *благом для агента*, т.е. фактором, который (целиком или хотя бы по большей части) составляет его *счастье* (c).

Надо также заметить, что моралистический пруденциализм античных перфекционистов сам по себе еще не означает, что они были этическими эгоистами. Понятно, что логически эти позиции неравнозначны: моралистический пруденциализм предполагает лишь, что моральное благо и зло, в чем бы ни заключалось его содержание, представляет собой самостоятельный объект соответственно позитивной или негативной эгоистической заинтересованности со стороны агента, тогда как этический эгоизм — это уже *нормативная* теория, предлагающая конкретные критерии для определения как раз этого содержания, а именно — утверждающая, что моральная правильность или неправильность любой активности определяется *исключительно* ее тенденцией способствовать собственному благу или злу агента. Соответственно, античные перфекционисты были бы полноценными этическими эгоистами только в том случае, если бы они признавали, что *исключительно* способствование душевному совершенству или несовершенству самого агента (т.е. добродетели или пороку его души) делает любую его активность *морально* правильной или неправильной. Однако, насколько это действительно так, большой вопрос, рассмотрение которого потребовало бы отдельной работы. Здесь я лишь бегло упомяну основные причины, по которым приписывание античным перфекционистам последовательного этического эгоизма кажется мне, как минимум, проблематичным. Во-первых, этический эгоизм представляет собой разновидность *консеквенциализма*: моральная значимость активности агента определяется в нем исходя из такого нормативного основания, как тенденция этой активности приводить к определенным *последствиям*, под которыми в данном случае понимается исключительно его собственное благо и зло. Но некоторые тексты могут свидетельствовать в пользу того, что античные перфекционисты были скорее сторонниками того типа нормативных теорий, которые сегодня

принято называть «этикой добродетели» (virtue ethics)[69]. В этом случае моральная правильность или неправильность любой активности определяется уже не ее последствиями, но просто тем, что она сама *проистекает* из соответственно совершенного или несовершенного состояния души агента[70]. Во-вторых, даже если в других текстах античные перфекционисты рассуждают в консеквенциалистском духе, нельзя исключить, что они склоняются скорее к универсалистской, а не к чисто эгоистической версии консеквенциализма, т.е., как минимум, допускают, что некоторая активность может быть морально правильной или неправильной в том числе и потому, что она способствует добродетели или пороку *других* агентов[71]. Встречающееся на *этом* фоне признание того, что некоторая активность морально правильна или неправильна именно потому, что она способствует добродетели и пороку *самого* агента[72], позволяет говорить в лучшем случае об *элементах* этического эгоизма в перфекционистском дискурсе.

4. Последовательный антипруденциализм и разрушение эвдемонистической парадигмы.

Из сказанного должно быть достаточно ясно, что для того, чтобы последовательный антипруденциализм в европейской этической традиции вообще стал возможен, классическая эвдемонистическая парадигма, которой придерживались античные перфекционисты, должна была быть отвергнута. Ключевая альтернатива, от которой зависело все остальное в этом вопросе, сводилась, собственно, к *допущению или недопущению моралистического пруденциализма* (п. 6), который имплицитно основывался на специфической концепции счастья как совокупности всех благ, *включая* моральные (п. 2), и стремлении любой ценой продемонстрировать, что добродетельный агент всегда счастливее порочного (п. 5). Стоит только редуцировать счастье исключительно к *неморальному* благу, а несчастье — исключительно к *неморальному* злу (в особенности — допустив при этом *гедонистическую* интерпретацию самого неморального блага и зла как удовольствия и страдания или способствующих им инструментальных благ и зол), как *моральное* благо и зло, будь то добродетель и порок как состояния души или соответствующие им формы активности, перестает быть фактором, который влияет на счастье и несчастье агента *как таковой и сам по себе*, а, значит, больше не может являться объектом его эгоистической заинтересованности (позитивной или негативной). Разумеется, агент по-прежнему может быть эгоистически заинтересован в *неморальном* благе, так или иначе сопряженном с добродетелью, а также незаинтересован в *неморальном* зле, так или иначе сопряженном с пороком (ср. A-D). Но уже сами античные перфекционисты вполне могли соглашаться с тем, что, если агент выбирает добродетель и отвергает порок исходя исключительно из

---

[69] См. обсуждение этой проблематики в Santas 2001, 263-268.

[70] Ср., например, Pl. Lg. 863e-864a.

[71] Ср., например, обсуждение соотношения эгоизма и альтруизма у Аристотеля в Kraut 1989, 78-154 (Ch. 2).

[72] Ср., например, Pl. R. 443c-444a.

подобных *неморальных* интересов, его добродетель не является подлинной. Вся разница в том, что в сочетании с новой, «редуцированной» концепцией счастья и несчастья этот «относительный» антипруденциализм превращается в *абсолютный*: в этом случае сказать, что к моральному благу следует стремиться *ради него самого*, а морального зла — избегать *самого по себе*, просто и значит сказать, что все это следует делать *абсолютно незаинтересованно*, т.е. совершенно безотносительно к собственному *неморальному* благу или злу (удовольствию и страданию), которое и составляет *все* возможное содержание соответственно счастья или несчастья агента и представляет собой *единственный* мыслимый объект позитивной или негативной эгоистической заинтересованности с его стороны. Конечно же, такого рода совершенно бескорыстное стремление к моральному благу может выглядеть тем в большей степени достойным и благородным в нравственном отношении, что у агента по определению не может быть *вообще никакой* эгоистической заинтересованности в том, чтобы стремиться к нему *ради него самого*, но, с другой стороны, при таких допущениях приходится либо целиком отказаться от представления о том, что добродетельный человек гарантированно счастливее порочного, либо основывать его исключительно на вере в неминуемое загробное воздаяние (т.е. B).

Вероятно, первым влиятельным автором в истории европейской этики, в текстах которого можно обнаружить изложенную выше логику последовательного антипруденциализма, был Ансельм Кентерберийский[73]. В диалоге «О падении дьявола» им сформулировано следующее представление о соотношении понятий счастья (beatitudo) и моральной праведности (iustitia):

> **T10** «**[a]** Я сейчас называю счастьем (beatitudinem) не счастье вместе с праведностью (beatitudinem cum iustitia), но то, которого хотят все, даже неправедные (quam volunt omnes, etiam iniusti). Ибо все, конечно же, хотят, чтобы им было хорошо (Omnes quippe volunt bene sibi esse). **[b]** Итак, за исключением того, что всякая природа называется благой, обычно говорят о двух [видах] блага или противоположного ему зла (duo bona et duo his contraria mala). Одно благо (bonum) — это то, что называется праведностью (iustitia), а противоположное ему зло (malum) есть неправедность (iniustitia). Другое благо (bonum) — это то, что, как мне кажется, может быть названо удобством (commodum), а в качестве зла (malum) ему противополагается неудобство (incommodum). **[c]** Но праведности, правда, хотят не все, и не все избегают неправедности (iustitiam quidem non omnes volunt, neque omnes fugiunt iniustitiam). Удобства же хочет не только всякая разумная природа, но также и все, что может чувствовать, и бежит от неудобства (Commodum vero non solum omnis rationalis natura, sed etiam omne quod sentire potest vult, et vitat incommodum). **[d]** Ибо никто не хочет ничего, кроме того,

[73] О ключевой и новаторской роли Ансельма в разрыве с традиционным эвдемонизмом см. Brower 2006, Tracey 2011.

что каким-то образом считает для себя удобным (Nam nullus vult nisi quod aliquo modo sibi putat commodum). Таким, стало быть, образом, все хотят, чтобы им было хорошо, и не хотят, чтобы им было плохо (omnes bene sibi esse volunt, et male sibi esse nolunt)» (De casu, 12; I, 255, 2-13 Schmitt).

Здесь видно, что Ансельм редуцирует понятие счастья исключительно к *неморальному* благу: уже в **[a]** он подчеркивает, что речь не идет о «блаженстве вместе с праведностью», но *исключительно* о таком счастье, к которому стремятся все, включая неправедных, т.е. в сущности просто о состоянии, в котором агенту субъективно хорошо (bene sibi esse) безотносительно к его моральному статусу; затем, различив две базовых разновидности блага и зла, т.е., с одной стороны, *моральное* («праведность» и «неправедность»), а, с другой, *неморальное* («удобство» и «неудобство» или «выгоду» и «невыгоду»[74]) (**[b]**), он настаивает, что *только* последнее является предметом всеобщего стремления или же, соответственно, избегания (**[c]**), проводя явную параллель между понятием «удобства» (commodum) и представлением о состоянии, в котором агенту субъективно хорошо (bene sibi esse), равно как и между понятием «неудобства» (incommodum) и представлением о состоянии, в котором агенту субъективно плохо (male sibi esse) (**[d]**). Таким образом, можно сделать вывод, что счастье, согласно Ансельму, складывается исключительно из неморальных благ или «удобств», от которых агенту субъективно хорошо, а несчастье — исключительно из неморальных зол или «неудобств», от которых ему субъективно плохо. Это находит подтверждение в следующих местах из того же диалога:

T11 «...он [т.е. дьявол] не мог желать ничего, кроме праведности или удобства (iustitiam aut commodum). Ибо из удобств состоит счастье, которого хочет всякая разумная природа (Ex commodis enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura)» (De casu, 4; I, 241, 13-16 Schmitt).

---

[74] Можно заметить, что commoda и incommoda — это термины, которые еще Цицерон и Сенека использовали для описания традиционных неморальных благ и зол, трактуемых стоиками как «предпочитаемое» и «отвергаемое» безразличное (см. в особенности SVF III, 93 = Cic. Off. III, 69, а также SVF III, 21; 181; Sen. Ep. 66, 19-20; 74, 23; 87, 29-30 и 36-37; 92, 16). Мне трудно сказать, идет ли здесь речь о влиянии этой традиции на Ансельма или просто о совпадении. Что конкретно имеется в виду под «удобством» или «неудобством», можно понять, исходя из неоднократных утверждений Ансельма, что под последнее понятие подпадают как неприятные субъективные состояния вроде боли или печали (dolor, tristitia), так и привативные физические недостатки типа слепоты или глухоты (caecitas, surditas), но при этом только первых люди страшатся из-за них самих, а вторых в конечном счете — только потому, что они приводят к первым. Ср. De casu, 26 (I, 274 Schmitt); De conceptu, 5 (II, 146-147 Schmitt); De concordia I, 7 (II, 258 Schmitt). Таким образом, даже если формально ансельмовское представление о неморальном благе и зле не является сугубо гедонистическим, он все же, по-видимому, признает именно удовольствие и страдание самой главной разновидностью этого блага и зла, которая и определяет ценность других его разновидностей.

T12 «Но мы постулировали, что тот, кто хочет одного счастья, хочет только удобств (eum qui vult beatitudinem solam, commoda tantum velle)» (De casu, 13; I, 257, 16-17 Schmitt).

Эти места показывают, что счастье действительно складывается исключительно из «удобств» или неморальных благ, а если наряду со стремлением к такому счастью агент, как видно в **T11**, может желать еще и праведности, т.е. морального блага как такового, то уже здесь становится ясно, что это последнее стремление по определению не имеет ничего общего со стремлением к счастью[75]. Например, если агент стремится к праведности ради того, чтобы в награду за нее получить счастье, то, в сущности, он стремится вовсе не к самой праведности, а исключительно к счастью, ибо «тот, кто хочет чего-либо ради счастья, не хочет [ничего] другого, кроме счастья (Qui ergo vult aliquid propter beatitudinem, non aliud vult quam beatitudinem)» (De casu 13; I, 256, 22-23 Schmitt). Соответственно, как показывает, к примеру, следующее место из другого сочинения Ансельма, диалога «Об истине», подлинная праведность возможна только в том случае, если к ней стремятся ради нее самой, т.е. просто ради того, чтобы быть праведным:

T13 «*Учитель*. ...эти две вещи необходимы воле для праведности: желать того, что должно и потому что должно (haec duo esse necessaria voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet)…

Ученик. Ибо когда праведный хочет того, что должно, он сохраняет правильность воли не ради [чего-либо] другого, — в той степени, в какой его следует называть праведным, — как ради самой правильности (Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem)...

Учитель. Итак, та воля праведна, которая свою правильность сохраняет ради самой правильности (Voluntas ergo illa iusta est, quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem).

Ученик. Или эта воля является праведной, или никакая (Aut ista aut nulla voluntas iusta est).

Учитель. Праведность, значит, есть правильность воли, сохраненная ради нее самой (Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata)» (De veritate 12; I, 194, 11-26 Schmitt)[76].

Формально это представление о том, что подлинная добродетель возможна только в том случае, когда уже на уровне *мотивации* своей активности агент руководствуется *исключительно* стремлением к ней самой, очень напоминает, к примеру, стоический тезис, гласивший, что «к нравственно

---

[75] Как известно, это ансельмовское различение affectio justitiae (стремления к праведности) и affectio commodi (стремления к удобству) (ср. De concordia III, 11; II, 284, 2-16 Schmitt) впоследствии было перенято и развито Дунсом Скотом. Ср. Vos 2006, 423-424; 439-440; 460-461.

[76] Ср. De conceptu, 5 (II, 147 Schmitt); De concordia III, 12 (II, 284 Schmitt).

прекрасному следует стремиться ради него самого» (honestum per se expetendum est). Однако, в контексте перфекционистского эвдемонизма подобные заявления как раз подразумевали, что моральное благо (honestum) *само по себе* есть главный, а то и единственный компонент *счастья* агента и потому является вполне самостоятельным объектом его *эгоистической* заинтересованности, тогда как в сочетании с «редуцированной» концепцией счастья, сведенного исключительно к *неморальным* «удобствам», они начинают значить, что моральное благо *вообще не является и не должно являться* таким объектом. Точнее говоря, оно в принципе *не может* им быть *само по себе*, а в той степени, в какой оно становится им *опосредованно*, т.е. из-за так или иначе сопряженного с ним *неморального* блага, оно утрачивает свою чистоту и по сути перестает быть *подлинным* моральным благом. Именно в таком контексте и возникает возможность для формирования понятия абсолютно «бескорыстной» добродетели.

В своем понимании самой сущности морального блага и зла Ансельм, естественно, исходил из определенной разновидности *теистических* нормативных стандартов: праведная воля, сохраняющая свою правильность ради самой этой правильности, есть, по его мнению, воля, любящая высшее благо, т.е. Бога, ради него самого[77]. Однако, общая логика его антипруденциалистского подхода может быть воспроизведена и в контексте некоторых других нормативных теорий. Для этого нужно лишь сочетание двух базовых принципов — с одной стороны, редукции счастья и несчастья и, соответственно, возможных объектов эгоистического интереса к неморальному благу и злу (удовольствию и страданию), а, с другой, представления о том, что истинное моральное благо возможно только при условии, что к нему стремятся ради него самого. Поскольку первый принцип исключает моралистический пруденциализм, с точки зрения которого объектом эгоистического интереса могло бы быть *само* моральное благо, второй принцип превращается в декларацию радикального антипруденциализма, предполагающего абсолютно незаинтересованный характер истинной добродетели. Оба этих принципа отчетливо проявляются, к примеру, в кантовской этике, которую можно рассматривать как *деонтологическую* версию антипруденциалистского подхода. С одной стороны, Кант вполне разделяет гедонистическую концепцию счастья, связывая со стремлением к последнему также и понятие себялюбия или эгоизма, как видно, например, в следующем месте из «Критики практического разума»:

> **T14** «…сознание разумного существа о приятности жизни, непрерывно сопутствующей всему его существованию (das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet), есть *счастье* (die *Glückseligkeit*), а принцип сделать его высшим определяющим основанием произвольного выбора есть принцип себялюбия (das Prinzip der Selbstliebe)» (Кант 1994, IV, 396; Kant 1977, VII, 129).

[77] Ср. Cur deus homo II, 1 (II, 97, 9-17 Schmitt).

С другой, он настаивает на том, что любая активность вообще может иметь моральную ценность только при условии, что осуществляется исходя просто из сознания морального долга и уважения к нравственному закону, а не какого-либо другого мотива:

> **T15** «...понятие долга (Der Begriff der Pflicht) *объективно* требует в поступке соответствия с законом в максиме поступка, а субъективно — уважения к закону как единственного способа определения воли этим законом. На этом основывается различие между сознанием того, что поступок совершен *в соответствии с долгом* (*pflichtmäßig*), и того, что он совершен *исходя из долга,* то есть из уважения к закону (*aus Pflicht*, d.i. aus Achtung fürs Gesetz); причем первое (легальность) (die Legalität) возможно и в том случае, если бы определяющими основаниями воли были одни только склонности (Neigungen), а второе *(моральность)*, моральную ценность ((die *Moralität*), der moralische Wert), должно полагать только в том, что поступок совершают исходя из долга, т. е. только ради закона (lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d.i. bloß um des Gesetzes willen geschehe). Во всех моральных суждениях в высшей степени важно обращать исключительное внимание на субъективный принцип всех максим, чтобы вся моральность поступков полагалась в их необходимости *исходя из долга* и из уважения к закону (damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben *aus Pflicht* und aus Achtung fürs Gesetz), а не из любви и склонности к тому, что эти поступки должны порождать (nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde)» (Кант 1994, IV, 471; Kant 1977, VII, 203).

Разумеется, мотивация активности теми или иными «склонностями», которая совместима с «легальностью» поступка и исключается его «моральностью», подразумевает в том числе и ее мотивацию эгоистической заинтересованностью в собственном счастье, ибо как говорит Кант в другом месте:

> **T16** «Все склонности (Neigungen) вместе (которые можно, конечно, привести в приемлемую систему и удовлетворение которых называется тогда личным счастьем (deren Befriedigung alsdenn eigene Glückseligkeit heißt)) создают *эгоизм* (die *Selbstsucht*)» (Кант 1994, IV, 461; Kant 1977, VII, 193).

Таким образом, мы получаем последовательно антипруденциалистскую позицию, среди прочего предполагающую, что истинная добродетель не только не может мотивироваться стремлением агента к собственному счастью, но скорее вступает с этим стремлением в неизбежный конфликт,

причиняя ему страдание[78], а также отрицающую, что стремление к собственному счастью само может быть моральным долгом агента[79] (разве что если к нему стремятся исключительно как к условию возможности осуществления этого долга[80]) и тем самым исключающую саму возможность этического эгоизма.

В качестве примера антипруденциализма, основанного на *альтруистических* нормативных стандартах, можно привести позицию Шопенгауэра в сочинении «Об основе морали»[81]. Во-первых, он разделяет гедонистическую трактовку понятия счастья с тем только уточнением, что в его случае это, если угодно, *негативный* гедонизм, согласно которому «природа удовлетворения, наслаждения, счастья (die Natur der Befriedigung, des Genusses, des Glücks) заключается лишь в прекращении лишения, в успокоении боли (nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz gestillt ist)» (Шопенгауэр 2001, 449-450; Schopenhauer 1979, 108). Во-вторых, он связывает понятие эгоистического интереса со стремлением к именно так понятому счастью:

> **T17** «*Эгоизм* (Der *Egoismus*) по своей природе безграничен: человек, безусловно, желает сохранить свое существование (sein Daseyn erhalten), желает, чтобы оно было безусловно свободно от страданий, к которым принадлежат также всякая нужда и лишение (von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei), желает возможно большей суммы благосостояния (die größtmögliche Summe von Wohlseyn) и желает всякого наслаждения, к какому он способен (jeden Genuß, zu dem er fähig ist), даже старается, если можно, развить в себе еще новые способности к наслаждению (neue Fähigkeiten zum Genusse)» (Шопенгауэр 2001, 439-440; Schopenhauer 1979, 94).

И, наконец, в-третьих, он заявляет, что любая активность вообще может иметь моральную ценность, только если осуществляется исходя из чисто альтруистических мотивов, и утрачивает такую ценность в той степени, в которой определяется каким бы то ни было эгоистическим мотивом:

> **T18** «...эгоизм и моральная ценность поступка, безусловно, исключают друг друга (schließen Egoismus und moralischer Werth

---

[78] Кант 1994, IV, 460-461; Kant 1977, VII, 192-193; ср. также в «Основоположениях метафизики нравов»: Кант 1994, IV, 175; Kant 1977, VII, 32.

[79] Кант 1994, IV, 418-419; Kant 1977, VII, 149-151.

[80] Ср. в «Основоположениях метафизики нравов»: Кант 1994, IV, 168; Kant 1977, VII, 25.

[81] Я рассматриваю Шопенгауэра как сторонника альтруистического консеквенциализма в широком смысле этого слова: можно согласиться, что он считал правильным оценивать отдельные действия скорее с точки зрения их фундаментальных *мотивов* (эгоизм, злоба, сострадание), чем их фактических *последствий* (ср. Mannion 2003, 197, n. 48; 198, n. 55; 210, n. 115; 216-217), но уже сами эти мотивы в свою очередь получают моральную оценку именно в зависимости от присущей им тенденции приводить к таким последствиям, как удовольствие или страдание других субъектов.

einer Handlung einander schlechthin aus). Если какой-либо поступок имеет мотивом эгоистическую цель, то он не может иметь никакой моральной ценности (Hat eine Handlung einen egoistischen Zweck zum Motiv; so kann sie keinen moralischen Werth haben); если у поступка должна быть моральная ценность, то его мотивом не может быть никакая эгоистическая цель, непосредственная или косвенная, близкая или отдаленная (soll eine Handlung moralischen Werth haben; so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv seyn)... ...моральное значение поступка может заключаться лишь в его отношении к другим (kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere): лишь по отношению к ним может он обладать моральной ценностью либо неприемлемостью (nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Werth, oder Verwerflichkeit haben) и потому быть поступком справедливости или человеколюбия, равно как и противоположностью того и другого (eine Handlung der Gerechtigkeit, oder Menschenliebe, wie auch das Gegentheil beider)» (Шопенгауэр 2001, 446-447; Schopenhauer 1979, 103-104)[82].

5. Заключение

Основной вывод из сказанного состоит в том, что в истории европейской этики можно выделить три базовых подхода к соотношению пруденциализма или принципа эгоистического благоразумия с понятием добродетели или морального блага:

I). В рамках первого подхода, которого придерживались представители перфекционистского эвдемонизма, счастье, признававшееся самоочевидным объектом эгоистической заинтересованности агента, мыслилось прежде всего как объективная совокупность благ, наличествующих в его существовании. В эту совокупность изначально включались моральные блага, т.е. прежде всего — душевные добродетели. Более того, они в любом случае рассматривались как самый важный, а в ригористических версиях этого подхода — как единственный компонент счастья. Из таких предпосылок достаточно естественно вытекал моралистический пруденциализм или представление о том, что моральное благо неизбежно представляет собой самостоятельный объект эгоистического интереса само по себе, т.е., в частности, *не* в силу так или иначе сопряженного с ним неморального блага (например, удовольствия), а просто на основании изначально допускавшейся при этом заинтересованности агента в собственном *объективном* совершенстве как таковом. Последовательный антипруденциализм в таком контексте становится просто невозможен: требовать, чтобы стремление к моральному благу и добродетели было *абсолютно* бескорыстным и незаинтересованным, в этом случае просто не имеет смысла, потому что, стремясь к добродетели, агент по определению стремится к тому,

[82] См. в целом Шопенгауэр 2001, 443-448; Schopenhauer 1979, 99-105.

что *само по себе* способствует его счастью, в котором он всегда уже эгоистически заинтересован. Разумеется, при этом все же можно придерживаться «относительного» антипруденциализма, т.е. считать, что истинная добродетель не может быть основана на стремлении к так или иначе сопряженным с ней неморальным благам или же к тому, чтобы избежать неморального зла;

II). В рамках второго подхода счастье редуцируется исключительно к неморальным благам и прежде всего — удовольствию. Но с этим сочетается такая нормативная теория, как этический эгоизм, суть которой состоит в том, что моральная правильность или неправильность любой активности определяется тем, насколько она способствует собственному благу или злу агента. В данном случае под таким благом и злом понимается, естественно, исключительно его неморальное благо и зло или удовольствие и страдание. Соответственно, конфликт между эгоистическим благоразумием и добродетелью снимается за счет того, что уже этот сугубо неморальный пруденциализм «морализируется» и объявляется нормативным стандартом самой добродетели: агент не может быть поставлен перед радикальным выбором между моральным долгом и собственным счастьем, потому что единственно представимое содержание его морального долга и заключается в том, чтобы способствовать собственному счастью. Естественно, ни о каком (даже «относительном») антипруденциализме в этом случае не может быть и речи;

III). В рамках третьего подхода счастье также сводится исключительно к неморальным благам, которые при этом чаще всего интерпретируются гедонистически. Моралистический пруденциализм в этом случае становится невозможен: моральное благо само по себе уже не является компонентом счастья и может способствовать ему лишь опосредованно, т.е. так или иначе приводя к неморальному благу или удовольствию агента. Однако, подобную взаимосвязь между моральным благом и неморальным, разумеется, нельзя гарантировать (по крайней мере, в пределах этой земной жизни) и вполне возможны ситуации, когда агенту приходится делать выбор между моральным долгом и собственным счастьем. Именно при таких предпосылках и становится возможным последовательный антипруденциализм, предполагающий, что истинная добродетель, понятие которой при этом может определяться исходя из разных нормативных теорий (теистических, деонтологических, альтруистических) может быть лишь абсолютно бескорыстной и незаинтересованной. Ибо в этом случае, стремясь к добродетели как таковой, агент стремится к тому, что *само по себе* в принципе не в состоянии удовлетворить его эгоистические интересы, объектом которых может быть только счастье, редуцированное к неморальным благам. Если же он совершает формально добродетельный поступок, руководствуясь как раз этими эгоистическими интересами, то будет правильно сказать, что на самом деле он стремится вовсе не к моральному благу как таковому и, стало быть, его добродетель не является подлинной;

Можно видеть, что II) и III) подходы схожи в том, что изначально редуцируют счастье к неморальному благу и признают только это благо единственно возможным объектом эгоистического интереса. Поэтому мо-

ралистический пруденциализм, с их точки зрения, просто непредставим, и это позволяет противопоставить их I) подходу, который как раз делает эту форму пруденциализма возможной. В историческом же отношении можно констатировать, что изначально в традиции европейской этики были представлены только I) и II) подходы, нашедшие свое выражение соответственно в перфекционистской и гедонистической версиях античного эвдемонизма. И в том, и в другом случае последовательный антипруденциализм оказывался невозможен, так как он несовместим ни с моралистическим пруденциализмом (I), ни с этическим эгоизмом, основанным на гедонистических ценностях (II). Таким образом, с исторической точки зрения, антипруденциализм (III) представляет собой сравнительно поздний феномен. Первые прецеденты последовательно антипруденциалистской позиции, как мы видели, появились только в Средние века, а широкое распространение она получила уже в Новое время, хотя даже в этот период она вовсе не была совершенно безальтернативной[83]. В любом случае из приведенных примеров, на мой взгляд, с достаточной очевидностью вытекает, что ни анти-

[83] Например, я не обсуждал здесь такую влиятельную в Новое время нормативную теорию, как утилитаризм, которая потребовала бы отдельного и подробного рассмотрения. Но вкратце я бы хотел заметить, что, с точки зрения интересующей меня в этой работе проблематики, утилитаризм можно интерпретировать как своего рода компромисс между чистым альтруизмом, возможным в рамках III), и этическим эгоизмом в духе II). В самом деле, согласно классическому утилитаризму, моральная правильность и неправильность любой активности определяется ее тенденцией максимизировать удовольствие и минимизировать страдание в совокупности *всех* (затрагиваемых этой активностью) субъектов. В отличие от чисто альтруистических нормативных теорий утилитаризм включает в эту совокупность *и самого агента*. Соответственно, с одной стороны, утилитаризм вполне допускает возможность радикального конфликта между моральным долгом и собственным (гедонистически понимаемым) счастьем агента (ср. так называемый «дуализм практического разума» у Сиджвика): в том случае, если стремление к собственному удовольствию или избегание собственного страдания противоречит максимизации счастья и минимизации страдания в совокупности всех субъектов, для агента будет морально правильным отказаться от собственного удовольствия или даже пойти на собственное страдание, т.е. действовать вопреки своим собственным эгоистическим интересам. Однако, с другой стороны, когда способствование этим же сугубо эгоистическим интересам нисколько не противоречит «максимальному счастью максимального числа людей», оно становится не просто морально дозволенным, но именно морально правильным в строгом смысле этого слова. К примеру, если агент совершает действие, которое вообще никак не затрагивает счастье или несчастье других субъектов, но при этом увеличивает его собственное счастье, он поступает не просто эгоистически благоразумно, но еще и по-настоящему добродетельно (так Бентам трактует prudence, т.е. эгоистическое благоразумие, как полноценную *моральную* добродетель наряду с альтруистическими добродетелями; ср. Bentham 1983, 122; 127; 154; 160; 165; 179; 187; 190; 210-211; 227). И это вывод, с которым вполне согласился бы любой этический эгоист, тогда как последовательный антипруденциалист должен признать такое действие всего лишь морально нейтральным и потому допустимым, но не более того.

пруденциализм вообще, ни концепция абсолютно «бескорыстной» добродетели в частности вовсе не являются необходимым содержательным компонентом любой возможной морали.

СОКРАЩЕНИЯ

OLD — Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1968.
LS — Liddle H.G., Scott R. et al. A Greek-English Lexicon. With A Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.
SSR — Socratis et Socraticorum Reliquiae / Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Vol. I-IV. Napoli: Bibliopolis, 1990.
SVF — Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Vol. I-IV. Stuttgart: Teubner, 1964.

Сокращения имен античных авторов и названий их сочинений соответствуют аббревиатурам, используемым в OLD и LS, за исключением следующих:

[Alcin.] Epit. — Epitome doctrinae Platonicae
[Arist.] Protr. — Protrepticus
Clem. Al. Strom. — Clemens Alexandrinus, Stromata
Crit. — — Critolaus
Boeth. Cons. Phil. — Boethius, De consolatione philosophiae
[Epict.] Diss. — Dissertationes ab Arriano digestae
[Epicur.] Ep. ad Menoec. — Epistula ad Menoeceum

БИБЛИОГРАФИЯ

Кант 1994 — Кант, И., *Собрание сочинений в восьми томах*, т. 4 (М.: «Чоро», 1994), 630 с.

Серёгин 2013 — Серёгин А.В., «Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона», в: *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*, под общ. ред. В.В. Петрова (М.: Кругъ, 2013), с. 37-77.

Серёгин 2015 — Серёгин А.В., «Критика неморальных ценностей в античной философской этике: от Платона к стоикам», в: *Мера вещей: человек в истории европейской мысли*, под ред. Г.В. Вдовиной (М.: Аквилон, 2015), с. 272-388.

Серёгин 2017 — Серёгин А.В., «Счастье и неморальные ценности в этике Аристотеля», в: *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской международной конференции по Аристотелю. Институт философии РАН, 17-19 октября 2016 г.*, под общ. ред. В.В. Петрова (М.: Аквилон, 2017), с. 43-60.

Шопенгауэр 2001 — Шопенгауэр, А., *Собрание сочинений в шести томах*, т. 3 (М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 2001), 527 с.

Baier 1958 — Baier, K., *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics* (Ithaka, New York: Cornell UP, 1958), 326 p.

Bentham 1983 — Bentham, J., *Deontology together with the Table of the Springs of Action and the Article on the Utilitarianism*, ed. by A. Goldworth (Oxford: Clarendon Press, 1983), 394 p.

Brower 2006 — BROWER, J.E., "Anselm on Ethics", *The Cambridge Companion to Anselm*, ed. by B. DAVIES, B. LEFTOW (Cambridge UP, 2004), p. 222-256.

Cicero 2001 — CICERO, *On Moral Ends*, ed. by J. ANNAS, trans. by R. WOOLF (Cambridge: Cambridge UP, 2001), 158 p.

Copp 2001 — COPP, D., *Morality, Normativity and Society* (New York: Oxford UP, 2001), 262 p.

Frankena 1970 — FRANKENA, W.K. "The Concept of Morality", *The Definition of Morality*, ed. by G. WALLACE and A.D.M. WALKER (London: Methuen & CO LTD, 1970), p. 146-173.

Frankena 1973 — FRANKENA, W.K., *Ethics. Englewood Cliffs* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1973), 125 p.

Gert 2005 — GERT, B., *Morality: its Nature and Justification* (New York: Oxford UP, 2005), 438 p.

Irwin 2007 — IRWIN, T., *The Development of Ethics*, vol. I: *From Socrates to the Reformation* (New York: Oxford UP, 2007), 812 p.

Kagan 1998 — KAGAN, S., *Normative Ethics* (Boulder, Colorado; Oxford: Westview Press, 1998), 337 p.

Kant 1977 — KANT, I., *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 7 / Herausgegeben von Wilhelm WEISCHEDEL (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977).

Kellerwessel, 2003 — KELLERWESSEL, W., *Normenbegründung in der analytischen Ethik* (Würzburg: Königshausen&Neuman, 2003), 551 S.

Kraut 1989 — KRAUT, R., *Aristotle on the Human Good* (Princeton: Princeton UP, 1989), 379 p.

Lampe 2014 — LAMPE, K., *The Birth of Hedonism: the Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life* (Princeton; Oxford: Princeton UP, 2014), 277 p.

Mannion 2003 — MANNION, G., *Schopenhauer, Religion and Morality. The Humble Way to Ethics* (Ashgate, 2003), 314 p.

Österberg 1988 — ÖSTERBERG, J., *Self and Others. A Study of Ethical Egoism* (Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1988), 263 p.

Prichard 2002 — PRICHARD, H.A., *Moral Writings*, ed. by J. MACADAM (Oxford: Clarendon Press, 2002), 293 p.

Santas 2001 — SANTAS, G., *Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns* (Blackwell Publishers Inc., 2001), 300 p.

Scarre 1996 — SCARRE, G., *Utilitarianism* (London, New York: Routledge, 1996), 225 p.

Schmitt — *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, vol. I–V, Ad fidem codicum recensuit F.S. SCHMITT, monachus Grissoviensis O.S.B. (Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1946–1951).

Schopenhauer 1979 — SCHOPENHAUER, A., *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, Mit einer Einleitung, Bibliographie und Registern herausgegeben von Hans EBELING (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979).

Shaver 1999 — SHAVER, R.W., *Rational Egoism: a Selective and Critical History* (New York: Cambridge UP, 1999), 162 p.

Sprigge 1970 — SPRIGGE, T.L.S., "Definition of a Moral Judgement", *The definition of morality*, ed. by G. WALLACE and A.D.M. WALKER (London: Methuen & CO LTD, 1970), p. 119-145.

Tracey 2011 — TRACEY, M., "*De casu diaboli* and the Deontological Character of Anselm's Moral Thought", *Anselm of Canterbury (1033–1109). Philosophical Theology and Ethics*, ed. by R. HOFMEISTER (Porto, 2011), p. 153-168.

Vos 2006 — VOS, A., *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh: Edinburgh UP, 2006), 654 p.

White 2002 — WHITE, N., *Individual and Conflict in Greek Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 369 p.

СЕРЁГИН Андрей Владимирович, кандидат филогических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН; avis12@yandex.ru

Andrei SEREGIN

"DISINTERESTED" VIRTUE IN THE HISTORY OF EUROPEAN ETHICS

SOME REMARKS ON THE GENESIS OF THIS NOTION

In ethical theory, there is a fairly widespread opinion that morality is fundamentally different from prudentialism, i.e. the principle prescribing that an agent should promote her own good and remove her own evil, and therefore "genuine" virtue must surely be disinterested and unselfish. I use the term "antiprudentialism" to designate this view and try to show that it is by no means a necessary component of any historically given morality. Since some interpretations of the very notion of "morality" imply antiprudentialism as something taken for granted (for instance, "social" definition of morality in the vein of Frankena), I argue in favour of the so-called "attitudinal conception of morality", which is, to my mind, neutral in this respect. Then I cite texts that, in my opinion, can support my main thesis that in the history of European ethics one can distinguish three basic approaches to how prudentialism correlates with the notion of virtue or moral good: I) Virtue or moral good is acknowledged as chief or even the sole component of the agent's happiness and so is understood as an object of her egoistic interest in its own right (I call this view "moralistic prudentialism" and believe that it was shared by ancient and medieval advocates of perfectionist eudaimonism); II) Happiness is reduced solely to non-moral goods or pleasure, but any activity is only deemed to be virtuous on the ground that it promotes the agent's own happiness (ethical egoism as represented already in Epicurean hedonism); III) Happiness is also reduced just to non-moral good or pleasure, but the notion of virtue is defined regardless of the agent's own happiness (in agreement with theistic, deontological or altruistic normative theories), so that the choice in favour of virtue as such can only be absolutely disinterested (antiprudentialism). This last view arose for the first time in the Middle Ages (Anselm) and became especially influential in modern times (for example, in Kant, Schopenhauer etc.).

Key words: ancient ethics, happiness, morality, non-moral good and evil, perfectionism, prudentialism, virtue.

SEREGIN, Andrei — Ph.D. (in Letters), Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, avis12@yandex.ru

REFERENCES

Kant 1994 — KANT, I., *Sobranie sochinenii v vos'mi tomakh*, t. 4 (M.: «Choro», 1994), 630 s.

Seregin 2013 — SEREGIN A.V., «Dogmatizm, antidogmatizm i dialogizm v interpretatsii Platona», *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma*, pod obshch. red. V.V. PETROVA (M.: Krug" 2013), S. 37-77.

Seregin 2015 — SEREGIN A.V., «Kritika nemoral'nykh tsennostei v antichnoi filosofskoi etike: ot Platona k stoikam», *Mera veshchei: chelovek v istorii evropeiskoi mysli*, pod red. G.V. VDOVINOI (M.: Akvilon, 2015), S. 272-388.

Seregin 2017 — SEREGIN A.V., «Schast'e i nemoral'nye tsennosti v etike Aristotelya», *Aristotelevskoe nasledie kak konstituiruyushchii element evropeiskoi ratsional'nosti. Materialy Moskovskoi mezhdunarodnoi konferentsii po Aristotelyu. Institut filosofii RAN, 17-19 oktyabrya 2016 g.*, pod obshch. red. V.V. PETROVA (M.: Akvilon, 2017), S. 43-60.

Shopengauer 2001 — SHOPENGAUER, A., *Sobranie sochinenii v shesti tomakh*, t. 3 (M.: TERRA – Knizhnyi klub; Respublika, 2001), 527 s.

Baier 1958 — BAIER, K., *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics* (Ithaka, New York: Cornell UP, 1958), 326 p.

BENTHAM 1983 — BENTHAM, J., *Deontology together with the Table of the Springs of Action and the Article on the Utilitarianism*, ed. by A. GOLDWORTH (Oxford: Clarendon Press, 1983), 394 p.

Brower 2006 — BROWER, J.E., "Anselm on Ethics", *The Cambridge Companion to Anselm*, ed. by B. DAVIES, B. LEFTOW (Cambridge UP, 2004), p. 222-256.

Cicero 2001 — CICERO, *On Moral Ends*, ed. by J. ANNAS, trans. by R. WOOLF (Cambridge: Cambridge UP, 2001), 158 p.

Copp 2001 — COPP, D., *Morality, Normativity and Society* (New York: Oxford UP, 2001), 262 p.

FRANKENA 1970 — FRANKENA, W.K. "The Concept of Morality", *The Definition of Morality*, ed. by G. WALLACE and A.D.M. WALKER (London: Methuen & CO LTD, 1970), p. 146-173.

Frankena 1973 — FRANKENA, W.K., *Ethics. Englewood Cliffs* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1973), 125 p.

Gert 2005 — GERT, B., *Morality: its Nature and Justification* (New York: Oxford UP, 2005), 438 p.

Irwin 2007 — IRWIN, T., *The Development of Ethics*, vol. I: *From Socrates to the Reformation* (New York: Oxford UP, 2007), 812 p.

Kagan 1998 — KAGAN, S., *Normative Ethics* (Boulder, Colorado; Oxford: Westview Press, 1998), 337 p.

Kant 1977 — KANT, I., *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 7 / Herausgegeben von Wilhelm WEISCHEDEL (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977).

Kellerwessel, 2003 — KELLERWESSEL, W., *Normenbegründung in der analytischen Ethik* (Würzburg: Königshausen&Neuman, 2003), 551 S.

Kraut 1989 — KRAUT, R., *Aristotle on the Human Good* (Princeton: Princeton UP, 1989), 379 p.

Lampe 2014 — LAMPE, K., *The Birth of Hedonism: the Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life* (Princeton; Oxford: Princeton UP, 2014), 277 p.

Mannion 2003 — MANNION, G., *Schopenhauer, Religion and Morality. The Humble Way to Ethics* (Ashgate, 2003), 314 p.

Österberg 1988 — ÖSTERBERG, J., *Self and Others. A Study of Ethical Egoism* (Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1988), 263 p.

Prichard 2002 — PRICHARD, H.A., *Moral Writings*, ed. by J. MACADAM (Oxford: Clarendon Press, 2002), 293 p.

Santas 2001 — SANTAS, G., *Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns* (Blackwell Publishers Inc., 2001), 300 p.

Scarre 1996 — SCARRE, G., *Utilitarianism* (London, New York: Routledge, 1996), 225 p.

Schmitt — *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, vol. I–V, Ad fidem codicum recensuit F.S. SCHMITT, monachus Grissoviensis O.S.B. (Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1946–1951).

Schopenhauer 1979 — SCHOPENHAUER, A., *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, Mit einer Einleitung, Bibliographie und Registern herausgegeben von Hans EBELING (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979).

Shaver 1999 — SHAVER, R.W., *Rational Egoism: a Selective and Critical History* (New York: Cambridge UP, 1999), 162 p.

Sprigge 1970 — SPRIGGE, T.L.S., "Definition of a Moral Judgement", *The definition of morality*, ed. by G. WALLACE and A.D.M. WALKER (London: Methuen & CO LTD, 1970), p. 119-145.

Tracey 2011 — TRACEY, M., "*De casu diaboli* and the Deontological Character of Anselm's Moral Thought", *Anselm of Canterbury (1033–1109). Philosophical Theology and Ethics*, ed. by R. HOFMEISTER (Porto, 2011), p. 153-168.

Vos 2006 — VOS, A., *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh: Edinburgh UP, 2006), 654 p.

White 2002 — WHITE, N., *Individual and Conflict in Greek Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 369 p.

А.Ю. Серегина

ДОБЛЕСТЬ КАТОЛИКА

СЭР ТОМАС ЭРЕНДЕЛЛ И ОСАДА ЭСТЕРГОМА (1595 г.)*

В пост-реформационной Англии католическое дворянство оказалось пораженным в гражданских правах и не было в состоянии подтверждать свой гендерный и социальный статус обычным образом, через военную и государственную службу. Дворянам пришлось изобретать новые социальные стратегии, одной из которых стало участие в военных кампаниях против турок, воспринимавшихся как общее дело христиан. Созданный Эренделлом в его автобиографическом послании образ христианского рыцаря стал важной частью католической идентичности его семьи, а завязанные во время Венгерской кампании контакты помогли сформироваться связям патроната между английскими католиками-эмигрантами и венгерскими аристократами.

Ключевые слова: Томас Эренделл, осада Эстергома, Венгрия, идентичность, дворянский статус, английские католики.

В ранее Новое время, как и в предшествующие столетия, статус мужчины-дворянина подтверждался участием в военных кампаниях и в управлении страной. Однако вызванные Реформацией религиозные конфликты зачастую создавали ситуации, когда часть дворянства, принадлежавшего к той или иной конфессиональной группе, оказывались ущемленными в правах и не могли подтверждать свой гендерный и социальный статус принятым способом. Одним из таких сообществ к концу XVI в. оказались английские католики. Если в середине столетия кампании против Франции объединяли всех дворян, вне зависимости от их религиозных взглядов, то позднее война против Испании была уже в гораздо большей степени конфессионально ангажированной. Для католиков участие в ней означало выступление не только против традиционного союзника Англии, но и против главного патрона, оказывавшего помощь английским эмигрантам за пределами страны и католическому духовенству внутри нее. Кроме того, в английской армии в Нидерландах католики считались ненадежными, особенно после сдачи в 1587 г. Филиппу II города Девентера, удерживаемого

* Работа выполнена в рамках проекта (№ 17–21–07001–ОГН) «Россия и Венгрия в мировой культуре: источник и его интерпретация», поддержанного РФФИ.

отрядом английского католика Уильяма Стенли. Воевать же на стороне Филиппа II означало после 1585 г. неизбежную эмиграцию, обвинение в государственной измене, конфискацию имущества и, следовательно, и утрату статуса внутри Англии[1].

Таким образом, подтверждение доблести и мужественности традиционным — военным — путем было для католиков закрыто, или, по крайней мере, сильно осложнено. Занятие государственных и придворных должностей в теории тоже оказывалось для них невозможным, поскольку для этого требовалось принесение присяги, подразумевавшей признание королевы Елизаветы главой английской церкви (т.е. отрицание власти папы). Католикам приходилось либо искать способы обойти присягу, либо идти на сделки с совестью. В результате возникали разные стратегии поведения молодых мужчин из католических дворянских семей, выступавших на публичную арену и стремившихся продемонстрировать свою мужественность[2]. В настоящей публикации речь пойдет об относительно редкой для XVI в. попытке подтверждения статуса самым традиционным, а именно, военным путем. Его предпочел сэр Томас Эренделл, о поступках и сочинениях которого будет сказано ниже.

Но для демонстрации своей воинской доблести англичанину-католику требовалось сначала найти подходящую войну. Военная кампания в Нидерландах для этой цели не подходила, т.к. в ней пришлось бы действовать против единоверцев (или стать изменником). Примерно по тем же причинам не подходила и кампания в Ирландии, где восставшего против Елизаветы графа Тирона (Ольстер) поддерживали испанцы.

Военной кампанией, объединившей христиан разных конфессий, в конце XVI в. был конфликт, разворачивавшийся на Балканах и в Венгрии между коалицией христианских правителей во главе с императором Рудольфом II и Османской империей. В отличие от испанской, австрийская ветвь династии сохраняла дипломатические отношения с английской королевой. Кроме того, на фоне большой войны с турками, представлявшейся в Европе как столкновение христиан и мусульман, заключенные Елизаветой торговые соглашения 1570-х гг., направленные прежде всего против интересов Испании, выглядели как предательство христианского мира. Поэтому королева была склонна разрешить своему подданному-католику предложить свою шпагу императору во время венгерской кампании 1595 г.

Здесь же стоит кратко напомнить основные этапы Тринадцатилетней (или Пятнадцатилетней, как ее еще называют) войны против турок. Стычки на границе между владениями Габсбургов и Османской империи в Венгрии начались еще в 1591 г., а в 1592 г. туркам удалось взять крепость Бихач. Весной 1593 г. выступившее из Боснии османское войско осадило город Сисак (Хорватия), но габсбургским силам удалось его отстоять.

Вслед за этими событиями последовала, собственно, объявленная война: в конце июля 1593 г. в наступление на Венгрию пошла большая ту-

---

[1] Серегина (2006), с. 40-43.

[2] Серегина (2010), с. 119-139; Серегина (2017), с. 238-242.

рецкая армия под командованием визиря Синан-паши. Целью военных действий со стороны осман было взятие Вены, а Габсбургов — отвоевание всей территории средневекового королевства Венгерского. В результате османского наступления на пограничные крепости турки взяли Дьёр (1593) и осадили Комаром (Комарно, Словакия; взят турками в 1594 г.).

В 1594 г. против турок восстали сербы Баната, но основная кампания развернулась на Балканах, где союзники Габсбургов — господари Молдавии и Валахии наступали на Нижнем Дунае, дойдя почти до Адрианополя. Именно поэтому основное турецкое контрнаступление кампании 1595 г. было направлено против этих армий на Дунае. Молдавский господарь Михай выиграл несколько сражений, и турки, сначала дошедшие до Валахии, вернулись за Дунай.

В это время армии Габсбургов, пользуясь тем, что внимание турок было оттянуто событиями в Румелии, развернули наступление на Дунайские крепости. В коалиции, которая к 1595 г. находилась под покровительством папы Климента VIII, участвовали также итальянские государи (их помощь ограничивалась отправкой в Венгрию небольшого контингента и поставкой кораблей испанскому — а точнее, неаполитанскому флоту, уничтожившему порт в Патрах). Филипп II отправил на помощь своим австрийским родственникам из Нидерландов армию (6000 пехотинцев и 2000 кавалеристов) под командованием генерала Мансфельда. В результате кампании этого года армия Габсбургов осадила, а затем взяла Эстергом и Вышеград (именно об этих событиях идет речь в публикуемых документах). Турки, впрочем, осадили Эгер (и взяли его в 1596 г.).

Дальнейшие военные действия шли с переменным успехом: в 1596 г. армия Габсбургов понесла поражение при Мезокрестеше, но в 1598 г. вернула себе утраченные в начале войны Дьёр и Комаром.

На военные же действия, разворачивавшиеся в начале XVII в., повлияли как восстания венгерской знати в самой Венгрии и в Трансильвании против Габсбургов, сильно осложнившее их положение, так и османо-персидская война, в ходе которой турки понесли несколько тяжелых поражений. В результате обе стороны оказались не в состоянии продолжать войну на Дунае и Балканах, и в 1606 г. был подписан Житваторокский мирный договор. По сути, он восстанавливал довоенное положение на Дунайской границе: турки удержали Эгер и отвоеванный ими в 1604 г. Эстергом, но отдали Габсбургам Вац; Трансильвания осталась вне контроля Гасбсбургов.

Тем не менее, император Рудольф II представил мир как свою победу; война и в самом деле значительно повысила его престиж как лидера христианского мира[3]. Пятнадцатилетняя война Габсбургов против осман привлекла внимание всей Европы, католиков и протестантов. Неудивительно, что во время этой войны появилась первая английская история турок (1603) Ричарда Ноллса (отрывок из нее предлагается читателю ниже). События войны упоминались в частных письмах и пьесах и широко обсуждались. Именно эту кампанию и избрал сэр Томас Эренделл (1560–1639) для проявления своей доблести.

---

[3] В 1606 г. Османская империя впервые признала за ним императорский титул.

Сэр Томас[4] принадлежал к древнему корнуолльскому роду, связанному родственными и брачными узами как с элитой тюдоровских придворных (и даже с самой королевой), так и с влиятельными католическими семьями[5]. Отец, сэр Мэтью Эренделл, был лордом-лейтенантом Уилтшира и католиком-конформистом, а его дядя, сэр Чарльз Эренделл (ум. 1587) принадлежал к католической оппозиции, был сторонником Марии Стюарт и в 1584 г. эмигрировал во Францию. Сэр Томас пошел, скорее, по стопам дяди, нежели отца, хотя и не участвовал в заговорах против Елизаветы. Он, однако, был рекузантом[6], что делало невозможной его политическую карьеру, к большому недовольству отца. К 1590-м гг. Томас Эренделл — талантливый поэт, получивший блестящее образование, не имел возможности проявить себя и страдал от «черной меланхолии». Страдал он, впрочем, в блестящем обществе: его другом и покровителем был брат жены, молодой граф Саутхэмптон, являвшийся политическим союзником фаворита королевы, графа Эссекса, в окружении которого благодаря этому обстоятельству было много недовольных молодых католиков[7].

В 1595 г. сэр Мэтью Эрендел, возможно, опасаясь проявления со стороны сына каких-нибудь совсем оппозиционных настроений, пошел ему навстречу: выделил большую сумму (1100 ф.с.) на экипировку, а также лошадей. Удалось получить и разрешение королевы Елизаветы: Томасу Эренделлу было позволено отправиться воевать в Венгрию.

Сэр Томас присоединился к габсбургской армии, осаждавшей Эстергом летом 1595 г. и вскоре отличился при взятии укрепленного Водного города (квартал Визиварош): поднялся на стену, сорвал турецкий флаг и поднял флаг императора. За этот подвиг император Рудольф II в конце 1595 г. даровал ему титул имперского графа (см. перевод императорского патента ниже).

В 1596 г. Томас Эренделл вернулся на родину, к большому неудовольствию отца (вероятно, надеявшегося держать сына подальше от двора и неприятностей): появившись дома раньше, чем это ожидалось, он захотел

---

[4] Биографические данные сэра Томаса Эренделла приводятся по: Oxford Dictionary of National Biography online (2004) (далее — ODNB online). — http://dx.doi.org/10.1093/ref:odnb/727 (июль, 2017).

[5] Бабушкой сэра Томаса по отцовской линии была Маргарет Ховард (1515–1571; супруга сэра Джона Эренделла из Ланхерна), приходившаяся двоюродной сестрой королеве Анне Болейн, матери королеве Елизаветы. Его мать, Маргарет (урожд. Уиллоуби), воспитывалась в семье дяди Генри Грея, маркиза Дорсета вместе с его дочерями (в том числе «девятидневной королевой» Джейн Грей), а затем служила в свите Елизаветы до ее восшествия на престол. Сам сэр Томас Эренделл был женат на Мэри Ризли, дочери графа Саутхэмптона и внучке виконта Монтегю, породнившись тем самым с двумя влиятельными католическими семьями. Отец, сэр Мэтью Эренделл, был лордом-лейтенантом Уилтшира и католиком-конформистом, а его дядя, сэр Чарльз Эренделл (ум. 1587) принадлежал к католической оппозиции, был сторонником Марии Стюарт и в 1584 г. эмигрировал во Францию.

[6] От recusare — «отказываться» (лат.). Рекузанты отказывались присутствовать на богослужениях в приходских (протестантских) церквях, нарушая тем самым закон.

[7] Серегина (2006), с. 159-163, 228.

еще и признания его имперского титула. Эта ситуация вызвала большой интерес, не лишенный ревности, со стороны других дворян: если бы титул был признан, Томас Эренделл, ранее титула не имевший, оказался бы выше английских баронов и виконтов; выше даже собственного отца, поспешившего лишить его наследства.

Королева Елизавета пришла в ярость из-за того, что Эренделл посмел принять иностранный титул, отказалась признать пожалование и отправила провинившегося дворянина в тюрьму Флит, где тот и пробыл до лета 1597 г. По всей видимости, именно в этот период вынужденного бездействия он и составил письменное оправдание своих действий, представленное как письмо, адресованное лорду-казначею Уильяму Сесилу (перевод публикуется ниже). Затем Эренделла освободили, запретив появляться при дворе. В конце 1597 г. его опять арестовали, обвинив в шпионаже в пользу Испании, однако на этот раз его держали под домашним арестом в течение нескольких месяцев. В 1598 г. Эренделл, примирившийся с отцом, унаследовал его имущество в Корнуолле и последние годы царствования Елизаветы провел именно там, в родовом замке Уордур.

В начале нового правления Томас Эренделл попытался добиться признания имперского титула от нового короля, представив Якову I связанные с этим делом документы. Ситуация разрешилась компромиссом: Яков также не признал «чужой» титул Эренделла, но взамен пожаловал ему титул барона (1606). Совершенные Эренделлом в Венгрии подвиги отозвались и в другом. В 1604 г. завершилась война Англии и Испании, и по мирному договору английским добровольцам разрешалось воевать в Нидерландах с обеих сторон, т.е. как в армии Генеральных Штатов, так и в армии эрцгерцога Альберта и инфанты Изабеллы, правителей Испанских Нидерландов. В начале 1605 г. из английских добровольцев-католиков был навербован целый полк, командовать которым отправился не кто иной, как Томас Эренделл. Очевидно, Эренделл сохранил связи в армии Габсбургов еще со времен своей венгерской кампании. Кроме того, в Венгрии он приобрел репутацию воина, которой не хватало многим аристократам-католикам.

По возвращении в Англию Эренделл вел жизнь богатого дворянина, обладавшего хорошими связями, в том числе и при дворе. Благодаря бракам самого Эренделла и его сына семья породнилась с влиятельными католическими кланами Вустеров, Монтегю и Бэлтиморов (основателей католической колонии Мэриленд)[8]. Сам Томас Эренделл умер до начала гражданской войны, но его сыновья, внуки и многочисленные родственники в середине XVII в. проявляли свою доблесть, воюя за короля.

Ситуация вокруг пожалования Эренделлу титула имперского графа в 1595 г. вызывала большой интерес, проявившийся в активном тиражировании связанных с нею документов. Сам Эренделл, вероятно, во время тюремного заключения в 1596–1597гг. написал апологию своих действий, обращенную к лорду Бёрли, где кратко представил свое участие в осаде Эстергома, а также трактат, разъясняющий правовой статус имперского гра-

[8] Серегина (2006), с. 55.

фа (и законность присвоения ему этого титула с точки зрения английского права), а также отрывки из письма императора Рудольфа королеве Елизавете. Сохранились два набора этих документов, датируемых 1596 годом, по всей видимости, его оригинал[9] и одновременная копия[10]. Когда Эренделл в начале XVII в. вновь попытался подтвердить свой титул и представил монарху соответствующие документы, они опять привлекли внимание современников и многократно копировались. До нас дошли четыре практически идентичные рукописные копии «апологии» Эренделла: три из них находятся в собрании Британской библиотеки[11], а еще одна, ранее входившая в состав семейного архива Эренделлов, — в архиве графства Уилтшир, вместе с оригиналом императорского диплома[12]. Существовала и еще одна рукописная копия, с которой выполнено издание XVIII века[13]. Предлагаемый читателю перевод «апологии» Эренделла выполнен по этому изданию, сверенному с выявленными рукописными копиями текста. К этому переводу прилагается также перевод императорского диплома 1595 г. Он публикуется по изданию Джона Селдена[14], где диплом воспроизводился с рукописного оригинала, принадлежавшего семье Эренделл (см. выше).

«Апология» Эренделла довольно скупа на детали относительно венгерской кампании; одна из причин тому — в стремлении автора не столько превознести подвиги, совершенные им при осаде Эстергома, сколько обосновать законность принятия им титула, пожалованного другим монархом. Кроме того, есть основания полагать, что скромность Эренделла объясняется еще и желанием умолчать о некоторых своих деяниях, а точнее – о своих связях с армией, предоставленной Филиппом II. Так, разъяснения Эренделла не объясняют, когда именно и при каких обстоятельствах он совершил подвиг, за который его наградили графским титулом. Да и к габсбургской армии он присоединяется как бы случайно, при этом сразу же оказываясь на передовой.

Нестыковки рассказа Эренделла проясняются при сопоставлении с соответствующим разделом «Общей истории турок» (1603)[15] Ричарда Ноллса[16] — первой английской истории Османской империи, где детально рассматривались политическая и военная история турок. Труд Ноллса был популярен в XVII в.: в течение столетия с момента его выхода в свет он

---

[9] British Library (далее — BL), Add MS 48126, f. 18-31.

[10] BL, Add MS 48088, f. 36-51.

[11] BL, Add. MS 4214, f. 106-112 (неполная); BL, Hargrave MS 216, f. 36-41; BL, Lansdowne MS 213, f. 7-11.

[12] Wiltshire and Swindon History Centre, 2667/22/3/3.

[13] PECK (ed. 1779), p. 278-283.

[14] SELDEN (ed. 1672), p. 347-349.

[15] KNOLLES (1603).

[16] Ричард Ноллс (ок. 1545–1610) — английский историк и переводчик. Получил образование в Оксфорде и преподавал там до 1571 г. С 1571 г. и до конца жизни — владелец и директор грамматической школы в г Сэндвич (графство Кент). Биографию Ноллса см. в: ODNB online: http://dx.doi.org/10.1093/ref:odnb/15752 (июль, 2017). О Ноллсе см. также: INGRAM (2015), p. 54-84; http://www.palgrave.com/us/book/9781137401526 (июль, 2017).

переиздавался 8 раз с дополнительными материалами и стал источником познаний об Османской империи для многих образованных англичан.

В настоящем издании публикуется перевод отрывка из «Истории» Ноллса, посвященный осаде и взятию Эстергома габсбургской армией в 1595 г.[17]. В детальном рассказе Ноллса основными действующими лицами являются военачальниками; соответственно, в христианской армии это — Мансфельд. О его офицерах говорится гораздо меньше, и почти всегда отсутствуют их имена. Поэтому не приходится удивляться, что упоминание об Эренделле отсутствует. Зато у Ноллса есть описание штурма Водного города, во время которого атакующие действительно срывали турецкие флаги. Возможно, Ноллс не знал, кто именно совершил этот подвиг: в Англии информация о нем не выходила за рамки придворных кругов, а Ноллс к ним не принадлежал. Однако из его описания становится понятной причина уклончивого и расплывчатого описания Эренделла: согласно Ноллсу, стены крепости Водного города атаковали «валлоны», т.е., солдаты армии Мансфельда, которую он привел из Испанских Нидерландов[18]. Таким образом, Эренделл воевал в составе испанской армии; вполне возможно, среди так называемых «валлонов» были и английские эмигранты, знакомые Эренделла. Это, в свою очередь, должно было облегчить его «встраивание» в систему габсбургского патроната. Не случайно Эренделл упомянул о том, что именно Мансфельд написал о нем в Прагу императору. Но рассказывать Елизавете и ее министрам о том, что в Венгрии он воевал бок о бок с ее врагами, Эренделл не собирался. Поэтому его рассказ о событиях лета 1595 г. выглядит столь расплывчатым.

Можно было бы счесть появление Эренделла в Венгрии лишь странным эпизодом, интересным, но не слишком значительным. Однако он имел серьезные последствия как для семьи Эренделл, так и для других английских католиков, состоявших с ней в родстве или связанных отношениями патроната. Для самих Эренделлов образ доблестного христианского рыцаря — защитника от неверных, отличившегося при осаде Эстергома, стала частью семейной легенды и основой их идентичности как дворян-католиков, а упоминание о подвиге сэра Томаса фигурировало в политических дебатах XVII в.

Кроме того, путешествие сэра Томаса Эренделла в Венгрию и Прагу помогло установить связи между английскими католиками и венгерскими аристократами на службу Габсбургов, в частности, членами семьи Палффи. Эти контакты будут иметь большое значение в XVII в., для англичан-эмигрантов, а особенно — для основателей английских монашеских общин[19]. Обе эти темы будут рассматриваться отдельно в рамках настоящего исследовательского проекта.

---

[17] KNOLLES (1603), p. 746-752.
[18] Ibid., p. 747.
[19] Этим темам будут посвящены отдельные исследования.

БИБЛИОГРАФИЯ

Рукописи и издания

BL, Add MS 48126, f. 18-31.

BL, Add MS 48088, f. 36-51.

BL, Add. MS 4214, f. 106-112.

BL, Hargrave MS 216, f. 36-41.

BL, Lansdowne MS 213, f. 7-11.

Wiltshire and Swindon History Centre, 2667/22/3/3.

KNOLLES (1603) — KNOLLES, R., The Generall Historie of the Turkes, vol. II (L.: Adam Islip, 1603).

PECK (ed. 1779) — PECK, F. (ed.), Desiderata Curiosa, or a Collection of diverse scarce and curious pieces relating chiefly to matters of English history, vol. I (L.: Thomas Evans, 1779).

SELDEN (ed. 1672) — SELDEN, J. (ed.), Titles of Honour (L.: Robert Stansby, 1672).

Литература

INGRAM (2015) – INGRAM, A., Writing the Ottomans: Turkish History in Early Modern England (Springer e-pub, 2015).

СЕРЕГИНА (2006) — СЕРЕГИНА, А.Ю., Политическая мысль английских католиков второй половины XVI – начала XVII вв. (СПб.: Алетейя, 2006).

СЕРЕГИНА (2010) — СЕРЕГИНА, А.Ю., «Аристократ в эпоху конфессионального конфликта: трансформация гендерных ролей», *Адам и Ева. Альманах гендерной истории* (М.: ИВИ РАН, 2010), с. 119-139.

СЕРЕГИНА (2017) — СЕРЕГИНА, А.Ю., Английское католическое сообщество XVI–XVII вв.: виконты Монтегю (М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017).

СЕРЕГИНА Анна Юрьевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН; aseregina@mail.ru

Anna SEREGINA

A CATHOLIC'S COURAGE

SIR THOMAS ARUNDELL AND THE SIEGE OF ESZTERGOM (1595)

In the post-Reformation England, Catholic gentry lost its civic rights and could not confirm its gender and social status in a usual way, through military and civil service. Catholic gentlemen had to invent new social strategies, and one of these was participation in military campaigns against the Turks, which were viewed as the common cause for all Christians. It is argued in the introductory article that the image of a Christian knight created by Arundell was an important part of his descendants' Catholic identity, and contacts made by him during the Hungarian campaign helped create the ties of patronage between the English Catholic emigres, and Hungarian aristocrats.

Keywords: Thomas Arundell, siege of Esztergom, Hungary, identity, noble status, English Catholics.

SEREGINA, Anna, Dr. Sc. (in History), Chief Research Scientist, RAS, Institute of World History; aseregina@mail.ru

REFERENCES

Rukopisi i izdaniya

BL, Add MS 48126, f. 18-31.

BL, Add MS 48088, f. 36-51.

BL, Add. MS 4214, f. 106-112.

BL, Hargrave MS 216, f. 36-41.

BL, Lansdowne MS 213, f. 7-11.

Wiltshire and Swindon History Centre, 2667/22/3/3.

KNOLLES (1603) — KNOLLES, R., The Generall Historie of the Turkes, vol. II (L.: Adam Islip, 1603).

PECK (ed. 1779) — PECK, F. (ed.), Desiderata Curiosa, or a Collection of diverse scarce and curious pieces relating chiefly to matters of English history, vol. I (L.: Thomas Evans, 1779).

SELDEN (ed. 1672) — SELDEN, J. (ed.), Titles of Honour (L.: Robert Stansby, 1672).

Literatura

INGRAM (2015) — INGRAM, A., Writing the Ottomans: Turkish History in Early Modern England (Springer e-pub, 2015).

SEREGINA (2006) — SEREGINA, A.Yu., *Politicheskaya mysl' angliiskikh katoli-kov vtoroi poloviny XVI – nachala XVII vv.* (SPb.: Aleteiya, 2006).

SEREGINA (2010) — SEREGINA, A.Yu., «Aristokrat v epokhu konfessional'nogo konflikta: transformatsiya gendernykh rolei», *Adam i Eva. Al'manakh gendernoi istorii* (M.: IVI RAN, 2010), s. 119-139.

SEREGINA (2017) — SEREGINA, A.Yu., *Angliiskoe katolicheskoe soobshchestvo XVI–XVII vv.: vikonty Montegyu* (M. – SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2017).

ДОКУМЕНТЫ ОБ УЧАСТИИ СЭРА ТОМАСА ЭРЕНДЕЛЛА В ОСАДЕ ЭСТЕРГОМА*

В публикации представлены переводы и комментарии к документам, отражающим участие сэра Томаса Эренделла в осаде Эстергома (Венгрия, 1595 г.) во время войны 1593–1606гг. между Габсбургами и Османской империей — письмо самого Эренделла лорду Бёрли, диплом, которым император Рудольф II даровал ему титул имперского графа за совершенные им подвиги, и отрывок из «Истории турок» Ричарда Ноллса — современного событиям исторического произведения, содержавшего детальное описание осады и показывающего политический контекст действий англичанина.

Ключевые слова: Томас Эренделл, письмо лорду Бёрли, императорский диплом, «История турок» об осаде Эстергома, Венгрия.

I**

ПИСЬМО ТОМАСА ЭРЕНДЕЛЛА[1] ЛОРДУ БЁРЛИ[2]

Мой Добрый Лорд!

Памятуя, что Ваше Лордство накануне, казалось, не слышали о *Comes Imperii*[3], я счел за благо в этом письме рассказать об этом, а также и о прочем, по ряду причин не упомянутом в том месте.

И, во-первых, на основании моих собственных знаний (не то чтобы я утверждаю, что знаю больше, чем другие; однако, подобно столяру при изготовлении стула, или башмачнику при пошиве башмака, я сведущ в нашем деле) я утверждаю, что дарованный мне титул, именуемый *Comes*

* Работа выполнена в рамках проекта (№ 17–21–07001–ОГН) «Россия и Венгрия в мировой культуре: источник и его интерпретация», поддержанного РФФИ.

** Перевод выполнен по изданию: PECK (ed. 1779).

[1] Томас Эренделл (1560–1639), английский дворянин-католик, сын и наследник сэра Мэтью Эренделла из Уордура (Корнуэлл) и Маргарет Уиллоуби; с 1605 г. барон Эренделл из Уордура.

[2] Уильям Сесил (1520–1598), барон Бёрли, лорд-казначей в 1572–1598 гг.

[3] Титул графа Священной Римской империи даровался императорским патентом; его обладатель являлся прямым вассалом императора и имел право заседать в имперском рейхстаге.

Imperii, столь же полноценен, как и любой другой, когда-либо дарованный империей или императором. В качестве свидетельства, я позаботился о том, чтобы секретарь и герольд приложили руку к привилегиям и вольностям, которыми я имею право пользоваться так же свободно, как и другие до меня. Поскольку документ утрачен, вместе с самим патентом, я здесь правдиво изложу основные его положения.

I. Что я тем самым имею голос и место в имперских рейхстагах, подобно другим вольным имперским графам.

II. Что я тем самым могу приобрести любое княжество или княжества в империи.

III. Что в любом княжестве или княжествах империи, полученных или приобретенных, я могу жить *meo jure*[4], и иметь абсолютную власть над своими подданными в гражданских и уголовных делах.

IV. Что я могу моим собственным именем, для моих собственных целей, или для моих друзей призвать к оружию и навербовать столько солдат, сколько захотят взять мои деньги.

V. Что поскольку все вольные княжества Германии должны защищать друг друга в отношении своих давних привилегий и вольностей, я — одно из этих вольных княжеств, как в империи, так и за ее пределами (за исключением лишь прерогативы королевы в ее владениях).

VI. Что если я убью или ограблю кого-нибудь, или совершу иное преступление в Гамбурге, Нюрнберге, Саксонии, Баварии или любом ином вольном княжестве, ни одно из них не может своей властью казнить меня, или заключить в тюрьму, но будет обязано, согласно некоему общему правилу, призвать меня к ответу в имперской палате в Шпайере; *quia par in parem non habet potestatem*[5].

Там были и другие статьи, но самые главные — те, что я правдиво перечислил здесь. Их точность легко установить, поскольку Прага не так далеко отсюда, и если на то будет воля ее величества[6], я за свой счет пошлю человека, который привезет с собой эти и другие подобные привилегии, заверенные рукой знатнейших тамошних людей. Кроме того, я полагаю, что в Англии достаточно опытных людей, и Горацио Палавичино[7], сэр Роберт Сидни[8], мистер Дайер[9], или кто-то еще могут засвидетельствовать верность моих слов.

---

[4] «По моему праву» (лат.)

[5] «Ибо равный не имеет власти над равным» (лат.).

[6] Елизавета I (1533–1603), королева Англии в 1558–1603 гг.

[7] Сэр Горацио Палавичино (1540–1600), итальянский купец-протестант, дипломат и агент английской короны; в 1589–1590 и 1591–1592 гг. находился в Германии с дипломатическими поручениями.

[8] Сэр Роберт Сидни (1563–1626), английский придворный, офицер и дипломат, сын сэра Генри Сидни и Мэри Дадли; с 1618 г. граф Лестер.

[9] Сэр Эдвард Дайер (1543–1607), английский придворный и дипломат.

Что же до определения Imperii, то оно означает лишь то, что благодаря ему приобретаются и сохраняются имперские свободы, привилегии и вольности. Другие же графы имеют обозначения, например, *Palatinus Rheni*[10], *Goritii*[11], *Manusfeldii*[12], *Hallocke*[13], *Furstenberge*[14], и др., только лишь, чтобы отличить одного от другого. Эти места не имеют власти даровать свободы и привилегии вольного графа, если только сначала не был дарован титул *Comes Imperii*. Это очевидно из примера короля Франции, который хотя и имеет Мец и Верден[15], не обладает привилегией в империи. И если бы я мог приобрести графство Мансфельд (которое сейчас заложено), я бы тем самым не пользовался имперскими привилегиями общего мира, который нерушимо поддерживают между собой вольные княжества, но скорее стал бы добычей сильнейшего соседа, если бы я сначала не получил титул *Comes Imperii*.

Другой вопрос, который Ваше Лордство задавали мне, был: какие примеры я могу привести? На это я назвал графа Мансфельда: он, изначально будучи имперцем, сделался испанцем; а будучи испанцем, опять был назван князем империи[16]. Другой пример — граф Пьомбино[17], предки которого, хотя они и итальянцы — подданные империи. Они до сих пор сохраняют этот титул. Оба эти патента (за исключением лишь титулов) совпадают с моим *de verbo ad verbum*[18]. Я не знаю других примеров тому, поскольку никогда не думал, что мне придется приводить примеры. Впрочем, я уверен, их можно найти немало.

О некоторых я слышал; например, о герцоге Олбани[19], о том, как в прошлом папа Иннокентий сделал англичанина графом Сомерсетом[20], а

---

[10] Пфальцграф Рейнский. В 1596 г. титул принадлежал Фридриху IV Виттельсбаху (1574–1610).

[11] Граф Гориции (в XVI в. титул принадлежал Габсбургам).

[12] Граф Мансфельд. В 1596 г. носителем титула был Петер Эрнст фон Мансфельд (1517–1604), генерал на службе Габсбургов.

[13] Графство Халлегг (?).

[14] Графство Фюрстенберг. В 1596 г. титул носил Иоахим фон Фюрстенберг (1538–1598).

[15] Епископства Мец, Туль и Верден, имевшие статус княжеств Священной Римской империи, были присоединены к французским владениям в 1552 г., хотя это было официально признано лишь в Вестфальском мирном договоре 1648 г.

[16] Граф Петер Эрнст фон Мансфельд, придворный императора Карла V, в 1570–1580х гг. сражался с протестантами в составе испанский войск под командованием дона Хуана Австрийского и Алессандро Фарнезе. В 1592–1594 гг. он управлял Испанскими Нидерландами от имени Филиппа II.

[17] Якопо Аппиано (1581–1603), князь Пьомбино и граф Священной Римской империи.

[18] «дословно» (лат.).

[19] Джон Стюарт, герцог Олбани (1484–1531), граф д'Овернь во Франции в 1505–1524 гг.

[20] Уильям де Мохан [Гильом де Моан] (ум. 1155 г.) получил титул графа Сомерсета в 1141 г. от императрицы Матильды в понтификат Иннокентия II (1130–1143).

другого французский король — графом Винчестером[21]. Ни один из них не входил в число графов, заседающих в парламенте пэров королевства, однако и они сами, и их потомки сохраняли свой титул и сан на протяжении долгих лет.

Другие примеры такого рода могут привести герольды, если они поищут в своих записях.

Теперь же, если Ваше Лордство обратится к вопросу о том, как при помощи прецедентов понять, может ли один и тот же человек, храня верность Англии и держа там земли, одновременно быть и *Comes Imperii*? Я отвечаю, что империя — словно бы *communis patria*; она не воюет ни с кем, но только противостоит тирании неверных варваров. А *cometes Imperii* — вольные графы, держащие лены не от императора, но от империи. Поэтому же условия моего нынешнего состояния в гораздо большей степени соответствуют политической мудрости и разуму, нежели то, что один и тот же человек является принцем Беарна[22], подданным французской короны за земли, которые он держит во Франции[23], короля Испании — за Энгиен[24], Дюнкерк[25] и прочие земли во Фландрии и Эно. Или чтобы один и тот же человек был принцем Оранским, графом Нассау и Бюрен в Нидерландах и сеньором многих территорий в Германии[26]. Или чтобы герцог Меран[27] также являлся дворянином в Венеции. Мир полон примеров такого рода.

Если же Ваше Лордство спрашивали, чтобы узнать о праве и не ошибаться в дальнейшем относительно него, тогда ответ таков: гражданское

---

[21] Сайр де Квинси (ум. 1219 г.) получил титул графа Уинчестера в 1207 г. от английского короля Иоанна, а не от французского монарха. Путаница, вероятно, объясняется тем, что в 1216 г. де Квинси поддержал претензии французского принца Людовика на английский престол.

[22] Виконтство Беарн в Пиренеях. В 1347 г. Гастон III Феб де Фуа отказался приносить оммаж за Беарн королю Франции и провозгласил его независимым княжеством. С 1364 г. его правитель носил титул «сеньора [Domus] Беарна». С 1479 г. Беарн находился в личной унии с королевством Наварра. Унаследовавший корону Франции в 1589 г., Генрих IV Наваррский не присоединил к ней свои пиренейские владения. Это произошло только в 1620 г., при его сыне Людовике XIII.

[23] Генрих IV де Бурбон (1553–1610) унаследовал Беарн и Наварру от матери, Жанны д'Альбре. От отца, герцога Антуана де Бурбона, он получил титул и владения герцогства Вандомского во Франции.

[24] Город Энгиен перешел к герцогам Вандомским в 1487 г. благодаря браку Франсуа де Вандома и наследницы Мари де Люксембург (к владениям которой и относился Энгиен). В XVI в. Энгиеном владела не старшая линия Бурбон-Вандомов, а младшая, т.е. принцы Конде. В 1596 г. Энгиен принадлежал Анри [Генриху] II де Бурбону, принцу Конде (1588–1646).

[25] Ошибка автора: Дюнкерк входил в состав Испанских Нидерландов и оставался под контролем Габсбургов до 1658 г.

[26] Вильгельм Молчаливый из дома Нассау (1533–1584) помимо отцовского титула графа Нассау и ряда имперских фьефов, унаследовал в 1544 г. княжество Оранское (анклав на юге Франции). В 1551 г. он получил также и графство Бюрен в Гельдерне, женившись на наследнице титула, Марии Эгмонт.

[27] Автор, вероятно, путает существовавший до конца XIII в. титул герцогов Мерании и город Мерано, который в 1543 г. перешел под власть Венеции.

право допускает это. Ибо по этому праву я имею титул. Право наций ободряет это, о чем свидетельствую уже приведенные примеры и многие другие того же рода, какие можно перечислить. Общее право, что ныне в силе, подтверждает это. И в нашем общем праве нет ни одного статута, противоречащего этому. *Et quia tacet, consentire videtur*[28]. Подданный, получивший разрешение служить в заморских войнах, может принять честь, оказанную ему тем, за кого ему было разрешено рисковать жизнью. Закон чести гласит, что император, который может сделать короля, может сделать и графа. Наконец, это закон природы — следовать естественным желаниям: например, юноше, заслуживающему почести — стремиться к ней, а солдату, завоевавшему графство — обладать им.

Что же до правил разума и предвидения политической мудрости, где правит Ваше Лордство, я, недостойный говорить, помолчу. Я могу сказать лишь, что по моему слабому размышлению, привилегии и вольности этого моего титула (если его подтвердить) позволяют мне лучше служить моему государю, нежели это мог сделать мой прежний английский ранг. И если и дальше говорить правду, что бы ни происходило в Англии хорошего или плохого, за это восхваляют и порицают, прежде всего, Ваше Лордство (не считая Ее Величества). Поэтому вероятно, что в этом известном деле (о котором сразу стало известно по всей Европе), свет отнесет его исход, ежели он будет отличаться от обычного порядка в других странах, на счет Вашего Лордства.

Поэтому Вам одному, Меценату нашего английского правосудия, я адресую эти строки: и как давнего покровителя нашей семьи, я молю лишь об одном: чтобы я, недостойный родственник и вернейший подданный Ее Величества, не стал первым примером бесчестья, от какого не страдал ни один имперский граф, чтобы я не стал несчастным прецедентом, из-за которого английская знать могла бы ожидать подобного бесчестья в империи.

Теперь же, мой добрый лорд, позвольте мне вставить в скобках, что хотя мои слова, кажется, ставят под сомнение мои права, однако моя ревностная любовь и верность моей государыне породили во мне такое почтение к ее никогда не ошибающемуся суждению, что я со всем смирением предаю себя суждению моей священной правительницы, признавая вместе с наилучшими подданными, что ее прерогатива превыше интересов любого подданного.

И подобно тому, как моя слава скорее в том, что меня сочли достойным этого титула, нежели в обладании им, я скорее стану сокрушаться, если из-за неверных сведений я призову на себя немилость моей достойнейшей и восхитительнейшей королевы, нежели из-за какого-либо иного бесчестья.

Поэтому, видя, каково мое смирение, Ваше Лордство тем более прославится, если Вы в своей мудрости подавите злобу тех, кто говорит лишь, чтобы потрафить своему злобному нраву, не думая ни об истине, ни о том, к чему приведет их ложь. И если Ваше Лордство возьмется за это дело, я не

---

[28] «Молчание подразумевает согласие» (лат.).

сомневаюсь в том, что и другой советник благородного ума поддержит мое уязвленное право.

Теперь же, дабы некоторые не говорили, что многие вещи, внешне приятные, могут быть запятнаны обстоятельствами, я кратко поясню, что я имел разрешение от Ее Величества служить в Венгрии два года[29], которым, как и следовало, я был обязан императору[30]. При моем отъезде я получил от королевы распоряжение, которые я не могу обнародовать без ее разрешения, однако, не преступив их, я могу сказать, что и человек мудрее меня не подумал бы, что она считала императора своим врагом.

Во время своего первого и последнего пребывания в Праге я выполнил эти распоряжения должным образом, и, что касается любви между частными лицами (я имею в виду достойных и редких из них), или же между государями (то есть, блага, какое государь и его страна может получить от другого), то я могу истинно и верно утверждать, что, хотя некоторым это и кажется парадоксом, император никого в мире не любит так, как королеву Англии. А когда Ее Величество услышит о деталях, которые я должен ей сообщить, она, я не сомневаюсь в этом, поверит в это.

Из Праги я отправился в армейский лагерь *in linea recta*[31]. Я говорю *in linea recta*, потому что по злобе людской, ошибаясь относительно моего маршрута и меня самого, сообщали, что я останавливался в Риме[32], каковой находится в xxx днях пути от Праги, но всего в xv оттуда.

Прибыв в лагерь во время единственного великого сражения между нами и турками, никому не известный и не подчиненный ничьей команде, я отправился на переднюю линию армии[33], где по причине моих перьев, доспехов, их деталей и отделки золотом и серебром (там это совершенно необычно) глаза врагов сразу заметили меня.

Итак, вела ли меня удача или моя доблесть, я вел себя в тот день так, что граф Мансфельд[34] написал императору: «некий англичанин доброй славы, чье имя пока неизвестно, прибыв, оказался первым знатным дворянином, которого видели атакующим и ворвавшимся на укрепления противника».

В тот самый день граф заболел, и от этой болезни впоследствии умер[35]. За время его болезни маркграф Бургау (двоюродный брат императора и фельдмаршал)[36] приказал атаковать брешь в укреплениях Водного

---

[29] Разрешение было получено в 1595 г.

[30] Рудольф II Габсбург (1552–1612), император Священной Римской империи в 1576–1612 гг.

[31] «Прямо» (лат.) [дословно: «по прямой линии»].

[32] Подданным Елизаветы I Английской запрещалось посещать Рим во время путешествий по континентальной Европе.

[33] Речь идет об армии, осаждавшей Эстергом летом 1595 г.

[34] Карл фон Мансфельд (1543–1595), сын Петера Эрнста фон Мансфельда (см. примеч. 16), командующий армией императора Рудольфа II при осаде Эстергома.

[35] Карл фон Мансфельд умер 24 августа 1595 г., вероятно, от ран, полученных в сражении за Эстергом.

[36] Карл, маркиз Бургау (1560–1618), двоюродный брат императора Рудольфа II, сын эрцгерцога Фердинанда Австрийского от морганатического брака с Филиппиной Вельзер. Служил в армии короля Филиппа II Испанского в Нидерландах, а

города[37] Стригония[38]. Там, если его суждение верно, я был настолько впереди всех и во всех других атаках не отставал от других, что эрцгерцог[39], маркграф[40] и граф Тилли[41], сержант-майор[42], и другие офицеры еще до моего возвращения в Прагу рекомендовали меня императору в своих письмах как человека отличившегося и заслужившего почести. Когда армию стали распускать, я вернулся в Прагу *in linea recta*.

Благодаря этим посланным заранее письмам и сообщениям некоторых итальянцев, которых я там встретил, и среди других — дона Виргинио Орсини[43], молодого римского князя (услуги которого я искренне рекомендую Ее Величеству), я нашел двор и город Прага полными аплодисментов моим поступкам, и вправду более, чем я заслужил, хотя я и старался при каждой возможности поступить наилучшим образом.

По нашему прибытию в Прагу император почел за благо вознаградить деяния каждого в соответствии с заслугами. Соответственно, он пожаловал дона Виргинио соболями, хрустальными бокалами и посудой стоимостью V или VI тысяч крон. Другим он послал тяжелые золотые цепи. А я был сочтен достойным той чести, которую он мне оказал.

Теперь позвольте мне спросить у Вашего Лордства, ибо Вы видели мой патент и, следовательно, причины и обоснование этого действия (проистекающего из любви императора к Ее Величеству), мог ли я, не имея с собой никого, кто мог бы меня отговорить, или закона, запрещавшего это, найти причину или политическую мудрость отказаться? Если Ваше Лордство считаете иначе, мое уважение к Вам может заставить меня признать ошибку, однако такую, какую должна извинять моя *ignorantia invincibilis*[44].

Я опускаю здесь мои частые и открытые выступления в защиту моей государыни, как относительно ее союза с турками[45], так и религиозных

затем воевал в составе императорской армии против турок в войне 1593–1606 гг. В 1595 г. был произведен в фельдмаршалы.

[37] Визиварош («Водный город», венг.), пригород Эстергома, расположенный на берегу Дуная, под замковым холмом.

[38] Латинское название Эстергома.

[39] Матиас Габсбург (1557–1619), император Священной Римской империи в 1612–1619 гг.; с 1593 г. — правитель Австрии при своем брате, императоре Рудольфе II. Участвовал в войне 1593–1606 г. в качестве главнокомандующего.

[40] См. примеч. 36.

[41] Иоганн Церклас, граф Тилли (1559–1632), генерал на службе Габсбургов, прославился во время Тридцатилетней войны. Воевал в Нидерландах под началом Алессандро Фарнезе в 1580-х гг.; в конце XVI в. отправился сражаться против турок. В 1605 г. был произведен в фельдмаршалы.

[42] В испанской армии XVI в. — командующий пехотой и фактический глава генерального штаба.

[43] Виргинио Орсини, герцог Браччано (1572–1615).

[44] «Всепобеждающее невежество» (лат.) — термин католического богословия, обозначающего человека, который не знает истинной веры, но не по своей вине, а в результате отсутствия наставлений (например, если речь идет о младенце, или же о язычнике, никогда не встречавшем христианского миссионера).

[45] Торговые отношения Англии с Османской империей (основывавшиеся на

преследований[46]. Я решительно отрицал и то, и другое, и подтверждал мои отрицания некоторыми доводами, и это происходило в благородных собраниях. Я также опущу рассказ о том, как я воспрепятствовал изданию двух скандальных памфлетов, одного в Лейпциге (чему свидетелем был доктор Матиас Дрессерус[47], человек большого авторитета), а другого — в Праге, где собирались издать письмо Эдварда Бартона[48] князю Трансильвании[49], а также и многих других ложных испанских обвинений в адрес королевы, хотя испанская партия и жаловалась открыто на это. Я доставил домой письмо от императора, с приложенным к нему посланием.

Возвращаюсь к теме. После того, как я получил этот титул, и, как я думал, хорошо сделал, не принеся клятвы и обещания службы, я немедленно получил от императора послание для Ее Величества с этим письмом.

Послание казалось более важным, чем мое удобство. Поэтому в это неподходящее время года я пустился в мой долгий, бурный и опасный путь. У Олдборо в Саффолке, в бурю при сильном ветре наш корабль разбился о берег; я убежден, что немногие смогли повести себя также хорошо при почестях, как и при опасности.

По воле Бога люди спаслись, но все вещи были потеряны. Большая их часть — моя, а именно, все, что у меня было. И когда я стоял на берегу, мокрый и, страдая от холода, видя гибель моего имущества, я утешался мыслью, что причиной моего путешествия и, следовательно, этой потери и гибели, было мое страстное желание служить достойнейшей. Один благосклонный взгляд ее ясных сияющих глаз, одна приветственная улыбка были оправданием всех пережитых опасностей. А теперь, вопреки моим ожиданиям, я в заключении.

Пусть Ваше Лордство немного поразмыслит, и Ее Величество склонит свой орлиный взор, предвидя, какая клевета может последовать за этим. Сам император и его знать могут засвидетельствовать мою верность правительнице. Люди низкого сословия могут этого не знать, но они знают, какие затраты я понес и какие опасности встретил, сражаясь во имя Христа против турок. Путь другой сделает вывод.

Что же до меня, я знаю, что заключение и Ее Величество не являются *accidentia inseparabilia*[50]. Поэтому я надеюсь, после этого чистилища, насладиться благосклонным сиянием двух солнечных лучей, в милостивой

капитуляции 1579 г.) дополнялись общими военно-политическим интересами, направленными на подрыв власти испанских Габсбургов.

[46] Речь идет о преследованиях английских католиков.

[47] Матиас Дрессер (1536–1607), немецкий ученый-протестант, историк и филолог; преподаватель древних языков и истории в университете Лейпцига с 1581 г.

[48] Сэр Эдвард Бартон (1562–1598), английский дипломат, английский посол в Константинополе в 1588–1598 гг.

[49] Сигизмунд [Жигмунт] Батори (1573–1613), князь Трансильвании в 1586–1602 гг.

[50] «Неотъемлемая акциденция» (лат.) — понятие позднеантичной философии (у Порфирия и позднее у Августина) — случайное свойство вещи, практически всегда, однако, в ней присутствующее; индивидуализирующее качество.

благосклонности которых заключается все мое земное счастье. Освобождение дорого мне, но не более, чем благословенная благосклонность дражайшей. Поэтому я вновь и вновь прошу Ваше Лордство молить об одном и добиваться другого.

II
ИМПЕРАТОРСКИЙ ДИПЛОМ 1595 ГОДА*

Мы пожелали не забывать выдающиеся добродетели, благодаря которым ты оказываешь честь своему достойному народу дома и за его пределами; когда ты впервые напитал свой ум свободными искусствами, ты отправился в чужие страны, увидел чужие обычаи и города, узнал многое, и наконец из таких дальних и удаленных мест ты, вдохновленный редким и выдающимся рвением, прибыл в Венгрию за свой счет на эту священную войну, которую мы ведем против турецкого войска, общего врага христианства. Ты повел себя храбро и отважно в сражениях и осадах, так что тебя много восхвалял Его Сиятельство, принц-эрцгерцог Матиас, наш дражайший брат, и главные командиры нашей армии, называя тебя достойным Нашего восхищения, и всех народов, за выдающееся деяние, отмеченное при штурме крепости Водного города[51] близ Стригония[52], когда ты схватил турецкий штандарт своей рукой и привлек к себе внимание в самом начале сражения. Мы пожелали оказать честь тебе и твоим законным наследникам вечным знаком нашей милости. Поэтому по нашему собственному побуждению, на основании особого знания, по зрелом размышлении и с опорой на добрый совет, полнотой нашей императорской власти мы делаем и назначаем тебя, упомянутый Томас Эренделл, чье родство с графами уже признано знатными в Англии, и всех и каждого из твоих природных наследников, преемников и законнорожденных потомков обоего пола по прямой линии, истинными графами и графинями Священной Римской империи. Этим титулом, почестью и достоинством имперского графа мы возвысили и отличили тебя. Настоящим мы делаем, назначаем, возвышаем и отличаем тебя, желая и приказывая твердо и явно этим нашим императорским эдиктом, чтобы ты, указанный Томас Эренделл, и все твои отпрыски и законнорожденные потомки мужского и женского пола всегда могли и имели титул и достоинство имперского графа впредь и на все времена, и почитались, именовались и были известны под этим титулом во всех утверждениях устных и письменных, во всех делах духовных и светских, церковных и мирских, и, наконец, чтобы ты мог иметь и имел свободно и

---

* Перевод выполнен по изданию: SELDEN (ed., 1672).

[51] Квартал Визиварош на берегу Дуная.

[52] Латинское название Эстергома.

беспрепятственно, все почести, регалии, отличия, милости, вольности, привилегии, права, уступки, обычаи, предпочтения и прерогативы, какие имеют другие наши графы Священной Римской империи по праву и обычаю. Все, противоречащее этому, игнорируется, и даже если что-то подобное существует, о чем следовало бы сделать особое упоминание, то в той степени, в какое такие вещи могут каким-либо образом противоречить, мы нашей императорской властью сознательно отменяем и провозглашаем, что настоящим они отменены в достаточной степени. Права и превосходство нашей Светлейшей государыни и госпожи Елизаветы, королевы Англии, Франции и Ирландии, нашей дражайшей сестры и кузины, остаются всегда нетронутыми и соблюденными. Итак, да не будет позволено никому, каким бы рангом, статусом, положением и достоинством тот ни обладал, и какое бы преимущество тот ни имел, нарушить это, или же дерзнуть противоречить этому документу нашего утверждения, ратификации, подтверждения, создания, воли, милости и приказа. Кто бы так ни поступил, он вызовет наш величайший гнев и гнев Священной Римской империи и должен будет заплатить сто марок, половину из которых мы даруем нашей императорской казне, а остальное — в пользу пострадавшей стороны, без возможности получения прощения. В качестве свидетельства этот патент подписан нашей рукой, с прикреплением нашей императорской печати. Дано в нашем королевском городе Праге в 14 день декабря года Господня 1595, 21-го года нашего правления у Римлян, 24-го года — в Венгрии, и 21-го — в Чехии. Рудольф. По приказу Его Императорского Величества Иоганн Барвиц[53].

III
ОСАДА ЭСТЕРГОМА[*]

Фрагмент
Ричард НОЛЛС, *Турецкая история*, том II (Лондон, 1603), с. 746-752.
[Richard KNOLLES, *The Turkish history*, vol. II (London, 1603), p. 746-752].

<…> После того, как к Вене в Австрии прибыла большая часть подкреплений, обещанных христианскими государями для ведения военных действий против турок в том году, граф Мансфельд[54], генерал-лейтенант в подчинении у эрцгерцога[55], немедленно созвал совет полковников, капита-

[53] Иоганн Барвиц (1555–1620), немецкий юрист, латинский секретарь имперской канцелярии, в 1593–1607 гг. член имперского надворного совета.

[*] Перевод выполнен по изданию: KNOLLES (1603).

[54] Карл фон Мансфельд (1543–1595), сын Петера Эрнста фон Мансфельда, командующий армией императора Рудольфа II при осаде Эстергома.

[55] Матиас Габсбург (1557–1619), император Священной Римской империи в 1612–1619гг.; с 1593 г. — правитель Австрии при своем брате, императоре Рудольфе II. Участвовал в войне 1593–1606г. в качестве главнокомандующего.

нов и других военачальников армии, чтобы посовещаться с ними о том, как начать эту большую войну, а именно, следует ли им осадить какой-либо вражеский город, или же ожидать его врага в поле и дать сражение. По добром размышлении, решившись предпринять действия, сочтенные наилучшими, он выехал из Вены в Альтенбург[56], где собрал всю свою армию. Выйдя оттуда, он с немногими спутниками прибыл в Валькенбург[57], деревню на берегу Дуная, где выбрал место лагеря для армии и, отметив его, быстро вернулся в Альтенбург и там обнародовал в своем лагере строгий приказ: к определенному часу каждый должен быть готов выступить против врага. Однако некоторые солдаты, особенно немцы, в своей обычной манере, стали требовать платы, прежде чем они двинутся дальше, так что граф был рад, в своем втором объявлении, приказать им готовиться к походу, обещая им плату в течение восьми дней. Но они, настаивая на своем прежнем решении касательно платы, отказались идти за своими капитанами и послали шесть лучших из взбунтовавшихся солдат к графу, от имени всех остальных, чтобы потребовать деньги. Тот немедленно приказал их повесить, однако трех, сумевших оправдаться, он отпустил, а трем оставшимся велел тянуть жребий о жизни, и двух из них повесил. Это суровое наказание так испугало остальных, что все снялись с лагеря после сигнала и вместе с остальной армией последовали за графом. Когда армия подошла к Валькенбургу, на то место, где должен был быть разбит лагерь, сам граф и другие дворяне взялись за лопаты и стали рыть окопы, да так, что их пот прошиб. Следуя их примеру, все армейские чины стали трудиться и за короткое время выкопали траншею от Дуная до болот, охватив достаточно большое пространство для того, чтобы там разместились восемьдесят тысяч человек. Укрепление возводилось неустанным трудом работавших день и ночь до тех пор, пока оно не было завершено. Окопавшись со своей армией, граф озаботился, при помощи своих шпионов, разузнать, где находился и что делал враг. Он с готовностью выслушивал все, но верил лишь тому, что казалось наиболее вероятным; свои намерения он держал в секрете, чтобы враг не смог прознать о его планах (этим сильно грешили генералы до него), и обычно его настоящие решения скрывались за видимостью совсем других дел. Он боялся веры в свою безопасность, потому что она всегда несла угрозы: и хотя многие посланники сообщали ему, что враг слаб, не может встретить его в сражении, его лагерь плохо укреплен, а солдаты страдают от нехватки провизии, он мало им верил, зная, что такие сообщения часто распространяют турки, чтобы заставить христиан поверить в свою безопасность, и с легкостью напасть на них. Когда армия христиан была размещена в укрепленном лагере, а траншеи заполнены боеприпасами, сам граф с отрядами кавалеристов часто показывался то перед Рабом[58], то перед Дотисом[59], осматривая то одно, то другое место так, как если бы и в самом деле собирался осадить одно из них, и чтобы еще боль-

[56] Вероятно, город в Нижней Австрии.
[57] Местность не идентифицирована.
[58] Дьёр.
[59] Тата.

ше убедить, что он так решил, он даже приказал сделать разметку для удобного армейского лагеря и укреплений. Это заставило турок в Стригонии[60], Весприне[61], Палотте[62] и других, более удаленных местах, отправить часть своих военных припасов и солдат гарнизона отчасти в Раб, а отчасти — в Дотис, для защиты тех мест, которым, как они думали, грозила наибольшая опасность. Тем временем граф, приведя все в готовность, прибыл со своей армией и разместился перед Дотисом, потребовав сдать город ему. Чтобы еще больше убедить турок в том, что он собрался осадить город, он начал размечать траншеи и возводить укрепления в самых удобных местах, строго приказав каждому, какого бы ранга он ни был, приложить руку к этим работам. Чтобы поощрить всех своим примером, он часто перевозил доски для возведения укрепления на своей лошади. Несмотря на это, некоторые венгерские дворяне презирали такой низкий труд (как они его называли), и отказывались что-либо делать. Поняв это, граф приказал одному из них по его примеру доставить доски к укреплению; когда венгерский дворянин отказался, граф, сильно рассердившись на это, положил доску, которую нес сам, на лошадь венгерского дворянина, перед ним, и приказал отвезти ее в назначенное место. Венгр с презрением взял ее и нес до тех пор, пока, как ему казалось, граф уже не мог его видеть, а за тем пренебрежительно выбросил ее. Когда граф (который еще смотрел на него) понял это, он приказал схватить его и, в том, в чем он был, повесить на ближайшем дереве за неповиновение. Эта суровость, с какой он действовал тогда и впоследствии, понудила других должным образом выполнять то, что им приказали старшие по званию.

Примерно в это время в лагерь привели трех турок, захваченных в плен; граф немедленно допросил их о разных вещах. Первого из трех невозможно было заставить ответить ни на один вопрос, ни добром, ни злом, поэтому по приказу графа его порезали на мелкие куски на глазах у двух других. Те, перепуганные этим расчленением, признались в ответ на вопросы, какие им задавали, и помимо прочего, рассказали, что турецкий султан[63] решил отправить свои основные силы в Трансильванию, Молдавию и Верхнюю Венгрию, и поэтому мог отправить лишь незначительные подкрепления, или вовсе никаких, в регионы, где был граф.

Когда Дотис был таким образом обложен графом, и уже никто не сомневался, что он собрался ввести здесь в бой все свои силы, внезапно в последний день июня по лагерю был отдан приказ быть готовыми выступить по приказу командиров, однако немногие, а то и вовсе никто, за исключением верховных командующих, знали, куда направлялась армия. Что же до Стригония, никому и во сне не могло присниться выступать туда, поскольку все сохранялось втайне, хотя граф с самого начала намеревался отвоевать этот город, который безуспешно осаждал эрцгерцог в прошлом году. На следующую ночь, темную и ненастную, граф со всей своей арми-

---

[60] Эстергом.
[61] Веспрем.
[62] Палота.
[63] Мехмед III (1566–1603), султан Османской империи в 1595–1603 гг.

ей снялся с лагеря и на следующий день, первого июля, прибыл к Стригонию. В городе и не слышали о его передвижении до тех пор, пока не увидели его под своими стенами. Поэтому турки — жители пригородов, а именно, Сербского города, и гарнизона форта Св. Фомы, не надеясь их удержать, предали дома огню и разрушили форт, настолько, насколько успели в своем внезапном страхе, а затем бежали в нижний город. На следующий день граф без сопротивления занял упомянутые места, оставленные турками. Там он разместил отряды валлонов и построил понтонный мост через Дунай, возвел укрепления и сделал многое другое для начала осады. За три дня он починил форт на холме Св. Фомы, оставленный турками, и поместил там четыре большое пушки, из которых начал обстреливать нижний город, а в других местах ущемил осажденных больше, чем они были в прошлом году. Паша Буды[64], зная о нехватке людей и боеприпасов в осажденном городе (потому, что они незадолго до этого отправили часть солдат гарнизона с патронами и порохом в Раб и Дотис) трижды пытался (и еще многократно за время осады) доставить в город по реке подкрепления, патроны и порох, однако был перехвачен благодаря бдительности христиан и вынужден с потерями отступить. Вскоре нижний город, который они именовали Водным городом был так разрушен постоянным обстрелом, что там едва ли нашлось бы одно целое строение, а построенный в прошлом году контрэскарп был разрушен. Туда послали валлонов, только лишь для того, чтобы осмотреть ширину и глубину рвов; за ними без команды своих капитанов последовали венгерские гайдуки; они отважно взобрались на верх другого высокого контрэскарпа и там водрузили свои знамена. Когда турки это увидели, они собрались вместе и силой вынудили их отступить с потерями. Вместе с венграми погибли и некоторые валлоны славного имени и происхождения, к большому горю графа, сильно недовольного таким неподчинением. Обстрел не прекращался день и ночь, и христиане в траншеях стреляли из мушкетов, почти не неся потерь, а турки все еще стреляли редко, стремясь сберечь пули и порох для часа великой нужды, однако то, что использовали, тратили с выгодой, так что помимо прочих, они убили четырех из канониров христиан, и одного валлонского капитана. Около середины июля граф (как он думал) достаточно ослабил Водный город постоянным обстрелом и поэтому послал несколько полков начать атаку. Они, миновав контрэскарп, обнаружили, что глубокий ров заполнен грязью, а турки еще расширили его на несколько шагов, так что едва ли можно было пройти без моста; за рвом поднималась высокая стена с сильными больверками, а внутри всего этого был выкопан новый ров, а на краю его возведен толстый и высокий парапет. Несмотря на это, некоторые валлонские полки умудрились пройти эти укрепления, однако защитники проявили доблесть, а в атаку пошло небольшое их число, и позиции у них были невыгодные, несмотря на то, что место, на котором они находились, было для них невыгодно, так что в конце концов им при-

[64] Мехмет-паша (ум. 1605), в 1594–1595 гг. — паша Буды, сын визиря Синан-паши Великого.

шлось отступить, потеряв многих из своих собратьев. В начале осады христиане взяли небольшой остров на реке у города, и его удерживали полки гайдуков[65] графа Палффи[66]. Узнав об этом турки из Буды отправили три галеры и несколько других судов и высадили на остров 3000 солдат; они убили гайдуков, которым невозможно было быстро послать помощь, и таким образом отвоевали остров. Затем они оставили там гарнизон, достаточный для его удержания и снабженный всем необходимым, и отбыли обратно.

Через три дня после предыдущего приступа, христиане, надеясь на этот раз преуспеть, второй раз атаковали водный город. Основными командующими этого штурма были лорд Грейс[67] и Антонио Зинна[68], знаменитый капитан, запятнавший, однако, свою честь с графом Хардеком[69] под Рабом; будучи прощенным императором, он теперь вместе с остальными, кому был отдан такой приказ, храбро атаковали брешь, но были вновь отброшены турками и вынуждены прервать штурм и отступить, потеряв 150 человек; среди них был убит сам Зинна и капитан Руджер[70], и несколько гвардейцев самого графа; лорд Грейс был ранен в голову, а младший лорд Шуенди[71] и другие капитаны тяжело ранены. На следующий день к графу в лагерь явились 600 горцев с прошениями, чтобы молить его не снимать осады, пока он не возьмет город, обещая ему от имени городов и деревень, откуда они пришли, возместить ущерб, какой он понесет при взятии города, даже если он сровняет его с землей, и все по той причине, что они ежедневно несли большой ущерб от гарнизона этого города.

В то же самое время шпионы (которых он содержал во множестве, чтобы знать о действиях врага) сообщили графу, что султан Мехмет написал паше Буды, приказывая ему позаботиться о том, чтобы его возлюбленный город Стригоний не пострадал, и не пожалеть ни людей, ни денег для снятия осады с города; в этом деле не делать ничего без совета и одобрения его старого и верного слуги Али Бега, который долгое время управлял этим городом и защищал его; и с тем намерением, чтобы ничего не пожалели для этой службы, султан послал Александра, агу янычар, от своего двора (а его служба была там необходима), и его советом и помощью паша Буды также мог располагать во всем, ибо он [султан] скорее потеряет целое королевство, нежели один этот город. Поэтому паше должно было позаботиться, чтобы город не был взят врагом, или сдан ему по договору; если бы ему это не удалось, ему грозила бы великая немилость султана, искупить

---

[65] Нерегулярная венгерская пехота.

[66] Миклош Палффи (1552–1600), венгерский аристократ, военачальник на службе австрийских Габсбургов; за участие в сражениях против турок император Рудольф II в 1599 г. даровал ему титул имперского графа.

[67] Рудольф фон Грейс.

[68] Возможно, представитель знатного венецианского рода Дзинна.

[69] Граф фон Хардегг.

[70] Представитель венецианской семьи Руджиери.

[71] Ганс Вильгельм фон Швенде, сын генерала Лазаря фор Швенде, барона Хоэнландсберга.

которую можно было бы только ценой его головы. Этот строгий приказ паша послал в Стригоний, присовокупив к нему самые страшные угрозы, что если они, убоявшись обстрела, минирования или штурма, сдадут город, а не станут удерживать его, как подобает храбрым воинам, до последнего человека, поклявшись посадить на кол всех, кто согласится сдать город. Старый губернатор Али Бег, получив такой суровый приказ от того, кто был способен и склонен сделать то, чем грозил, чтобы его солдаты даже и помыслить не могли о сдаче, приказал сыскать в гарнизоне тех, кто когда-либо высказывал желание сдать город, или же ругал капитанов или командиров, отдававших им распоряжения; тех, о ком стало известно, он к устрашению прочих, приказал немедленно казнить, а после этого сам отправился в нижний город, в самое опасное место, чтобы проверить, есть ли там все необходимое, и все ли там в порядке. Но когда он хотел вернуться в верхний город, янычары остановили его, сказав ему, что раз он столь отважен и храбр, и является их губернатором, он должен остаться с ними и воевать вместе с ними, чтобы ни случилось, так что, хочет он, или не хочет, ему придется остаться здесь.

Тогда паши Буды и Тимишоары, и других санджаков, а также и тех частей Венгрии, которыми владели турки, и прочих мест, стали собирать силы для снятия осады со Стригония. Услышав об этом, трансильванский князь сделал вид, что собирается осадить Тимишоару, так что ее паша отказался от запланированного похода и остался защищать свое место службы. Жители же Штирии, Каринтии и Хорватии, с войсками графа Серина[72], перекрыли перевалы, так что двенадцать тысяч турок, шедших из Сигетвара и его окрестностей, не смогли пройти и никак не могли соединиться со своими собратьями для снятия осады с подвергшегося нападению города.

Граф использовал все возможные средства, какие могли помочь взять город; он построил крепкий форт на холме св. Фомы и поставил там пять больших кулеврин[73]. Оттуда он яростно обстреливал верхний город и нанес ему большой ущерб; и благодаря этому сделал так, что никто не мог пройти по холму вверх или вниз между нижним и верхним городом, не опасаясь быть убитым ими, или мушкетерами, которые под защитой этих орудий, разместились на склоне холма в пещерах и кустах в ожидании тех, кто пойдет из одного города в другой. Итак, христиане одновременно обстреливали верхний город, нижний город, а также и укрепленный город Гокара[74], стоявший на дальнем берегу Дуная напротив Стригония и осажденный лордом Палффи. Из всех этих мест Гокара сильнее всего пострадала от ярости орудий; поняв это, граф приказал усилить обстрел и продолжал его до тех пор, пока не разрушил контрэскарп и не проделал несколько больших брешей в стене. Через них двадцать первого июля в пяти разных местах пошли на штурм моравцы (которым выпал этот жребий), а за ними последовал лорд Палффи со своими венграми, части которых, кроме оружия, было приказано нести средства для поджога города. Во время штурма

[72] Граф Дёрдь Зриньи (1549–1603), бан Хорватии.
[73] Легкая пушка.
[74] Штурово (нем. название — Гокарн).

они нашли способ так хорошо ими распорядиться, что вскоре весь город запылал. Поначалу турки упорно сопротивлялись, но столкнувшись с превосходящей силой и видя, что город над их головами охвачен пожаром, который настолько усилился от ветра, что охватил нижний город на противоположной стороне реки, они отступили к берегу реки, и там одни смогли на лодках добраться до Стригония, другие утонули в реке, а остальные, попавшие в руки христиан, были все ими преданы мечу. Поле того, как Гокара была взята, а пожар потушен, христиане заделали бреши, снабдили город боеприпасами и провиантом и оставили в нем сильный гарнизон. Через одну или две ночи после этого около двухсот турок-кавалеристов показались поблизости в поле, из-за чего в лагере дали сигнал тревоги, как если бы подошла вся турецкая армия, однако после того, как турецкие конники убрались, а новых не появилось, стало понятно, что они были разведчиками, отправленными турками, чтобы посмотреть на армию христиан и понять, каковы укрепления их лагеря.

В конце месяца случилось так, что молодой юноша из местных, тайно посланный из города губернатором, и попавший в руки Палффи, был им отослан к графу. Тот в приветливой манере спросил, откуда он идет, куда и зачем. На это юноша честно ответил, что губернатор послал его с письмами к паше Буды; и он немедленно достал их из-за пазухи и отдал графу, который прочитав их, приказал запечатать и вернуть юноше вместе с несколькими кронами, велев ему доставить их паше, как он и собирался, а на обратном пути принести ему ответ паши, обещав щедро вознаградить его за это. Молодой человек обязался сделать это и с тем отбыл. В письме губернатора говорилось, что если паша в течение шести или семи дней не пошлет ему помощи и не снимет осады, он из-за недостатка продовольствия и других вещей, необходимых для продолжения обороны, окажется вынужденным либо оставить город, либо сдать его в руки врага. На это паша ответил с упомянутым посланцем, что придет к нему в течение указанного срока, и пожелал, чтобы тот тем временем подумал об отсутствии у него доблести и ничего не убоялся, назвав день, час, способ, средства и все обстоятельства, при которых он окажет ему помощь. Эти письма, молодой человек, сдержав слово, доставил графу, и тот распорядился подготовиться к встрече паши. Также днем позже один из турецких канониров, понявший, в какой опасности находится город, и опасавшийся, что он будет потерян, перебежал из него в лагерь. Он многое рассказал о состоянии города и нужде, в которой пребывали осажденные, а также хорошо послужил впоследствии во время осады. За это время турки много раз совершали вылазки и несли большие потери, но теперь, в надежде на успех, двадцать девятого дня того месяца они попытались опять совершить вылазку, с тем же результатом, что и раньше, оставив за собой около сорока погибших и убив не более пяти христиан.

Итак, турки, пребывая в большой нужде, на протяжении месяца достойно обороняли Стригоний, все еще ожидая помощи. В конце концов, в лагерь пришли вести, что паша Буды с 20000 солдат идет снять осаду. Второго августа он подошел и разбил лагерь в четырех милях от христиан,

двигаясь так скрытно, что турецкие кавалеристы в поисках добычи зашли почти в лагерь христиан и увели несколько лошадей с пастбища прямо из-под их носа. За этими отчаянными сорвиголовами пустились некоторые из венгерских и немецких кавалеристов, столкнувшись с ними в жаркой схватке. Но турки, обманно отступив, словно бы разбитые, затем заманили их в место, где в засаде ждали другие турки; те набросились на них со всех сторон. Венгерская легкая кавалерия, хорошо знакомая с такими стычками, немедленно бежала, предоставив немцев их участи. Они некоторое время храбро отбивались от врагов, но подавленные числом, в конце концов тоже должны были бежать. В этой стычке христиане потеряли около сотни человек убитыми и тяжело ранеными. Вдохновленные таким прекрасным началом, на следующий день турки подошли со всей своей армией, решившись силой открыть себе путь в город и снять с него осаду. Граф знал обо всем этом, предупрежденный доставленными ему письмами паши, и поэтому его армия укрепила все пути к городу. Тем не менее, неприятель все же подошел и встал между холмами св. Фомы и св. Георгия и около пригорода, именуемого Сербским городом, построившись боевым порядком. Христиане сделали то же, позволив врагу подойти к их траншеям. В это время лорд Палффи со своей венгерской кавалерией обошел холм с одной стороны, а лорд Шварценберг[75] со своими всадниками — с другой, окружив турок, так что они не смогли бы отступить, не оказавшись под угрозой. Когда обе армии выстроились в боевом порядке и был дан сигнал, турки, которые до этого дали залп из семнадцати орудий, не нанесший большого вреда, пошли в атаку, испустив, по их обычаю, страшный крик, и в самом начале небо потемнело от ливнем пролившихся турецких стрел. Тогда, с другой стороны, немецкие и валлонские кавалеристы выстрелили из петриналей[76], и их каменные пули выпали, словно град. Вслед за ними выступили солдаты, и турки дорогой ценой заплатили за урок, что их легкая, полуодетая кавалерия не годилась для регулярных сражений с людьми в доспехах и хорошо вооруженных. Вскоре, однако после большого кровопролития, дошло до рукопашной, и битва решилась истинной доблестью. Были слышны крики до небес, гром больших и малых орудий, лязг доспехов, звон мечей, ржание лошадей, крики раненых и тяжкие стоны умирающих, грохот труб, барабанов и других военных инструментов, от чего глохли уши присутствовавших, передавая им лишь ужас и повсеместную гибель. То было ужасное зрелище — видеть так много людей, погибших за такой короткий промежуток времени. Ведь сражение едва ли длилось и полчаса, однако многие тысячи турок полегли на землю мертвыми, а остальные, видя, что победа склоняется к христианам, обратились в бегство, побросав большие пушки и все то, что они принесли, чтобы помочь осажденным. Когда они бежали, лорды Палффи и Шварценберг (заранее занявшие проход между горами) так встретили их своими со своими свежими всадниками, что мало кто выжил из тех, кто шел этим путем. Сам паша,

---

[75] Адольф фон Шварценберг (1547–1600), генерал на службе австрийских Габсбургов, с 1599 г. — имперский граф.

[76] Короткое ружье, стрелявшее каменными пулями.

стоявший на холме, увидев, что сталось с его людьми, тоже бежал. Паше Анатолии[77] с 100 или более турок, удалось попасть в Стригоний. Число турок, павших в сражении, было велико, и по-разному указывалось в различных сообщениях; они говорили, что убитых было 14000, другие — что меньше. Помимо убитых, многие были захвачены в плен, и среди них люди доброго имени и положения. Были также захвачены 27 знамен и множество верблюдов, ослов и мулов, нагруженных монетами, пулями, порохом и необходимыми припасами; все это, доставленное сюда для оказания помощи осажденным, стало добычей христиан. В горячке сражения осажденные совершили вылазку и вошли в форт христиан на берегу реки, однако были немедленно выбиты оттуда и вынуждены отступить с потерями. После этой победы граф оправил несколько полков венгерской и немецкой кавалерии, с 500 повозками, к вражескому лагерю неподалеку от гор. Добравшись туда, они увидели, что лагерь брошен врагом, но хорошо снабжен необходимыми припасами, которые они и увезли, вместе с 600 шатрами, многие из которых были подбиты дамастом, атласом и шелком, богато расшиты или украшены золотым кружевом или золотой нитью. Богатый шатер паши, взятый полковником кавалеристов, был им затем подарен графу, вместе с утварью и деньгами, найденными в нем. Все это он распределил между своими солдатами в соответствии с их заслугами. В лагере турок также нашли головы христиан и мертвое тело лорда Бранденштайна[78], убитого в бою за день перед тем, и их с почестями похоронили. Оставшиеся солдаты турецкой армии попрятались в горах и лесах, и под покровом ночной темноты бежали кто куда. Сам паша в сопровождении двадцати всадников, добрался до Буды к полуночи, и его возвращение погрузило город в тоску, и каждый житель горевал о павших друзьях. Венгерские гайдуки, лучше всех знавшие страну, патрулировали горы и дороги несколько дней после сражения, каждый день приводя в лагерь захваченных ими пленников, или же головы убитых ими турок. Граф известил об этой победе эрцгерцога в Вене срочной почтой; тот вознаградил посланника за добрые вести цепью ценой в пять сотен дукатов и немедленно приказал служить благодарственный молебен в церкви августинцев, а затем и во всех церквях города. Сам граф, чтобы порадовать императора, отправил в Прагу лорда Шалона[79], своего племянника, с двумя главными пленниками, захваченными в сражении, с четырьмя кавалеристскими штандартами, искусно сплетенными из конского волоса, какие обычно несут перед командующими турецких армий, и четырнадцать других знамен турок, с четырнадцатью добрыми турецкими конями, в качестве подарка.

На следующий день после сражения граф послал лорда Палффи с переводчиком в город потребовать его сдачи. Получив аудиенцию, тот сказал туркам, в какой опасности они находятся, и что помощь, на которую они

---

[77] Лала Мехмет-паша (ум. 1606), паша Анатолии.

[78] Дворянин из семьи тюрингских дворян фон Бранденштайнов.

[79] Анри де Шалон (1570–1630), сын Паламеда де Шалона (внебрачного сына Рене, графа Шалон-Нассау, принца Оранского) и Поликсены фон Мансфельд, сестры генерала Мансфельда.

рассчитывали, совершенно разбита, а новая может достичь их не скоро; и потому им было бы во благо, пока они еще могут, посовещаться и хорошенько задуматься о сдаче города, потому что когда они захотят сделать это от безысходности, сдачу не примут; и пообещал просить генерала об их безопасном проходе в сопровождении конвоя в то безопасное место, которое окажется удобным. На это осажденные турки ответили, что христиане осаждают их уже пять недель, и им придется это делать еще три недели; что хотя недавно некоторые их друзья пришли снять осаду, но потерпели в этом неудачу, за ними идут еще сто тысяч, и те, если даже не смогут сделать то, зачем придут, они сами не сдадут и не оставят город до тех пор, пока их оттуда не выволокут за ноги, и тем не менее, они возьмут три дня на размышления.

Итак, христиане при помощи долгого непрестанного обстрела нанесли большой ущерб нижнему и верхнему городу; теперь же этот обстрел стал более яростным, чем когда-либо с начала осады, а в самом городе нужда усиливалась с каждым днем, есть там было нечего, кроме небольшого количества пшеницы и овса, и конины. К этим несчастным в город девятого августа по приказу графа лорд Палффи (чтобы испытать, насколько они уверены в своих силах) отправил двух дворян с письмом от него губернатору. Тот, узнав об этом и будучи старым и вежливым человеком, вышел на стены в сопровождении аги янычар, чтобы послушать, что они скажут. Один из дворян в нескольких словах изложил им следующее краткое послание.

> Мой милостивейший господин, лорд Палффи, приветствует тебя, достойнейший губернатор; зная, что ты доблестный и мудрый капитан, всегда благородно относившийся к тем, кто попадал в твои руки, сочувствует твоему отчаянному упрямству. И потому, пока ты видишь перед собой и надеешься только на смерть и разрушение, он, как твой ближний, любящий твои добродетели, советует тебе и умоляет тебя, если ты только хочешь спасти себя и своих от несомненной и неминуемой смерти и полного смятения, без промедления сдать этот город, который невозможно дольше удерживать.

На это старый губернатор без промедления вежливо ответил так:

> Твоя речь, мой друг, и совет твоего господина, напрасны. Скажи лорду Палффи от моего имени, что я не порадую его даже мельчайшим камнем моего города. Я уже стою одной ногой в могиле, и с честью унесу туда мои седины; меня утешает та несомненная надежда, что мой грозный и могущественный суверен, и мой господин Синан Паша[80], не оставят меня. И даже если они напишут мне, что не могут изыскать средств помочь мне (хотя я верю, что они это могут), я еще подумаю, подобает ли мне сда-

[80] Синан-паша (ок. 1516/20–1596), великий визирь Османской империи в 1589–1591, 1593–1596 гг.

вать город, или нет, ведь от его обороны зависит вся моя честь и положение. Помимо этого, весь мир видит, какие награды достаются от обеих сторон тем, кто с легкостью сдает врагу вверенные им города.

С этим ответом он отослал их. За все это время ага янычар, стоявший рядом, не произнес ни слова, но молчаливо вздыхая и скрипя зубами, своим поведением показал свое возмущение и печаль.

На полпути между Будой и Стригонием, посередине реки Дунай, находится небольшой остров, именуемый Виззе, где жили богатые ткачи. Этот остров разорили венгерские гайдуки, а вернувшись туда, обнаружили двадцать четыре подводы зерна, направлявшиеся в Буду, которые они захватили вместе с двадцатью восьмью пленниками, и привели в лагерь. Длительный и непрекращающийся обстрел ослабил нижний город, и тринадцатого августа христиане пошли на приступ сразу в трех местах. Баварцы вытянули жребий, так что им было предназначено атаковать первыми, но по ходу дела их приступ захлебнулся (потому что турки заметно отбросили их), но за ними шли выходцы из Рейнской области и Швабии, которые развалили заграждение, заполнили рвы, убрали все, что стояло у них на пути и так долго бились с турками в брешах, что к тому моменту, когда подошел маркграф Бургау[81] с шестью знаменами свежих людей, они победили врага и все вместе ворвались в город. Сам маркиз находился в центре этой опасной схватки и своим присутствием, и ободряющими речами так воодушевил своих солдат, что они бесстрашно бежали навстречу опасности, пока не вошли в город. Там можно было услышать жалобные крики, в особенности женщин и детей, по всему городу, так как христиане, ворвавшись в него со всех сторон, убивали всех, кто им попадался, невзирая на возраст и пол, не щадя ни беременных женщин, ни младенцев у груди матери. Однако далеко не все предавались этим казням, но скорее искали добычи, в особенности венгры, для которых добычей было все, даже дверные и оконные петли; благодаря этому многие бежали в верхний город вместе с пашой и старым губернатором Али Бегом. Христиане овладели городом всего на несколько часов, как в разных местах начались пожары, но от чего они занялись, сначала не было известно. В конце концов, обнаружилось, что турки, думая о потере города, заложили в важнейших местах порох, загоревшийся от запалов, подожженных для того, чтобы сжечь город в условленное время. От этого в городе занялись страшные пожары, уничтожившие много хороших строений и других сооружений, которые могли бы послужить христианам, и их едва ли можно было потушить за день или два.

Этой радостной победы не увидел тот, чьим водительством, после Бога, она была достигнута; достойный граф, за несколько дней до того сва-

---

[81] Карл, маркиз Бургау (1560–1618), двоюродный брат императора Рудольфа II, сын эрцгерцога Фердинанда Австрийского от морганатического брака с Филиппиной Вельзер. Служил в армии короля Филиппа II Испанского в Нидерландах, а затем воевал в составе императорской армии против турок в войне 1593–1606 гг. В 1595 г. был произведен в фельдмаршалы.

лившийся с лихорадкой, подхваченной, когда он пил слишком много холодной воды в жару, и страдавший от сильной боли от ран, полученных в недавнем сражении, а затем охваченный сильным жаром, был, по совету врачей (для восстановления здоровья) отправлен в Комарно, как более спокойное место. Перед своим отъездом он послал за эрцгерцогом, чтобы тот приехал в лагерь, и за Бланкемайером в Баварию, чтобы подготовить ему место. Но болезнь его усиливалась, и он отчаялся поправиться, поскольку сами врачи теперь не верили в его выздоровление. Однако на смертном одре он каждый день спрашивал, как дела в армии, и взят ли уже город, и скоро ли его надеются взять. А когда незадолго до смерти ему сказали, что нижний город взят, он возрадовался, и на следующий день, четырнадцатого августа, к ночи, мирно ушел с этого света, что было большой потерей для христианства и горем для всей армии. Человек, с детства привыкший к оружию, сильный телом, но еще больше — храбростью, испытавший много боли, которая в числе прочего и стала причиной его смерти. Во время осады он отдыхал немного, днем или ночью, редко ложась в постель две или три ночи подряд. То немногое, что он ел, он обычно поглощал стоя, или на ходу, а иногда и сидя в седле. Он строго соблюдал воинскую дисциплину, и поэтому солдаты любили и боялись его. Его внутренности были с должной торжественностью похоронены в Комарно, где он скончался, но его тело доставили в Люксембург[82], где оно было с почестями захоронено рядом с его предками.

Примерно в это время, великий князь Московский Федор[83], прослышав о войнах между императором и турком, отправил к императору двух послов с письмами и подарками. Эти послы прибыли в Прагу шестнадцатого августа в сопровождении двухсот пятидесяти всадников и были, по приказу императора, приняты с почетом. Позднее, удостоившись аудиенции, они прежде всего вручили верительные грамоты, которые, как говорят, содержали следующее:

> Ваше Величество отправили к нам своего посла Николаса фон Варкача[84] с просьбой о братской помощи против наследственного врага всего христианства, турецкого султана. Поэтому мы, желая жить с Вами, наш дорогой и возлюбленный брат, в вечной дружбе, посылаем Вам с нашим верным советником и слугой Михаилом Ивановичем[85] и Иоанном Сонне[86] помощь из нашего казначейства против указанного врага. Им мы также

---

[82] Карл фон Мансфельд умер 24 августа 1595 г., вероятно, от ран, полученных в сражении за Эстергом. Он скончался в Комарно, где и было похоронено его сердце. Тело было погребено в Люксембурге (где граф родился) в монастыре францисканцев. В 1604 г. там же был похоронен и его отец.

[83] Царь Федор Иоаннович (1557–1598).

[84] Николас фон Варкач приезжал в Москву в качестве имперского посла в 1589, 1593 и 1594 гг.

[85] Воевода Михаил Иванович Вельяминов.

[86] Видимо, переводчик. Вторым человеком в посольстве был дьяк Афанасий Власов.

доверили и другие вещи, которые должны быть изложены Вашему Величеству, и просим доверять им во всем. Дано при нашем великом дворе в Москве, в год от сотворения мира 7103, а от рождества Христова 1595, в месяце апреле.

С чем именно были отправлены эти послы, не было известно всем, однако среди прочего говорили, что московит просил императора отправить послов к персидскому царю[87], чтобы привлечь его в лигу против турка. Этот посол должен был сначала ехать в Москву, а затем оттуда — в Персию. Посланные великим князем подарки составляли сто пятьдесят тысяч золотых флоринов, большое количество богатых мехов и драгоценных благовоний высочайшего качества, три белых сокола и три живых леопарда. А сам посол Иванович от себя поднес императору богатые турецкие, персидские и вавилонские ковры и гобелены, связки соболей и другие меха, не менее драгоценные, нежели соболь, и было их так много, что их с трудом могли снести восемь носильщиков. Эти послы оставались в Праге до двадцать седьмого дня декабря, а затем, получив разрешение, вернулись к князю с ответом императора.

Но вернемся к Стригонию. Теперь, захватив нижний город, христиане направили все орудия на верхний город, и так случилось, что четырнадцатого августа старый губернатор Али Бег осторожно передвигался там от здания к зданию, осматривая самые опасные места, и ему ядром оторвало руку, и от этой раны он тут же скончался. Он был человеком великой серьезности, возрастом около сорока лет и в течение долгого времени управлял этим городом и защищал его, так что утрата его была для него хуже смерти. Примерно в это же время умер от тяжелого ранения ага янычар. После того, как погибли оба командира, янычары, другие солдаты и жители города избрали пашу Анатолии (который, как уже было сказано, спасся во время предыдущего сражения и попал в город) своим губернатором, и он с тяжелым сердцем взял на себя это гибельное дело. Христиане, зная о гибели этих двух достойных людей, чью доблесть они почитали основой обороны города, теперь надеялись, что остальные согласятся на приемлемые условия и потому отправили посланцев, требуя, чтобы они, пока есть еще такая милость, сдали город. Те же, хотя и потеряли главных командиров и большую часть гарнизона и страдали от нехватки провизии и всего, необходимого для обороны, дали немногословный ответ: что они будут стоять до последнего человека. Главнейшей причиной их упорной решимости был приказ паши Буды оборонять город; кроме того, они считали город святыней, потому что он был завоеван их великолепным султаном Сулейманом[88], которого турки в целом поминают с благоговением, и потому считают большим бесчестьем отдать его христианам. На следующий день в лагерь приехал эрцгерцог Матиас. Сделав смотр всей армии и вникнув в план осады, он собрал в своем шатре главных командиров, а именно, сво-

[87] Шах Аббас I (1571–1629), правитель Ирана в 1588–1629 гг.

[88] Сулейман Великолепный (1491–1566), султан Османской империи в 1520–1566 гг. его войска взяли Эстергом в 1543 г.

его кузена, маркграфа Бургау, флорентийца Джованни Медичи[89] и венгра лорда Палффи, чтобы посовещаться о том, как взять город. Вскоре он приказал идти на приступ города сразу в двух местах, что и было сделано храбрыми валлонами и немцами. Однако доблесть защитников была такова, что христиане, сделав все возможное, почли за счастье отказаться от штурма и отступить с потерями. В это время к осаде присоединился герцог Мантуанский[90] с тремя графами, своими братьями[91], а турки опять начали стягивать войска к Буде с тем, чтобы идти на помощь Стригонию и отомстить за понесенные там потери. Получив сведения об этом, эрцгерцог отправил им навстречу восемь тысяч отборных воинов из своего лагеря, и те, напав на турецкий лагерь перед восходом солнца, перерезали многих, взяли пленных, в числе которых был и глава санджака Коппани, и с победой вернулись к осаде.

Осажденные турки Стригония, увидев поражение друзей, от которых они ждали скорой помощи, а также от ужаса постоянного обстрела и страха перед штурмом, изнуренные нехваткой всего, начали колебаться. Поэтому паша и капитаны из-за этих трудностей и в связи с повсеместными призывами перепуганных людей, единогласно решились начать переговоры и сдать город на разумных условиях. Был поднят флаг перемирия и запрошены переговоры. Согласившись на них, после захода солнца эрцгерцог прибыл в нижний город, где его ждали девять турок. Они, начав переговоры, просили, чтобы их выпустили с имуществом под надежным конвоем, оставив ему город, но на это эрцгерцог никак не соглашался. В конце концов, после долгих уговоров им разрешили покинуть город на тех же условиях, на каких христиане сдали Раб: со своими саблями в ножнах, со всем добром, какое смогут унести на себе на корабли, какие должны доставить их в Буду. Ради соблюдения условий обе стороны дали заложников, и на следующий день (второе сентября) они начали выходить из города, и их было больше, чем говорили пленные, захваченные за время осады, и чем считали христиане. Для доставки их вниз по реке в Буду были отобраны тридцать кораблей, но этого оказалось недостаточно, поэтому многие задержались до следующего дня, когда паша отплыл в Буду с больными и ранеными, а заложники и пленники были возвращены по уговору. Итак, по Божьей милости, и благодаря доблестным подвигам христиан Стригоний, главная кафедра венгерской церкви, был возвращен христианскому миру после пятидесятидвухлетнего прозябания под ярмом турецкого ига. Христиане починили и заново укрепили его наилучшим образом против врага. В это время эрцгерцог послал восемнадцать тысяч солдат осадить Вышеград, иначе именуемый Плинденбург, сильный турецкий замок на реке между Стригонием и Будой. Они взяли этот замок. Когда в Буде узнали об этом, их охватил такой страх, что многие из знатных решили

---

[89] Джованни де Медичи (1567–1621), незаконнорожденный сын Козимо I Медичи, великого герцога Тосканского, офицер на службе австрийских Габсбургов.

[90] Винченцо I Гонзага (1562–1612), герцог Мантуанский, двоюродный брат императора Рудольфа II (по материнской линии), участник кампаний против турок.

[91] Законнорожденных братьев у герцога Мантуанского не было.

оставить город, так что паша, чтобы предупредить их бегство, приказал запереть перед ними городские ворота и не позволять никому уезжать. Этот великий успех христиан в войне вызвал великое ликование в большинстве христианских стран.

Перевод с английского и примечания
А.Ю. Серегиной

Серегина Анна Юрьевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН; aseregina@mail.ru

Anna SEREGINA

DOCUMENTS CONCERNING SIR THOMAS ARUNDELL'S PARTICIPATION IN THE SIEGE OF ESZTERGOM

The publication presents translations of and commentaries to documents that demonstrate the participation of Sir Thomas Arundell in the siege of Esztergom (Hungary, 1595), during the War of 1593–1606 between the Habsburgs and the Ottoman Empire: an "Apology" written by Arundell himself as a letter to Lord Burghley, a diploma by which emperor Rudolph II granted him the title of an Imperial Count for his endevours, and a fragment from the "History of the Turkes" by Richard Knolles, a contemporary historical work that provides a detailed description of the siege and shows the political context of the Englishman's actions.

Keywords: Thomas Arundell, letter to Lord Burghley, imperial diploma, "History of the Turkes", siege of Esztergom, Hungary.

Seregina, Anna, Dr.Sc. (in History), Chief Research Scientist, RAS, Institute of World History; aseregina@mail.ru

А.С. Афонасина

ЭМПЕДОКЛ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА

СВИДЕТЕЛЬСТВА И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ИДЕЙ*

После выхода в свет монументальной работы Тэйлора «Комментарий на ‘Тимей’ Платона» (Taylor [1928]), мысль о том, что Эмпедокл оказал большое влияние на формирование некоторых идей о строении космоса, стала популярной во многих исследованиях последующих лет. Серьезный отпор эта мысль получила в статье Хершбелла «Влияние Эмпедокла на ‘Тимей’» (Hershbell [1974]), где автор последовательно разбирает все попытки связать Эмпедокла с Платоном, отбрасывает их как неубедительные и соглашается признать влияние со стороны Эмпедокла только в области физиологии, а именно на учение Платона об устройстве человеческого тела (ногтях и волосах). Основной аргумент Хершбелла состоит в том, что нигде в «Тимее» мы не находим прямого заимствования Эмпедокловых терминов, тогда как очевидная созвучность идей слишком поверхностна и может быть общим местом (Hershbell [1974], p. 151). Попытка устроиться где-то между восторженным Тэйлором и критичным Хершбеллом меня не устраивает. Поэтому в этой статье я предпринимаю попытку рассмотреть вопрос о связи Эмпедокла с Платоном несколько иначе. В первую очередь, я намерена проанализировать все упоминания об Эмпедокле и его учении в разных диалогах, и, во-вторых, обратить внимание на некоторые, имеющие явный технический подтекст, слова, которые встречаются и у Эмпедокла, и у Платона.

Ключевые слова: досократики, Эмпедокл, Платон, «Тимей», античная физиология, космология, Демиург, Афродита.

I

В отличие от Аристотеля, Платон не слишком часто упоминает своих предшественников. Однако из его сочинений мы все же можем почерпнуть кое-что полезное для реконструкции учений ранних философов. Так, Пла-

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, в рамках проекта «Страсбургский папирус Эмпедокла: новая жизнь древней поэмы» (№ 18–011–00104А).

тон обсуждает идеи Парменида, софистов, некоторых пифагорейцев, Протагора. Гераклит упоминается как по имени, так и иносказательно как ионийская Муза (Софист 242e – 243a). Имя Эмпедокла встречается не часто, и всего в нескольких местах описывается его принцип устройства космоса.

В «Теэтете» 152 de Сократ рассуждает о текучести и изменчивости, и говорит, что в этом сходились «все мудрецы, кроме Парменида: и Протагор, и Гераклит, и Эмпедокл». Этот диалог может стать для нас важной отправной точкой. Хотя Эмпедокл упоминается в нем лишь единожды, нужно понимать, что он тем не менее подразумевается, ведь после приведенного выше отрывка, где имя Эмпедокла стоит рядом с Гераклитом, в последующем говорится: «…кто вслед за Гомером, Гераклитом и всем этим племенем полагает, будто все течет, словно река» (Теэтет 160de)[1];. Очевидно, что среди тех, кто так считает, подразумевается и Эмпедокл, ведь его мир непостоянен, все переходит из одного в другое, и даже смерти нет, а есть лишь смена состояний[2]. Так что, если все дальнейшее обсуждение Сократом вопроса о текучести и непостоянстве отнести не только на счет Гераклита, но и Эмпедокла, то можно сформировать некоторое представление о том, как Платон относился к своим предшественникам.

В «Теэтете» 179e – 180c имеется очень интересный дискурс о том, что с этими самыми гераклитовцами и гомеровцами «разговаривать не легче, чем с разъяренными слепнями». Следующая реплика относится, очевидно, по большей части к Гераклиту, ведь стоит только о чем-то спросить кого-либо из упомянутых выше, «то они обстреляют тебя, вытаскивая, как из колчана, одно загадочное речение за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в переиначенном виде, и ты с ними никогда ни к чему не придешь» (180a). Кроме того, они постоянно воюют с застоем и отовсюду его изгоняют. На вопрос Сократа о том, распространяется ли это отношение только на их противников или же оно шире, Феодор ответил, что для них все противники, и никто не становится их учениками, «они объявляются сами собой, по вдохновению, и один другого почитает невеждой» (180c). Это утверждение справедливо можно отнести как к Гераклиту, так и к Эмпедоклу. Каждый из них отличался высоким мнением о себе, а сведений об их учениках очень мало[3]. После этого Сократ приходит к заключению, что поиск ответа на вопрос о том, текуче все или постоянно, нужно искать самостоятельно, при этом обязательно прибегнув к внимательному рассмотрению позиций каждой из

---

[1] Здесь и далее цитаты из диалога приводятся в переводе Т.В. Васильевой.

[2] См., например, фр. B9 и B11 DK.

[3] Со ссылкой на Фаворина (фр. 50 Bar.) Диоген Лаэрций (VIII, 73) сообщает об Эмпедокле следующее: «Он облачался в багряницу, подпоясывался золотым поясом, носил медные сандалии и дельфийский венок; длинноволосый, всюду сопутствуемый служителями, с виду он всегда был сумрачен и всегда одинаков» (пер. М.Л. Гаспарова). Диоген Лаэрций (VIII, 58) и словарь Суды (фр. A 2, DK) сообщают так же, что его учеником был ритор Горгий из Леонтин, а в схолиях к «Пифагорейскому образу жизни» Ямвлиха упоминаются еще двое — некие Тисий и Пол (фр. A19, DK).

сторон. Итак, примем, что на стороне тех, кто считает, что мир изменчив, стоят Протагор, Гераклит и Эмпедокл, а среди тех, кто настаивает на неподвижности, нужно назвать Парменида и Мелисса. Причем Сократ отмечает, что «если нам покажется, что обе стороны не говорят ничего ладного, тогда мы попадем в смешное положение, считая дельными себя, слабосильных, и лишая чести наидревнейших и наимудрейших мужей» (181b). Это можно рассматривать, с одной стороны, как выражение сократовской иронии, а с другой стороны, как некоторую надежду на то, что Сократ и Платон все-таки видели в рассуждениях древних философов зерно истины, которое и предстоит найти. После небольшого рассуждения Сократ приходит к выводу, что «коль скоро все движется, то любой ответ — о чем бы ни спрашивалось — будет одинаково правильным, раз он будет означать, что дело и так и не так обстоит» (183a). Сократа отталкивает сама неясность в выражениях, неопределенность. Этим Сократ заканчивает разговор об основном тезисе Протагора и о всеобщем движении. А вот подступаться к опровержению (или одобрению) позиции Парменида ему, по его собственному признанию, страшно, «он внушает мне и почтенье, и ужас» (183e). Рассуждения Сократа далее переходят в плоскость того, при помощи чего мы вообще можем познавать. Выясняется, что это душа, и она улавливает сущность вещей, даже если они меняются и становятся. На этом я остановлюсь. Далее пересказывать диалог «Теэтет» для настоящего исследования не нужно. Из сказанного выше хотелось бы в первую очередь обратить внимание на то, что Сократ отнюдь не собирается отвергать учения предшествующих философов, и, во-вторых, стремится найти середину между их крайними позициями, с самого начала усматривая в каждой из них нечто ценное.

Краткая характеристика мыслей ранних философов дается в «Софисте» (242c – 243a). Трудно решить однозначно носит она положительный оттенок или отрицательный. Рассмотрим все по порядку. В начале пассажа говорится, что все, кто когда-либо давал определение существованию, не позаботились о правильном словоупотреблении. Далее, они как будто рассказывают детям сказку и думают, что никто не следит за ходом их размышлений, то есть не заботятся о последовательности и связности изложения. Среди этих «сказочников» упоминается и Эмпедокл, правда не по имени, но с эпитетом «сицилийская муза» (242e – 243a): «Позднее некоторые ионийские и сицилийские музы сообразили, что всего безопаснее объединить то и другое и заявить, что бытие и множественно и едино, и что оно держится враждою и дружбою. “Расходящееся всегда сходится”, говорят более строгие из муз; более же уступчивые всегда допускали, что все бывает поочередно то единым и любимым Афродитою, то множественным и враждебным с самим собою вследствие какого-то раздора»[4]. Остановимся на этом и обратим внимание на формулировку. С одной стороны, согласно тексту диалога, Гераклит и Эмпедокл не обращают внимания на точность определений, а с другой, из всех ранних философов они заняли срединную позицию, посчитав, что, постулируя поочередность единого и

[4] Пер. С.А. Ананьина.

многого, они смогут избежать крайностей и возможно упреков в неполноте и непоследовательности в свой адрес.

В завершении этого пассажа (243a) можно заметить, что некоторая степень уважения к ним все-таки присутствует: «Правильно ли кто из них обо всем этом говорит или нет — решить трудно, да и дурно было бы укорять столь славных и древних мужей». Правда, дальше повторяется ранее высказанный упрек в пренебрежительности и отсутствии заботы о слушателе, следит ли кто за ходом их мыслей или нет. Таким образом, если и есть в этом пассаже незначительные проблески уважения к ранним мыслителям, то они быстро меркнут на фоне последующей критики.

Эмпедокл упоминается в одном из сочинений платоновской школы, в диалоге «Сизиф» (389a): «Значит тебе известно также, что Анаксагор, Эмпедокл и все прочие, многословно рассуждавшие о воздухе, выясняли относительно его, беспределен он или имеет предел? — Да, известно. — Но ведь они не выясняли, воздух ли это, неправда ли?»[5]. Это рассуждение завершилось тем, что «никто из людей не стремится изыскивать то, что им известно, но выясняют они скорее то, что им неведомо». В целом мысль о беспредельности воздуха характерна для Анаксагора, а не для Эмпедокла, который непонятно почему здесь перечислен. Это свидетельство не дает нам узнать ничего нового об Эмпедокле.

В «Меноне» 76cd Сократ очевидно высказывает свое знакомство с теорией зрения Эмпедокла: «Ведь вы говорите, в согласии с Эмпедоклом, о каких-то истечениях из вещей? …И о порах, в которые проникают и через которые движутся эти истечения? ...А из этих истечений одни, по вашим словам, соразмерны некоторым порам, а другие слишком велики или слишком малы для них? ...Вот из этого и “постигни то, что говорю я”, как сказал Пиндар. Цвет — это истечение от очертаний, соразмерное зрению и воспринимаемое им»[6]. По всей видимости, Сократ передает содержание фрагмента B84[7]:

Так и огонь изначальный, — что в глаза покровах и тканях
Тонких, дивно насквозь пробуравленных в виде воронок,
Замкнут, — за круглым зрачком стал с этой поры укрываться,
Ткани удерживать стали наплыв обтекающей влаги,
Доступ огню открывая наружу, поскольку он тоньше.

Судя по дальнейшему разговору, Сократ эту теорию не оспаривает. Она будет еще раз обсуждаться в «Тимее» 45c, но уже без упоминания имени Эмпедокла[8]:

Дело в том, что внутри нас обитает особенный чистый огонь, родственный свету дня, его-то они [боги] заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза; при этом они уплот-

[5] Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.
[6] Пер. С.А. Ошерова.
[7] Пер. Г. Якубаниса с исправлениями М.Л. Гаспарова.
[8] Здесь и далее цитаты из диалога приводятся в пер. С.С. Аверинцева.

> нили как следует глазную ткань, но особенно в середине, чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаза, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света.

Мы видим на примере этого раздела «Тимея» как часть досократического философского наследия легко вплетается в ткань нового хорошо разработанного учения. Его преимуществом, по сравнению с ранними философами, является, конечно, подробность изложения, на философской сцене появляется новый жанр — трактат, который позволяет развить ранее сформулированную мысль и детально рассмотреть ее с разных сторон путем задавания вопросов или последовательного рассуждения.

Считается, что первым, кто начал ассоциировать Эмпедокла с Платоном был Аристотель в трактате «Об ощущении и ощущаемом», и это касалось в первую очередь уже упомянутой теории зрения. «Таким образом, глаз видит сам себя лишь в определенных обстоятельствах, а будь он огнем, как говорит Эмпедокл и как написано в «Тимее», или будь ему свойственно видеть благодаря исходящему из него, как из фонаря, свету, то почему в этом случае зрение не видит во тьме?» (437b10 сл.)[9]. Основное сходство между обсуждаемым местом «Тимея» и фр. B84 Эмпедокла заключается в утверждении, что внутри глаза есть огонь, который имеет родственный себе внешний огонь. Это сходство и отмечает Аристотель. Конечно, он критикует эти теории и задает вопрос о причинах невидения. Но при ответе на этот вопрос он не рассматривает основного аргумента Платона о том, что подобное познается подобным, а именно: «Когда же ночь скроет родственный ему [внутреннему огню] огонь дня, внутренний огонь как бы отсекается: наталкиваясь на то, что ему не подобно, он терпит изменения и гаснет, ибо не может слиться с близлежащим воздухом, не имеющим в себе огня. Зрение бездействует и наводит сон» (Тимей 45d). Аристотель приводит совсем другие доводы. Как мы видим, чтобы показать несостоятельность теории, он рассуждает о воздействии влаги или холода на угасание света, о том, что свет под воздействием влаги может погаснуть и днем, и чаще всего темнота наступает в стужу. Ничего из этого Платон не говорит.

Правда, Аристотель в этом месте мог критиковать не Платона, а Эмпедокла. Если внимательно посмотреть на фр. B84, то станет понятным, что огонь в закрытом фонаре ассоциируется с огнем, замкнутом в зрачке. Функцией фонаря является освещение пути в темноте, значит, по логике и глаз должен в темноте как бы светить изнутри и видеть дорогу. Но это не так, человек в темноте видит плохо и нуждается во вспомогательном освещении. Можно посмотреть на это и так, как предлагает Хершбелл. Аристотель упоминает Эмпедокла среди тех, кто утверждал, что глаз сделан из огня (а не из воды, как например, у Демокрита), и что этот фрагмент опи-

[9] Пер. С.В. Месяц.

сывает не теорию видения, а устройство глаза. «Это Платон, — пишет Хершбелл, — распространил теорию Эмпедокла и сделал выходящий из глаз огонь ответственным за зрение, но в этот же момент он мог и разойтись с Эмпедоклом во взглядах на истечения и поры»[10]. Как было сказано во введении, Хершбелл однозначно отсекает все попытки сопоставления Эмпедокла с Платоном в устройстве космоса, но признает возможность влияния в области физиологии и строения тела.

Хершбелл[11] перечисляет критерии, которые легли в основу его работы. Они таковы: «а) в “Тимее” нет прямых ссылок на Эмпедокла или на его работы; б) нет очевидных цитат, легко-распознаваемых буквальных отголосков или парафраз; в) есть сходства в рассуждениях, особенно в представлении о смешении элементов и в ролях Эмпедокловой Любви и бога “Тимея” в качестве ремесленников. Имеются сходства в их представлениях о физическом теле и теории зрения, а именно то место, где речь идет об огненной природе глаза. А то, что теория дыхания в “Тимее” претерпела влияние со стороны Эмпедокла менее очевидно». Из последующих выводов становится понятно, что статья задумывалась в целом для того, чтобы показать, что влияние Эмпедокла на Платона было не столь значительным, как это хотел представить Тейлор. Позиция Тейлора, изложенная в его монументальном труде “A commentary on Plato’s *Timaeus*”, емко выражена двумя предложениями: «Слишком долго среди комментаторов существовала тенденция трактовать теории, представленные в “Тимее”, как если бы они были оригинальными открытиями самого Платона и выражением его личных взглядов. Я давно чувствовал, что это все сомнительно»[12]. Тейлор видит последовательную передачу идей от Эмпедокла через Филолая к Платону, признавая за последним существенную разработку этих идей, но не их происхождение[13].

II

Других мест в диалогах Платона, где Эмпедокл упоминался бы по имени или было бы явное указание на его философию, мне обнаружить не удалось. Однако следует обратить внимание на некоторые смысловые параллели между Эмпедоклом и Платоном.

Одну из таких параллелей можно обнаружить в образе демиурга как ремесленника, для чего нам понадобится рассмотреть характер его деятельности по устройству космоса и специфику словоупотребления для описания этой деятельности.

О боге как ремесленнике в философии Эмпедокла я писала ранее в статье «Рождение гармонии из духа tekhne»[14], в которой, изучив этимологические корни слова «гармония», мне удалось показать, сколь значимо было употребление технических терминов у Гераклита и Эмпедокла. Один из аргументов состоял в том, что на ранних этапах становления философского

---

[10] HERSHBELL (1974), p. 158.
[11] HERSHBELL (1974), p. 165.
[12] TAYLOR (1928), p. viii.
[13] TAYLOR (1928), p. 18-19.
[14] См.: АФОНАСИНА (2012).

миропонимания мыслитель не сразу переходит на язык абстрактных понятий, и в попытке выразить свое мнение использует готовый набор слов, часто из области ремесел, и лишь постепенно эти слова приобретают более отвлеченное значение. Так обстояло дело со словом «гармония», которое из сферы кораблестроения постепенно перекочевало в философский лексикон.

На то, чтобы рассмотреть образ демиурга как ремесленника в диалогах Платона, меня подтолкнула недавно вышедшая книга Доминика О'Мары «Космология и политика в поздних работах Платона»[15].

В одной из глав Д. О'Мара анализирует термин «демиург»[16]. Согласно некоторым выражениям в диалогах многие профессии в публичной сфере могут быть описаны как демиургические — предсказатели, доктора, ткачи (Государство 389d). В политическом смысле это слово приложимо к таким видам деятельности, как правитель, законодатель, основатель города (Законы 739ce), и именно так действует демиург в «Тимее» (42d 2-3). Д. О'Мара дает ссылки на литературу, в которой этот термин рассматривается в самом широком контексте, и заключает, что демиургическими могли также называться такие профессии, как металлург, гончар, архитектор, каменщик. При этом не стоит забывать, что Афина, в честь которой, как считает О'Мара, произносится эта речь, была не только основательницей города, но и покровительницей искусств, таких как ткачество и гончарное дело, и близко ассоциировалась с ее братом Гефестом — как в мифах, так и религиозных праздниках и на изображениях (например, на восточном фризе Парфенона и на храме Гефеста). Из столь широкого определения трудно понять какой из указанных аспектов больше подходит демиургу «Тимея», как он может быть одновременно правителем и, например, кузнецом? Чтобы описать работу демиурга, Д. О'Мара использует английское слово craftsman[17]. Он говорит, что не важно о каком именно искусстве идет речь — законодательном или артистическом, имеет значение лишь то, что посредством своих способностей демиург создает космос «видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единородным небом» (Тимей 92c6). И уже в таком мире возможно появление идеального города-государства.

В этой же главе он отождествляет демиурга с Зевсом[18]. На то имеется несколько причин. О демиурге нет никаких предварительных сведений, он подается как нечто весьма знакомое, а что может быть более знакомым греку классической эпохи, чем Зевс-отец. Образ демиурга в «Тимее» — это благой бог, который желает только добра, не испытывая никакой зависти. Можно было бы возразить на этот счет, что Зевс в его традиционном представлении вовсе не соответствует такому образу. Однако нужно помнить об образовательной программе Платона, выдвинутой во второй книге *Государства*, где критикуются древние поэты за то, что они представили бо-

[15] См.: O'Meara (2017).
[16] См.: O'Meara (2017), p. 35.
[17] См.: O'Meara (2017), p. 36.
[18] См.: O'Meara (2017), p. 25-37.

гов как завистливых, жадных, подкупных и т.д. Для воспитания детей, да и всего сообщества, такие рассказы очевидно вредны. Поэтому нужно реформировать образ бога, описать его как причину блага, но не зла, что и делается в «Тимее». Таким образом, демиург «Тимея» — это реформированное божество, не тот Зевс, который воспевается в гимнах, но иной Зевс, совершенный в моральном и метафизическом аспектах.

Доминик О'Мара отмечает один важный факт — демиург «Тимея» не создатель, он не творит мир в христианском смысле слова или в смысле мифических космогоний. Он приносит порядок, доброту и красоту в уже существующее беспорядочно хаотичное окружение. Он не является причиной всего — хорошего и плохого, но только причиной блага. В этом наблюдается сходство с Зевсом из Гесиодовой версии мифа, где Зевс вовсе не является творцом мира, так как мир уже возник благодаря Гее и Урану. Зевс лишь принимает от них бразды правления, все контролирует и время от времени мечет молнии, чтобы наказать непокорных[19].

Здесь самое время указать на сходство с Эмпедоклом, ведь его Афродита тоже не создает мир из ничего, она приводит его в порядок из беспорядка. Эмпедокл ничего не говорит о том, что было в начале, он постулирует лишь наличие четырех корней-элементов, из которых и мастерит Афродита.

Давайте посмотрим, как описывается один из этапов создания тканей человеческого тела в «Тимее» и у Эмпедокла. В «Тимее» такие ткани, как костный мозг, кости и мясо являются смесью некоторых или всех четырех элементов. Из «Тимея» 73e мы узнаем, что в построении кости участвуют земля, вода и огонь[20]: «Вот как он построил кость. Отобрав просеиванием чистую и гладкую землю, он замесил ее и увлажнил мозгом (μυελῷ)[21]; после этого он ставит смесь в огонь, затем окунает в воду, потом снова в огонь и снова в воду. Закалив ее так по несколько раз в огне и воде, он сделал ее неразрушимой и для того, и для другого. В дело он употребил ее прежде всего затем, чтобы выточить из нее костную сферу вокруг головного мозга (ἐγκέφαλον), оставив в этой сфере узкий проход»[22].

Похожее рассуждение Эмпедокла можно найти во фр. B73 и B96[23].

B 73

Так и тогда Киприда, смочив Землю Дождем,

Суетливо работая, передала формы быстрому Огню для затвердения.

---

[19] 69bc: «Как было упомянуто вначале, все вещи являли состояние полной неупорядоченности, и только бог привел каждую из них к согласию с самой собою и со всеми другими вещами во всех отношениях…».

[20] ...τὸ δὲ ὀστοῦν συνίστησιν ὧδε. γῆν διαττήσας καθαρὰν καὶ λείαν ἐφύρασε καὶ **ἔδευσεν μυελῷ**, καὶ μετὰ τοῦτο εἰς πῦρ αὐτὸ ἐντίθησιν, μετ' ἐκεῖνο δὲ εἰς ὕδωρ βάπτει, πάλιν δὲ εἰς πῦρ, αὖθίς τε εἰς ὕδωρ·δμεταφέρων δ' οὕτω πολλάκις εἰς ἑκάτερον ὑπ' ἀμφοῖν ἄτηκτον ἀπηργάσατο. καταχρώμενος δὴ τούτῳ περὶ μὲν τὸν ἐγκέφαλον αὐτοῦ σφαῖραν περιετόρνευσεν ὀστεΐνην, ταύτῃ δὲ στενὴν διέξοδον κατελείπετο.

[21] «...увлажнил мозгом» — имеется в виду костный мозг, та жидкая субстанция, которая отвечает за кроветворение; в этом месте «мозг» выполняет функцию воды.

[22] Пер. С.С. Аверинцева.

[23] Перевод мой.

B 96
А Земля преблагая в свои мощногрудые тигли
Две из восьми частей получила в удел от светлой Нестиды,
И от Гефеста четыре — так родились белые кости,
Плотно склеенные божественной Гармонией.

Конечно, у Эмпедокла все представлено иносказательно и поэтично, но Платон описывает процесс более подробно. Однако и последовательность действий, и набор действующих элементов сходятся. В этой работе я придерживаюсь той точки зрения, что Эмпедокл мог дать Платону импульс для размышлений не только в области физиологии, но и в космологии.

И все-таки — можно ли найти точку пересечения позиций Хершбелла и Тейлора? Мне представляется, что оба автора готовы согласиться с тем, что Афродита у Эмпедокла и бог «Тимея» выполняют очень похожие действия, особенно это касается тех мест, где используются технические термины.

В первую очередь мне хотелось бы обратить внимание на техническое значение некоторых слов, которые достаточно часто встречаются у Платона, и, как я намереваюсь показать, начало этому техническому значению было положено еще в сочинениях ранних философов. Рассмотрим выражение из «Тимея» 43a2 -3: οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες. В русском переводе специфика употребленной технической терминологии не нашла никакого отражения, оба слова δεσμοῖς и γόμφοις переведены одинаково, точнее, второе вообще не переведено, так как предполагается, что оно является синонимом первого. Посмотрим, так ли это? δεσμός переводится как привязь, скрепа, гвоздь и даже причальный канат (у Гомера). Во множественном числе оно означает оковы. А слово γόμφος имеет значение гвоздь, шип, колышек, и тоже скрепа в качестве элемента, связывающего различные конструкции. Интересно, что Платон подчеркивает различие между ними. Он говорит, что младшие боги, подражая деятельности отца и исполняя его указ, начали «соединять частицы частыми и из-за малости своей неприметными гвоздями» (σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις), а «не теми неразрывными скрепами, из которых созданы их тела» (οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς), т.е. не теми скрепами, которыми пользовался демиург. Это место вслед за Тейлором[24] следует понимать таким образом, что у богов тело и душа соединены очень крепко, эта связь нерушима, а у людей душа и тело соединены лишь на время, после чего, как пишет Тейлор, «доски корабля начинают расходиться». Думаю, Тейлор не случайно использовал именно это выражение и аналогия с кораблем вполне уместна в рамках платонической традиции[25]. Образ кормчего и корабля особенно ярко выражен неопифагорейцем Нумением, который вслед за Платоном продолжает отождествлять кормчего с демиургом, создавшим

[24] TAYLOR (1928), p. 266-267.

[25] Образ кормчего у Платона и в последующей платонической традиции подробно рассмотрен во второй и четвертой частях основополагающей статьи Е.В. Афонасина «Демиург в античной космогонии» (АФОНАСИН [2013]).

чувственный мир и управляющий им как кораблем (фр. 12 Des Places). Получается, что в рассматриваемом нами месте из «Тимея» душа на отведенный срок удерживает тело от разложения, так же как скрепы в корабельных досках обеспечивают целостность корпуса[26]. Как представляется, Эмпедокл вполне мог вдохновить Платона на использование этих слов.

Обратимся к фрагментам B86-87. Оба происходят из «Комментария к ‘О небе’ Аристотеля» неоплатоника Симпликия, где он сначала приводит длинную цитату из Эмпедокла (фр. B35), а затем дает свое небольшое пояснение о функциях двух действующих сил и о вихре, который поочередно создается то одной силой, то другой. Фрагмент B35 заканчивается тем, что из смешения элементов под действием Любви стали создаваться разные виды смертных существ. После этого Симпликий говорит: «Но и о сотворении глаз сказано», и сразу же приводит еще две фразы, которые мы теперь обозначаем как фр. B86 и B87. В тексте Симпликия это место (в моем переводе) выглядит так:

> Из которых [элементов] глаза неутомимые
> сколотила (ἔπηξεν) Афродита.

И немного ниже:

> Искусно изготовившая их гвоздями любви
> (γόμφοις ἀσκήσασα καταστόργοις) Афродита.

Мы не знаем, сколько строк могло быть между двумя этими фрагментами, но если обратить внимание на выбор слов «глаза сколотила… гвоздями любви», складывается впечатление, что они очень близко отстоят друг от друга.

Слово «гвоздь» больше не встречается ни в одном из сохранившихся фрагментов Эмпедокла. Однако у него можно найти много других технических терминов. Гончарные навыки демиурга и Афродиты уже обсуждались несколькими страницами выше (фрагменты B73 и 96 и Тимей 73e). Афродита упоминается и как металлург, когда в фр. B35 говорится, что из смешения элементов «выплавлялись (χεῖτ) мириады племен смертных существ». С этим можно связать и использование слова клей в фр. B96, где описывая пропорции, согласно которым организована природа Сфайроса, Эмпедокл представляет их себе «скрепленными божественным клеем Гармонии»[27].

Результаты демиургической деятельности у Эмпедокла и Платона также очень похожи. Обратим внимание на те характеристики, которыми Тимей наделяет сотворенный космос. «Так, космос не имел никакой по-

---

[26] О том, что речь идет именно о связи души и тела указывает раздел 73b, где прямо говорится, что именно в мозге находятся «те узы жизни, которые связуют душу с телом (οἱ γὰρ τοῦ βίου **δεσμοί**, τῆς ψυχῆς τῷ σώματι συνδουμέν), в нем лежат корни рода человеческого».

[27] В одной из своих работ (Афонасина [2012]) я уже упоминала, что слово клей может отсылать нас к определенному ремеслу, речь может идти о соединении частей бронзовых статуй путем холодной сварки, технология, которая в V в. до н.э. широко применялась при их изготовлении.

требности ни в глазах, ни в слухе, ибо вне его не осталось ничего такого, что можно было бы видеть и слышать… Равным образом ему не было нужды ни в каком-либо органе, посредством которого он принимал бы пищу или извергал обратно уже переваренную: ничто не выходило за его пределы и не входило в него откуда бы то ни было, ибо входить было нечему» (33c 5). Сравним это с фрагментами Эмпедокла B29 и B13[28]:

Нет у него ни двух ветвей, что из плеч вырастают,
Нет ни быстрых колен, ни ступней, ни частей детородных:
Сфайрос, шару подобный, был равен себе отовсюду.

Фр. 13.

Нет во всем ни пустоты, ни излишка.

В заключении следует добавить, что Эмпедокл был первым древнегреческим философом, который признал равенство всех четырех элементов. Конечно, они представлены у него в самом натуралистичном виде, они корни всех вещей, как корни в живой природе. У Платона эти элементы обретают менее осязаемый вид, они становятся геометрическими фигурами. Мысль не стоит на месте, она движется от чувственно воспринимаемого к идеальному. Однако в передаче мысли посредством языка еще некоторое время мы продолжаем слышать отголоски этого «натуралистичного» прошлого. Так произошло и с Платоном. Как бы не были богаты и разнообразны его методы исследования и темы, язык все же заставляет нас отдать дань уважения прошлому. И мы вынуждены признать, что некоторыми своими разработками в области физиологии и образа демиурга Платон обязан Эмпедоклу.

БИБЛИОГРАФИЯ

HERSHBELL (1974) — HERSHBELL, J. P., “Empedoclean influences on Timaeus”, *Phoenix* 28.2 (1974), p. 145-166.

O’MEARA (2017) — O’MEARA, D.J., *Cosmology and Politics in Plato’s Later Works* (Cambridge University Press, 2017).

SOLMSEN (1950) — SOLMSEN, F., “Tissues and the Soul: Philosophical Contributions to Physiology”, *The Philosophical Review* 59.4 (1950), p. 435-468.

TAYLOR (1928) — TAYLOR, A.E., *A commentary on Plato’s Timaeus* (Oxford: Clarendon Press: Humphrey Milford, 1928).

АФОНАСИН (2013) — АФОНАСИН Е.В., «Демиург в античной космогонии», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 7.1 (2013), с. 69-108.

АФОНАСИНА (2012) — АФОНАСИНА А.С., «Рождение гармонии из духа TEKHNE», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1 (2012), с. 58-61.

МЕСЯЦ (2015a) — МЕСЯЦ С.В., «Аристотель и его трактат *Об ощущении и ощущаемом* (предисловие к переводу)», *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*, под ред. Г.В. ВДОВИНОЙ (М.: Аквилон, 2015), с. 516-529.

[28] Пер. Г. ЯКУБАНИСА с исправлениями М.Л. ГАСПАРОВА.

Месяц (2015б) — Месяц С.В. (пер), «Аристотель, *Об ощущении и ощущаемом*», *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*, под ред. Г.В. Вдовиной (М.: Аквилон, 2015), с. 530-582.

Афонасина Анна Сергеевна — кандидат философских наук, преподаватель. Новосибирский государственный университет, afonasina@gmail.com

Anna Afonasina

EMPEDOCLES IN PLATO'S DIALOGS

EVIDENCES AND THE CONTINUITY OF IDEAS

The article deals with a controversial question about possible Empedoclean influence on Plato's *Timaeus*. I consider two opposite views on this problem: the position of Taylor and the critical attitude of Hershbell. First, I consider all references on Empedocles and his teaching in Plato's dialogs; secondly, I give attention to several words that have clear technical background, which we can find both in Empedocles and in Plato. Finally, I intend to show that Empedocles affected some aspects of Plato's physiology and cosmology, the most interesting parallel being a similarity of the images of Platonic Demiurge and Empedoclean Aphrodite.

Key words: Pre-Socratic philosophy, Empedocles, Plato, *Timaeus*, ancient physiology, cosmology, Demiurge, Aphrodite.

Afonasina, Anna — Ph.D. (in Philosophy), Lecturer. Novosibirsk State University, Russia, afonasina@gmail.com

REFERENCES

Hershbell (1974) — Hershbell, J. P., "Empedoclean influences on Timaeus", *Phoenix* 28.2 (1974), p. 145-166.

O'Meara (2017) — O'Meara, D.J., *Cosmology and Politics in Plato's Later Works* (Cambridge University Press, 2017).

Solmsen (1950) — Solmsen, F., "Tissues and the Soul: Philosophical Contributions to Physiology", *The Philosophical Review* 59.4 (1950), p. 435-468.

Taylor (1928) — Taylor, A.E., *A commentary on Plato's Timaeus* (Oxford: Clarendon Press: Humphrey Milford, 1928).

Afonasin (2013) — Afonasin E.V., «Demiurg v antichnoj kosmogonii», *ΣΧΟΛΗ* (Schole) 7.1 (2013), s. 69-108.

Afonasina (2012) — Afonasina A.S., «Rozhdenie garmonii iz duha TEKHNE», ΣΧΟΛΗ (Schole) 6.1 (2012), s. 58-61.

MESJaC (2015a) — MESJaC S.V., «Aristotel' i ego traktat Ob oshhushhenii i oshhushhaemom (predislovie k perevodu)», *Mera veshhej. Chelovek v istorii evropejskoj mysli*, pod red. G.V. Vdovinoj (M.: Akvilon, 2015), s. 516-529.

Mesjac (2015b) — Mesjac S.V. (per), «Aristotel', Ob oshhushhenii i oshhushhae-mom», *Mera veshhej. Chelovek v istorii evropejskoj mysli*, pod red. G.V. Vdovinoj (M.: Akvilon, 2015), s. 530-582.

Д.А. Балалыкин, Н.П. Шок

ПСИХОСОМАТИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО ОРГАНИЗМА ЧЕЛОВЕКА В МЕДИЦИНЕ ГАЛЕНА

НА ПРИМЕРЕ ТРАКТАТА «ОБ УЧЕНИЯХ ГИППОКРАТА И ПЛАТОНА»*

В работе рассмотрено одно из основных положений медицинских взглядов Галена, касающееся восприятия человеческого организма как единого целого. Трактат «Об учениях Гиппократа и Платона» подтверждает, что общее представление о физиологии человеческого тела и принципах общей патологии, развиваемое Галеном, основано на понимании им человеческого организма как единства духовного и телесного. По мнению Галена, в учениях Гиппократа и Платона содержатся эпистемологические основы верного понимания медицины, которые он умело соединяет в своей теоретико-практической системе (от подходов к анатомо-физиологическому устройству до теории общей патологии и психосоматического единства организма человека).

Ключевые слова: античная медицина, античная философия, Гален, Гиппократ, Платон, трактат «Об учениях Гиппократа и Платона», единство духовного и телесного, анатомические исследования, телеологический подход, психосоматическое единство.

Развивая традиции медицины Гиппократа[1], Гален создал учение об общей патологии, объясняющее принципы и механизмы развития заболеваний с позиций телеологии, и сформулировал методологические основы этого подхода. Общее представление о физиологии человеческого тела и принципах общей патологии, развиваемое Галеном, основано на понимании человеческого организма как единства духовного и телесного, достигающегося посредством соразмерной комбинации компонентов трех тет-

* Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 15–18–30005 «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе».

[1] Например, учение об индивидуальном подходе к выбору тактики диагностики и лечения пациента, внимание к внешним патогенным факторам и др.

рад: первоэлементов, жидкостей и сущностей. Гален обращает внимание на важность целостности медицинской систематики: из представления о видах и причинах возникновения заболеваний следуют их классификация и трактовка отдельных симптомов (внешних проявлений болезни), понять которые невозможно, разделяя духовное и физическое начала.

В медицине (от Гиппократа и до наших дней) задача исследователя заключалась в том, чтобы понять механизмы саморегуляции человеческого тела. Именно в Античности была предпринята умозрительная попытка теоретически обосновать разделение внутренней среды человеческого организма и окружающей его внешней. Уже в «Корпусе Гиппократа» внешняя среда воспринимается как источник неблагоприятных воздействий на человеческий организм, однозначно понимаемых как патогенные. Гален оперирует понятиями внутренней и внешней среды, о чем свидетельствует то, что в его учении пневма делится на внешнюю и эндогенную. Эти два вида пневмы позволяют описать дыхание как процесс поступления в организм через легкие и через кожу внешней пневмы и преобразование ее во внутреннюю — субстанционально совсем иную. Именно по этой причине возможно употребление термина «эндогенная пневма», ведь она физически образуется внутри человеческого тела. Три вида эндогенной пневмы по локализации соответствуют трем частям человеческой души: «растительный дух» образуется в печени и выполняет вегетативную функцию; «жизненный дух» — в сердце, двигается по артериям и, наряду с артериальной кровью, отвечает за жизнедеятельность частей тела; «животный», или «психический», дух образуется в головном мозге и перемещается по нервам, обеспечивая чувствительные и двигательные реакции. Таким образом, психическая пневма (дух) является тем субстратом, с помощью которого высшая, разумная часть души управляет телом. Именно она как медиатор движется внутри нерва (его Гален представляет как микротрубку) и передает управляющий импульс от высшей части души к частям тела.

Гален соглашается с Платоном, разделяющим душу на вожделеющую, яростную и разумную. Он выступает против стоического представления о существовании разумной способности души, локализованной в человеческом сердце. По мнению Галена, подобные представления противоречат анатомическому устройству человека[2]. В отличие от стоиков, Гален считал, что душа имеет трехчастное иерархическое устройство, представляющее собой совокупность всех жизненных сил организма, которые связаны с разными состояниями тела. Так, в сочинении «О зависимости свойств души от темпераментов тела»[3] он вслед за Платоном говорит о трех частях души, из которых разумная находится в головном мозге, яростная — в сердце, а вожделеющая — в печени. Гален воздерживается от ответа на вопрос о бессмертии души[4].

Философия важна Галену для осмысления конкретных физиологических процессов, поэтому это многих наводит на мысль, что его взгляды

---

[2] NUTTON (1987), S. 27-51.

[3] ГАЛЕН, *О зависимости*... ГАЛЕН, *Соч*., т. I (с. 339-376).

[4] ГАЛЕН, *О зависимости*... ГАЛЕН, *Соч*., т. I (с. 343).

эклектичны[5]. Однако Гален не имеет в виду универсальные категории, он, наоборот, пытается с помощью философского категориального аппарата умозрительно пояснить конкретные физиологические и патофизиологические явления. Его целью является описание организма в состоянии нормы и при патологии. Ключом к пониманию его логики являются сочинения, в которых говорится о взаимном влиянии частей тела при развитии различных патологических процессов. Он понимает, что воспалительное заболевание легких или печени может повлечь за собой последствия в виде клинических проявлений со стороны других частей тела. Так, например, тахикардия, проявляясь учащенным пульсом при его исследовании и учащенным сердцебиением при аускультации сердца, совершенно не обязательно свидетельствует о заболевании сердца и сосудов. Это зачастую является симптоматической, системной реакцией организма на наличие выраженного очага воспалительного процесса, сопровождаемого токсемией и гипертермией. Гален первым в истории медицины смог осмыслить характер реакций организма на выраженную патологию и пытался подобрать соответствующие определения составляющим этого процесса.

В трактате «Об учениях Гиппократа и Платона»[6], как и во многих других сочинениях Галена, в центре внимания находится вопрос о локализации душевной силы, управляющей телом, для решения которого ему требовалась ясная и непротиворечивая система доказательств. Решая эту задачу, Гален развил представления Герофила[7] об анатомии нервов до целостного учения о нервной системе. Одних только анатомических данных было уже недостаточно, необходимо было показать механизмы осуществления функции, а это было невозможно без проведения физиологических экспериментов.

Преемственность взглядов Платона и Галена проявляется не только в том, что учение о трехчастной природе человеческой души стало для великого римского врача одним из основных компонентов его системы взглядов на физиологию организма человека. Не менее важным является соотношение духовного и телесного в осмыслении Галеном общей проблемы здоровья и болезни. Гален вслед за Платоном исходил из принципа единства духовного и телесного, что определяло понимание им функционирования человеческого организма в норме и при патологии. Платон был первым мыслителем, рассматривавшим заболевание души не как мистическую проблему, связанную с вмешательством сверхъестественного, а как следствие нездоровой конституции, унаследованной от родителей или приобретенной в результате плохого воспитания[8].

---

[5] Подробнее см.: Балалыкин (2016), с. 13; *Galen: problems...* (1981).

[6] Galen, *PHP* (de Lacy). Далее отрывки из трактата на русском языке приводятся в переводе З.А. Барзах под редакцией Д.А. Балалыкина.

[7] Подробнее см.: Балалыкин, Щеглов, Шок (2014); Гален, *Соч.*, т. II, с. 781-796; Балалыкин (2015), с. 66-85.

[8] Платон определяет два основных вида недугов души, считая их формой «безумия» — состояния, когда разум не может осуществлять надлежащий контроль над остальной душой: сумасшествие и невежество (подробнее см.: Балалыкин, Щеглов, Шок [2014]). Например, проявлением невежества Платон считает чрез-

Платон настаивает на том, что главным средством, которым следует излечивать телесные и душевные болезни, является не лекарственная терапия, представляющая собой внешнее насильственное воздействие, а внимательное, корректирующее обучение. Его следует осуществлять с самых ранних лет, обеспечивая соответствующий режим и гимнастические упражнения, соблюдая равновесие между состоянием души и тела.

Современный врач прекрасно знает о значении психологического стресса в развитии ряда соматических заболеваний (например, кардиологических или гастроэнтерологических)[9]. Ему также известно, как может страдать психика пациента при определенном течении тяжелых хронических болезней. Именно поэтому понимание психосоматического единства организма является важной частью теории современной клинической медицины. Учение о единстве духовного и телесного в теоретико-практической системе Галена следует оценивать как зарождение представлений, повлиявших на формирование данного подхода в современной медицине.

Гален часто говорит о задачах, которые он решал, проводя эксперименты над живыми существами. Он указывает на различия между вскрытиями и вивисекцией: анатомическое вскрытие проводится на мертвом животном, а вивисекция — на живом (точнее, на еще живом животном). Цель исследований Галена заключалась в изучении функций частей тела. Методы вскрытия и вивисекции, которые он использовал, имели четкое назначение: вскрытие мертвого животного позволяет получить анатомические знания о частях тела, а вивисекция позволяет понять функции его элементов. Первое подразумевает методичное наблюдение, второе сопровождается умышленным вмешательством: «Производили ли они сами когда-либо вскрытие, накладывали ли швы на части тела еще живого животного, чтобы знать, какая деятельность нарушается?»[10]. Вскрытие позволяет рассмотреть скрытые части тела, например внутренние органы: «Вскрытие, производящееся на мертвом животном, позволяет узнать расположение каждой части, ее количество, характер вещества, ее величину и форму, а те эксперименты, которые ставятся на живых животных, позволяют иногда познать саму функцию, а иногда дают необходимые предпосылки для ее познания»[11]. При описании патологических процессов Гален отмечает двойственный характер возможной причины происходящих в организме изменений. Так, напри-

---

мерно выраженные эмоции (упоение радостью, чрезмерное огорчение и др.), являющиеся, по его мнению, следствием желания «несвоевременно получить одно и освободиться от другого». Более того, вслед за Гиппократом, Платон намекает на возникающую в этом случае дискразию в организме. В таком случае душа человека впадает в безумие именно вследствие телесных расстройств, к которым приводят «необузданности» — любовные, гастрономические, а также алчность, тщеславие и другие страсти. То же самое касается депрессивных состояний (эмоций), обусловливающих страдания как тела, так и души. Платон прямо использует понятия, характерные для «Корпуса Гиппократа» (см.: Платон, *Тимей* 86c).

[9] См., напр., рассуждение об апоплексии: Балалыкин (2015), с. 10-18.

[10] Debru (1994), p. 1722.

[11] Ibid.

мер, нарушение деятельности сердечно-сосудистой системы он определяет как «страдание», а действием считает нормальное функционирование сердца и сосудов, в то время как нарушения в их работе, вызванные болезненным состоянием в других частях тела, будут вторичными симптомами, и их можно оценивать как страдание. Здесь сердечно-сосудистая система представляется Галену пассивным объектом болезнетворного воздействия со стороны другого, активного объекта, которым являются другие заболевшие части тела (например, воспаленные легкие). Таким образом, для решения вопроса, предполагающего философское осмысление, Гален использует физиологический эксперимент. В клинической практике часто встречаются отклонения от нормы, связанные с развитием тех или иных патологических состояний: пульс может быть сильнее или слабее, учащаться или не достигать нормальных значений, поэтому «не всякое сердцебиение является действием». Именно такие проявления сердечной деятельности Гален называет «страданием», то есть состоянием, противоречащим естественному, природному:

> …нет ничего удивительного в том, что одно и то же явление может называться и действием, и страданием: например, так будет с неестественно замедленным сердцебиением. Но оно будет называться так не в одном и том же значении, однако в первом значении это будет действие, ведь и такое сердцебиение является активным движением, во втором же это не действие, а страдание, так как это движение происходит не согласно природе[12].

Гален, безусловно, считал, что душа управляет телом, однако и состояние тела, по его мнению, влияет на душу. Она состоит из трех частей, но она едина, так как действия, управляемые одной из ее частей, обусловливают действия, управляемые другой ее частью:

> Ведь часто за яростной частью, а иногда и за вожделением следуют две оставшиеся части души, влекомые и уносимые им, подобно тому как в упряжке лошадей одна, более сильная, тащит за собой другую со всей повозкой и возничим, другая из-за своей слабости припадает на колени и тащится за первой, сам же возничий оказывается увлекаем силой[13].

Критерий, отличающий действие от страдания или нормальное функционирование органа или части тела от патологического, — соответствие существу функции, заложенной природой. Гален подчеркивает, что для людей «естественно» руководствоваться «не движениями яростного начала, но суждениями начала разумного», поэтому избыточное движение яростного начала противно природе человека[14]. Для того чтобы пояснить эту мысль, он обращается к отрывкам из диалогов Платона «Государство» и

---

[12] GALEN, *PHP* (de LACY) 6. 1. 13.
[13] Ibid. 6. 1. 17.
[14] Ibid. 6. 1. 22.

«Федр», где приводятся доказательства того, что голод, жажда, желание чего-то, стремление или избегание чего-либо могут являться и действием, и страданием[15]. Все это он рассматривает в контексте рассуждений о трех видах, или трех частях, души: желании, ярости и разума. Гален отмечает, что Платон «уподобляет желание пестрому многоголовому зверю, ярость — льву, а разум — человеку»[16].

Гален приводит отрывки из «Тимея» и четвертой книги «Государства», чтобы еще раз обозначить три части души как разные по силе и сущности. Вожделеющая и яростная части души смертны, бессмертна ее разумная часть, которая «обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение»[17]. Гален указывает на различия во взглядах Платона со взглядами Аристотеля и стоиков:

> Итак, Платон, полагая, что они различаются и положением в теле, и сущностью, разумно называет их видами и частями. Аристотель и Посидоний называют их не видами или частями души, а способностями одной сущности, устремляющейся из сердца; Хрисипп сводит ярость и вожделение не только к одной сущности, но и к одной силе[18].

По мнению Галена, две части души из трех могут действовать сами из себя, а яростная — не может:

> Следует ли еще приводить другие высказывания? Ведь и этих достаточно, чтобы прояснить мысль этого мужа. Он думает, что существуют следующие три вида души: разумный, вожделеющий и яростный. В самом деле, он говорит, что они могут существовать и отдельно друг от друга, сами по себе: в растениях — вожделеющий, в богах — разумный. Дальнейшее рассуждение покажет, почему яростный вид души не способен ни в каком из тел существовать сам по себе, отдельно от других. Для начала мы приведем рассуждение из “Тимея”, где речь идет о необходимости, которая породила яростный вид: он появился ради вожделеющего, помогая разумной душе, как некая собака, защищающая от многоголового и дикого зверя — вожделения[19].

Таким образом, душа как некая идеальная сущность присутствует в теле. Неизменность души встречается с изменяющимся тленным телом посредством трех частей души, локализующихся в определенных частях тела. Яростное начало, по Галену, — это некая производная, возникающая от соединения души как идеального начала с телом, состоящим из противоречивых природных начал.

---

[15] Ibid. 6. 1. 24 – 6. 2. 3.
[16] Ibid. 6. 2. 4.
[17] Ibid. 6. 2. 7 – 6. 2. 14
[18] Ibid. 6. 2. 5.
[19] Ibid. 6. 2. 13 – 6. 2. 14.

По мнению Галена, доказать, где именно находится каждая из частей души, можно с помощью физиологического эксперимента:

> Ведь когда нервы перехватываются петлей или рассекаются, можно наблюдать, что части, сохраняющие связь с головным мозгом, сохраняют и свои исходные способности, а те, что по ту сторону петли, тотчас утрачивают чувствительность и движение. Таким же образом и из артерий те, которые соединены с сердцем, сохраняют естественную пульсацию, те же, что оказываются отделены от него петлей, лишаются всякой пульсации. Конечно, и страдания души, которые случаются в гневе и страхе, очевидно, приводят к изменению естественной функции сердца. Мы упоминали и то, что при сжатии головного мозга или повреждении его желудочков страдает все тело. Это ясно показывает, что мозг является источником движения и ощущения. Относительно же печени мы не можем показать ничего подобного, ни если, обнажив ее, сжимаем, ни если перехватываем вены петлей. Ведь печень не является источником явного движения, как сердце — пульса, головной мозг — чувства и решения, и ее повреждение не приводит немедленно к возникновению острого болезненного состояния, как повреждения обоих названных органов, но, если у живого существа ослаблена печень, оно со временем худеет и у него изменяется цвет кожи. Таким же образом, если перехватить петлей или совсем удалить вену, та часть тела, к которой она ведет, со временем становится более худой и бледной, а непосредственно после операции она не претерпевает никакого ущерба, о котором стоило бы говорить[20].

В первых пяти книгах «Об учениях Гиппократа и Платона»[21] Гален с помощью эксперимента доказывает локализацию разумной части души. Это возможно относительно функции произвольного управления частями тела, ведь ясно, что разрушение мозга приводит части тела к неподвижности. Однако низшая, растительная (или вожделеющая) часть души отвечает за желания (есть, пить, размножаться и т.д.). Анатомо-физиологические аргументы, которые приводит Гален в ходе рассуждения, на первый взгляд кажутся не вполне уместными. Вместе с тем описание работы печени он строит по тому же принципу, который он использовал для описания работы головного мозга, являющегося началом нервов, и сердца, дающего начало артериям в предыдущих книгах:

> То же, что одно помещается в голове, другое — в сердце, а третье — в печени, мы с самого начала взяли как предмет доказательства и доказали в предыдущих книгах относительно двух частей. Осталась еще вожделеющая часть, для которой необхо-

---

[20] Ibid. 6. 3. 3 – 6. 3.6.

[21] Перевод с древнегреческого на русский язык первых пяти книг этого трактата опубликован в 2016 г. См.: ГАЛЕН, *Об учениях*...

> димо особое доказательство. Это доказательство и будет приведено в настоящей книге. Однако прежде следует предупредить, что оно не будет исходить из столь очевидных посылок, как предыдущие, и не будет так же ясно проистекать из самой природы исследуемого, но будет опираться на свойства исследуемого[22].

В системе Галена низшая и средняя части души не просто локализуются в печени и сердце — они принимают непосредственное участие в организации физиологических процессов, протекающих в человеческом организме. Это происходит в том числе и через вырабатываемые с их помощью соответствующие виды эндогенной пневмы. Однако дело не только в пневме: для Галена с его телеологическим подходом в организме нет и не может быть ничего лишнего, случайного. Все физиологические процессы взаимосвязаны и определяются анатомическим устройством человеческого тела, основываясь на понимании этого, Гален упорно настаивает на том, что именно печень является источником вен. Ведь печень — «управляющее начало образования полезных веществ», и если это так, то кровь должна устремляться из печени, тем более что «ниже печени находится больше органов, которым необходимо питание». Если же «кровь устремляется из печени», то и «производящая кровь сила» также содержится в этом внутреннем органе. Таким образом, Гален доказывает, что именно печень — «источник питающей функции». Далее Гален приводит многочисленные примеры целесообразности анатомического устройства частей человеческого тела, прибегая при этом к ярким и образным сравнениям[23].

Гален рассуждает о взаимодополняющих компонентах учений Платона и Гиппократа, указывая на то, что «один из них вел рассуждение в основном о физических органах, другой — главным образом о душевных способностях». Он подробно разбирает представления Гиппократа об анатомии вен[24], а потом — каким именно образом, по мнению Платона, реализуются свойства души[25]. По мысли Галена, функциональная необходимость душевных свойств реализуется с помощью определенного анатомического устройства сосудов: сосуды переносят соответствующий вид пневмы к тем частям тела, которые в ней нуждаются[26].

«Душа сама по себе наблюдает общее во всех вещах», оперируя универсальными категориями бытие–небытие, подобие–неподобие, тождество–различие, число и т.д.[27]. Эта проблема кажется на первый взгляд сугубо умозрительной, этической, не имеющей отношения к физиологии и анатомии. Если разумная и бессмертная часть души находится в головном мозге и управляет произвольными движениями частей тела, то, следуя Галену,

---

[22] GALEN, *PHP* (de LACY) 6. 3. 1 – 6. 3. 2.
[23] Ibid. 6. 4. 7 – 6. 4. 12.
[24] Ibid. 6. 8. 59 – 6. 8. 67.
[25] Ibid. 6. 8. 68 – 6. 8. 74.
[26] Подробнее см.: БАЛАЛЫКИН (2015), с. 5-106.
[27] См.: ПЛАТОН, *Теэтет* 185ce.

она должна быть ответственна и за проявления духовной деятельности человека. Во времена Галена возможность такого единства еще только предстояло утвердить. Значение суждения Галена о физиологическом единстве ощущений и умозрений нельзя переоценить. Этот вопрос был предметом его дискуссий с оппонентами:

> Ведь как говорящий, что у нас есть глаза, имеет в виду то же самое, что и говорящий, что у нас есть очи, или что мы имеем оптический орган, или орган зрения, или природное приспособление, предназначенное для зрения, так и тот, ктоговорит, что мы имеем знание о добре и зле, говорит то же самое, что и говорящий, что мы имеем знание о том, что следует, а чего не следует предпочитать, или о том, что следует, а чего не следует делать, или о том, к чему следует, а к чему не следует стремиться[28].

Гален предпринимает попытку связать психические и физиологические проявления деятельности живого организма. Он начинает с соотношения проявлений деятельности частей души и заканчивает анатомией нервов. Гален отмечает, что у руководящего начала души живого существа есть две функции: первая — умозрительная, включающая в себя «представления, память, <воспоминание, знание>, умозрение и мышление», а также вторая, производная от первой, которая управляет ощущением и движением частей тела. Другая часть души помещается в сердце, ее функции — это «напряжение души, верность и упорство в том, что повелевает разум», и «кипение природного жара», то есть гнев. По Галену, она связана со взаимодействием с другими частями тела и служит источником «жара» для них и «пульсирующего движения» в артериях. Есть и третье начало, которое находится в печени, и оно отвечает за питание существа, в том числе и за кроветворение, и за стремление к удовольствиям[29]. Гален говорит о «явлениях», обнаруженных при вскрытиях и свидетельствующих в пользу его теории о том, что источник нервов находится в головном мозге, а сами нервы имеют троякую сущность:

> …Так вот, эти явления, при аккуратном проведении эксперимента, указывают на ту часть головы, в которой находится начало нервов, и это не мозговые оболочки, а головной мозг. Ведь каждый из вырастающих нервов совершенно определенно устроен: его глубокая, средняя часть, аналогичная сердцевине деревьев, имеет источник и происхождение в головном мозге и окружена сначала тем, что произрастает из мягкой оболочки, а во вторую очередь — тем, что произрастает из твердой[30].

Гален превосходно понимал молниеносный характер передачи сигналов посредством нервной системы:

---

[28] GALEN, *PHP* (de LACY) 7. 2. 11.
[29] Ibid. 7. 3. 2 – 7. 3. 4.
[30] Ibid. 7. 3. 4 – 7. 3. 5.

> …не будет никакого временного промежутка между желанием пошевелить пальцем и самим этим действием, то же, я думаю, касается и ощущений[31].

Это наблюдение подтверждают и результаты опытов на животных:

> Ведь и когда речь идет об ощущениях, между нанесением удара колющим или режущим оружием и болью от удара не проходит никакого времени: ранящее ранит и животное чувствует боль одновременно[32].

Гален считает, что следует принять факт присутствия души в головном мозге, который определяет наличие в организме чувствительных и двигательных реакций. Современному врачу ясно, что наблюдавшиеся Галеном реакции, по-видимому, определялись целостностью центральной нервной системы либо ее нарушением и сопутствующим этому повреждением механизмов проводимости. Гален строил свои рассуждения в рамках гипотетической модели целесообразного функционирования человеческого организма. Психическая пневма, по мнению Галена, образовывалась в желудочках головного мозга: при их повреждении она исчезала, после соединения возникала вновь (именно возникала, а не постоянно находилась). Психический (или животный) дух образовывался из жизненной пневмы, «выдыхаемой» через артерии в желудочки мозга, — особую роль в этом, по мнению великого пергамца, играла *rete mirabile*[33].

Гален последовательно переходит от эксперимента на головном мозге животных к клиническому разбору реализации функции зрения в норме и при патологии[34], напоминает о целостности механизма обращения пневмы в организме человека, который, по его мнению, состоит в циркуляции трех духов эндогенного происхождения[35]. Во-первых, Гален подчеркивает преобразование одного вида пневмы в другой, ведь психическая пневма «рождается в основном из переработанной жизненной пневмы»[36]. Во-вторых, организм человека понимается Галеном как целостная динамичная система, взаимодействующая с окружающей средой, ведь перерождение в сердце жизненной пневмы происходит, «получая вещество для образования из дыхания и испарения соков». В этом смысле жизненная пневма представляет собой продукт, возникающий как результат реализации функций дыхания и пищеварения: необходимые «соки» поступают к сердцу с венозной кровью. Вырабатываются они, в свою очередь, в печени из питательных веществ, поступающих в организм с пищей[37].

---

[31] Ibid. 2. 5. 33.
[32] Ibid. 2. 5. 34.
[33] Ibid. 7. 3. 21 – 7. 3. 26.
[34] Ibid. 7. 3. 30 – 7. 5. 8.
[35] Подробнее см.: Балалыкин (2015), с. 14-15.
[36] Galen, *PHP* (de Lacy) 7. 3. 28.
[37] Ibid. 7. 3. 27 – 7. 3. 29.

Психическая пневма осмысливается Галеном как медиатор, с помощью которого осуществляется функция нерва. Во время анатомических экспериментов, направленных на изучение функции зрения, Гален наблюдает и подробно описывает устройство нервов, соединяющих глаз и мозг[38]. По его мнению, на примере реализации функции глаза в норме может быть продемонстрировано, как именно происходит движение пневмы, обеспечивающее передачу зрительного импульса. При катаракте (заболевании, хорошо известном античным врачам) развивается патологическое состояние и «протоки зрительных нервов закрываются»[39]. Циркуляция пневмы при этом прекращается, функция зрения нарушается. Патологический процесс может зайти настолько далеко, что анатомические структуры повреждаются и, «как бы хорошо ни прошла операция по удалению катаракты, зрение уже не восстановится»[40]. Гален, в отличие от врачей — приверженцев стоической натурфилософии прекрасно понимает функциональную целесообразность анатомического устройства живого организма и, соответственно, значение его повреждений при тех или иных заболеваниях. Он подкрепляет свои рассуждения аргументами[41]. На основании изложенного Гален делает важный вывод:

> Итак, общая черта всех способностей к ощущениям, имеющих источник в головном мозге, — то, что они переносятся к соответствующим органам посредством нервов. Материя нерва принадлежит к тому же виду, что и материя головного мозга, за исключением того, что нерв сделан природой плотнее ради защиты от внешних воздействий. Именно в силу этого уплотнения и сдавливания материя нерва отличается от материи головного мозга, и из-за этого нерв нуждается в постоянной помощи мозга. Если бы он оставался подобным головному мозгу, он не нуждался бы в его помощи. Ведь характерные свойства материи формируют и свойства соответствующих способностей. Итак, насколько каждый из так называемых чувствующих нервов отступил от природы головного мозга, настолько он отходит и от его способностей[42].

Основой исследовательской методологии Галена является телеологический принцип: в организме человека все целесообразно, все создано Демиургом в соответствии с единством замысла, все части тела имеют имманентно присущие им функции. Если ученый не понимает законов природной целесообразности, заложенных в функционировании всех частей тела, то это означает, что он не понимает предмета своего изучения и не может его корректно исследовать. Например, стоическое объяснение этой функции предопределяет утрату врачом внимания к прояснению устройства глаза и его соединения с головным мозгом. Напротив, для Галена

[38] Ibid. 7. 4. 4 – 7. 4. 10.
[39] Ibid. 7. 4. 16.
[40] Ibid. 7. 4. 14.
[41] Ibid. 7. 4. 17 – 7. 5. 4.
[42] Ibid. 7. 5. 13 – 7. 5. 14.

этот вопрос очень важен: уделяет значительное внимание результатам своих исследований (анатомии глаза, зрительного нерва и механизма передачи импульса к головному мозгу)[43].

Гален подчеркивает, что, согласно Платону, глаза и другие органы чувств — «орудия» души. В качестве примера он приводит отрывок из диалога «Теэтет», где Платон подробно на этом останавливается, и заключает, что каждый из органов чувств может воспринимать только такое воздействие, для которого он был создан. Различать и сравнивать получаемые ощущения может только разумная часть души, по Галену — головной мозг. Гален отмечает:

> Итак, в этих словах, как и в тех других, следующих за ними, и в некоторых других диалогах, Платон учит нас, что существует общая сила, которая поступает из головного мозга посредством нервов всем органам чувств и ощущает происходящие в них изменения; ведь, если бы было возможно, чтобы под действием процессов, происходящих со светом, изменялся какой-то другой, а не светоподобный орган, или под действием процессов, происходящих с испарениями, — какой-то другой, а не парообразный, или под действием процессов, происходящих с воздухом, — какой-то другой, а не воздухоподобный, или под действием процессов, происходящих с жидкостями, — какой-то другой, а не воспринимающий вкус и наполненный соками, органы чувств не возникли бы; однако в действительности дело обстоит иначе[44].

Гален в рассуждениях Платона находит основания для объяснения существования анатомических образований, необходимых для реализации функции того или иного чувства. Нарушение этой функции определяется повреждением этого механизма вследствие развития каких-то заболеваний:

> Когда же происходит закупорка протоков носа, пропадает обоняние, так же как пропадает слух, если закупорились уши, так как соответствующее изменение не достигает того или другого органа: парообразного — изменение запахов, ведь испарение — их сущность, воздухообразного — изменение звуков, поскольку их сущность есть воздух. Существует заболевание глаз, аналогичное этим закупоркам, которое называется катаракта. При этом загораживается проход света по увеальной оболочке, так что собственно орган зрения не соприкасается с окружающим весь глаз извне воздухом[45].

Гален говорит о сущности души: либо, в соответствии с мнением стоиков и Аристотеля, она предстает «как бы сияющим и эфироподобным», но телом; либо это «бестелесная сущность», и тело является ее первым носителем, посредством которого она устанавливает связь с другими

---

[43] Ibid. 7. 5. 17 – 7. 5. 40.
[44] Ibid. 7. 6. 22.
[45] Ibid. 7. 6. 27 – 7. 6. 28.

телами: «Итак, нам следует сказать, что именно это тело распространяется через весь головной мозг и от общности с ним пневма в глазах делается светоподобной»[46].

Таким образом, функция зрения представляет собой физиологический процесс, определяющийся устройством глаза и его связью с мозгом, осуществляющейся с помощью нервов:

> …это начало находится в головном мозге, от которого все части тела получают ощущение и движение, при том что одни нервы ведут в органы чувств для распознания чувственно воспринимаемых предметов, другие движут те из них, которые должны двигаться, например глаза, язык и уши, — ведь они у большинства животных движутся посредством мышц, которые охватывают их в голове, благодаря которым животные совершают все произвольные движения. Все это свидетельствует о том, что мы правильно сказали, что головной мозг — начало всех чувств, а также всех произвольных движений живого существа[47].

Целесообразность функции мозга как «начала всех чувств» определяется и его анатомическим устройством: он прекрасно защищен, из него произрастают все нервы и спинной мозг.

По мнению Галена, в учениях Гиппократа и Платона содержатся эпистемологические основы верного понимания медицины, которые он умело соединяет в своей теоретико-практической системе: от подходов к анатомо-физиологическому устройству до теории общей патологии и психосоматического единства организма человека.

У Галена не вызывает сомнений, что в физиологической активности частей тела проявляются три силы, порождающие, соответственно, три вида движения:

> Совершенно очевидно, что одни движения производятся, когда вытягиваются и сжимаются члены при ходьбе, беге, в положении стоя и при других подобных действиях. Движения сердца и артерий, происходящие непроизвольно, — иного рода, как и распределение пищи, которое является еще одним видом движения[48].

Когда Гален говорит о «самопроизвольном движении», то он, скорее всего, следует за следующей мыслью Платона:

> Всякая душа бессмертна. Ведь вечно движущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется… Каждое тело, движимое из-

[46] Ibid. 7. 7. 26.
[47] Ibid. 7. 8. 3 – 7. 8. 4.
[48] Ibid. 8. 1. 2.

> вне, — неодушевленно, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна[49].

Он вновь напоминает о принципиальных моментах: «руководящее начало души находится там, где начинаются нервы», «начало нервов находится в головном мозге», и «все части тела живых существ снабжены нервами». Гален описывает, каким образом высшее (разумное) начало души соединяется с телесной сущностью, на примере мозга и нервов. Каждый орган человеческого тела обладает врожденной способностью к определенному действию. Это некая идея, присущая тем или иным органам. Но воплощение этой «идеи» (функции) органа, из потенциального состояния, возможно лишь благодаря не собственному движению органов, а наличию души, разлитой, в соответствии со свойственной ей субординацией, по всему организму.

Одним из основных вопросов в теоретико-практической системе Галена, который рассматривается в трактате «Об учениях Гиппократа и Платона», является значение каждой из частей души для функционирования организма человека и его психосоматического единства. Важнейший тезис Галена заключается в том, что высшее, управляющее начало души находится в головном мозге. Утверждение этой мысли происходит у него в дискуссии со стоиками. Правильно интерпретировать эти рассуждения Галена можно, лишь проанализировав трактаты «О распознавании и лечении заблуждений всякой души» и «Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души»[50]. Именно они позволяют получить представление о значении учения о душе в том числе и для истории медицины, понять основные предпосылки возникновения идей гуманной психиатрии.

Телеологический принцип устройства природы не просто декларируется Галеном в тексте «Об учениях Гиппократа и Платона» — автор показывает его особую значимость в объяснении жизнедеятельности организма человека. Начав в первой книге трактата с обстоятельного анализа значения вскрытий, в девятой книге Гален завершает свои рассуждения подробным описанием целесообразности устройства частей тела, кратко упомянув все важные разделы анатомии. «Об учениях Гиппократа и Платона» является источником, на основании которого мы можем говорить о телеологическом подходе Галена к трактовке единства духовного и телесного. Он последовательно анализирует значение каждой из трех частей души для нормальной организации всех физиологических процессов и обеспечения единства человека в целом. Функционально целесообразное устройство как человеческого тела в целом, так и отдельных его частей, по мнению Галена, не может быть случайным.

---

[49] ПЛАТОН, *Федр* 406с.

[50] См. ГАЛЕН, *Соч.*, т. I, с. 281-302, 214-248.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники и их переводы

GALEN, *PHP* (de LACY) — GALEN, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, ed. Ph. de LACY (Berlin: Akademie Verlag, 2005), 3 vol., 836 p.

ГАЛЕН, *Об учениях...* — ГАЛЕН, *Об учениях Гиппократа и Платона*, кн. 1 – 5, в: ГАЛЕН, *Сочинения*, т. III, общ. ред., сост., вступ. ст. Д.А. БАЛАЛЫКИНА (М.: Практическая медицина, 2016), 560 с.

ГАЛЕН, *Соч.*, т. I — ГАЛЕН, *Сочинения*, т. I, общ. ред., сост., вступ. ст. и комм. Д.А. БАЛАЛЫКИНА (М.: Весть, 2014), 656 с.

ГАЛЕН, *Соч.*, т. II — ГАЛЕН, *Сочинения*, том II, общ. ред., сост., вступ. ст. и комм. Д.А. БАЛАЛЫКИНА (М.: Практическая медицина, 2015), 800 с.

ГАЛЕН, *О зависимости...* — ГАЛЕН, *О зависимости свойств души от темпераментов тела*, в: ГАЛЕН, *Сочинения*, т. I, общ. ред., сост., вступ. ст. и комм. Д.А. БАЛАЛЫКИНА (М.: Весть, 2014), с. 339-376.

ГАЛЕН, *О распознавании...* — ГАЛЕН, *О распознавании и лечении заблуждений всякой души*, в: ГАЛЕН, *Сочинения*, т. I, общ. ред., сост., вступ. ст. и комм. Д.А. БАЛАЛЫКИНА (М.: Весть, 2014), с. 281-302.

ГАЛЕН, *Способ распознавания...* — ГАЛЕН, *Способ распознавания и лечения страстей любой, в том числе и своей собственной, души*, в: ГАЛЕН, *Сочинения*, т. I, общ. ред., сост., вступ. ст. и комм. Д.А. БАЛАЛЫКИНА (М.: Весть, 2014), с. 214-248.

ПЛАТОН, *Теэтет* — ПЛАТОН, *Теэтет*, в: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 2 (М.: Мысль, 1993), с. 192-274.

ПЛАТОН, *Тимей* — ПЛАТОН, *Тимей*, в: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 3 (М.: Мысль, 1994), с. 421-500.

ПЛАТОН, *Федр* — ПЛАТОН, *Федр*, в: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 2 (М.: Мысль, 1993), с. 135-191.

Исследования

DEBRU (1994) — DEBRU, A., "L'experimentation chez Galien", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. II, 37/2 (1994), p. 1718-1756.

Galen: problems... (1981) — *Galen: problems and prospect. A Collection of Papers submitted at the 1979 Cambridge Conference*, ed. by V. NUTTON (L.: The Wellcom Institute for the History of Medicine, 1981).

NUTTON (1987) — NUTTON, V., "Galen's philosophical testament: On my own opinions", in WIESNER, J., *Aristoteles. Werk und Wirkung*, t. II. Kommentierung. Uberlieferung. Nachleben (Berlin, 1987), p. 27-51.

SEDLEY (2003) — SEDLEY, D., "The Stoic criterion of identity", Phronesis 27/3 (1982), p. 255-275.

SEDLEY (2003) — Sedley, D., :The School, from Zeno to Arius Didymus", in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. INWOOD (Cambridge, 2003), p. 7-32.

БАЛАЛЫКИН (2016) — БАЛАЛЫКИН Д.А., «Исследовательский метод Галена», ГАЛЕН, *Сочинения*, т. III, общ. ред., сост., вступ. ст. Д.А. БАЛАЛЫКИНА (М.: Практическая медицина, 2016), с. 5-119.

БАЛАЛЫКИН (2015) — БАЛАЛЫКИН Д.А., «Медицина Галена: традиция Гиппократа и рациональность античной натурфилософии», ГАЛЕН, *Сочинения*, т. II, общ. ред., сост., вступ. ст. и комм. Д.А. БАЛАЛЫКИНА (М.: Практическая медицина, 2015), с. 5-106.

БАЛАЛЫКИН, ЩЕГЛОВ, ШОК (2014) — БАЛАЛЫКИН Д.А., ЩЕГЛОВ А.П., ШОК Н.П., *Гален: врач и философ* (М.: Весть, 2014), 416 с.

Балалыкин Дмитрий Алексеевич, доктор медицинских наук, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, ФГБНУ «Национальный НИИ Общественного Здоровья имени Н.А. Семашко»; dbprof@bk.ru

Шок Наталия Петровна, доктор исторических наук, зав. кафедрой философии и истории медицины, ФГАОУ ВО Первый МГМУ им. И.М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский Университет); shok.nataliya@gmail.com.

Dmitry Balalykin, Nataliya Shok

PSYCHOSOMATIC UNITY OF THE HUMAN BODY IN THE MEDICINE OF GALEN

AS EXEMPLIFIED IN THE TREATISE "DE PLACITIS HIPPOCRATIS ET PLATONIS"

The article reviews one of the basic concepts of Galen's understanding of medicine that concerns his perception of the human body as a whole. His treatise "De Placitis Hippocratis et Platonis" is representative of the fact that the general idea of human body physiology explored by Galen is based on his perception of the human body as a unity of the spiritual and the corporeal. According to Galen, the doctrines of Hippocrates and Plato encapsulate the epistemological framework of the proper understanding of medicine, and he successfully integrates its elements in his theory and practice (which vary from the approaches to physiology and anatomy to the theory of general pathology and psychosomatic unity of the human body).

Key words: ancient medicine, ancient philosophy, Galen. Hippocrates, Plato, the treatise De Placitis Hippocratis et Platonis, the unity of the spiritual and the corporeal, anatomical investigation, teleological approach, psychosomatic unity.

Balalykin, Dmitry, Dr.Sc. (in Medical Sciences), Dr.Sc (in History), Professor, Chief Researcher at N.A. Semashko National Research Institute of Public Health; dbprof@bk.ru

Shok, Nataliya, Dr.Sc. (in History), Chair at the Department of the Philosophy and History of Medicine, Sechenov University; shok.nataliya@gmail.com

REFERENCES

Istochniki i ikh perevody

Galen, *PHP* (de Lacy) — Galen, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, ed. Ph. de Lacy (Berlin: Akademie Verlag, 2005), 3 vol., 836 p.

Galen, *O doktrinakh*... — Galen, *O doktrinakh Gippokrata i Platona*, kn. 1 – 5, v: Galen, *Sochineniya*, t. III, obshch. red., sost., vstup. st. D.A. Balalykina (M.: Prakticheskaya meditsina, 2016), 560 c.

Galen, *Soch*., t. I — Galen, *Sochineniya*, t. I, obshch. red., sost., vstup. st. i komm. D.A. Balalykina (M.: Vest', 2014), 656 s.

Galen, *Soch*., t. II — Galen, *Sochineniya*, tom II, obshch. red., sost., vstup. st. i komm. D.A. Balalykina (M.: Prakticheskaya meditsina, 2015), 800 s.

GALEN, *O zavisimosti*... — GALEN, *O zavisimosti svoistv dushi ot temperamentov tela*, v: GALEN, *Sochineniya*, t. I, obshch. red., sost., vstup. st. i komm. D.A. BALALYKINA (M.: Vest', 2014), s. 339-376.

GALEN, *O raspoznavanii*... — GALEN, *O raspoznavanii i lechenii zabluzhdenii vsyakoi dushi*, v: GALEN, *Sochineniya*, t. I, obshch. red., sost., vstup. st. i komm. D.A. BALALYKINA (M.: Vest', 2014), s. 281-302.

GALEN, *Sposob raspoznavaniya*... — GALEN, *Sposob raspoznavaniya i lecheniya strastei lyuboi, v tom chisle i svoei sobstvennoi, dushi*, v: GALEN, *Sochineniya*, t. I, obshch. red., sost., vstup. st. i komm. D.A. BALALYKINA (M.: Vest', 2014), s. 214-248.

PLATON, *Teetet* — PLATON, *Teetet*, v: PLATON, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*, t. 2 (M.: Mysl', 1993), s. 192-274.

PLATON, *Timei* — PLATON, *Timei*, v: PLATON, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*, t. 3 (M.: Mysl', 1994), s. 421-500.

PLATON, Fedr — PLATON, *Fedr*, v: PLATON, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*, t. 2 (M.: Mysl', 1993), s. 135-191.

Issledovaniya

DEBRU (1994) — DEBRU, A., "L'experimentation chez Galien", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. II, 37/2 (1994), p. 1718-1756.

Galen: problems... (1981) — *Galen: problems and prospect. A Collection of Papers submitted at the 1979 Cambridge Conference*, ed. by V. NUTTON (L.: The Wellcom Institute for the History of Medicine, 1981).

NUTTON (1987) — NUTTON, V., "Galen's philosophical testament: On my own opinions", in WIESNER, J., *Aristoteles. Werk und Wirkung*, t. II. Kommentierung. Uberlieferung. Nachleben (Berlin, 1987), S. 27-51.

SEDLEY (2003) — SEDLEY, D., "The Stoic criterion of identity", Phronesis 27/3 (1982), p. 255-275.

SEDLEY (2003) — Sedley, D., :The School, from Zeno to Arius Didymus", in *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. INWOOD (Cambridge, 2003), p. 7-32.

BALALYKIN (2016) — BALALYKIN D.A., «Issledovatel'skii metod Galena», GALEN, *Sochineniya*, t. III, obshch. red., sost., vstup. st. D.A. BALALYKINA (M.: Prakticheskaya meditsina, 2016), s. 5-119.

BALALYKIN (2015) — BALALYKIN D.A., «Meditsina Galena: traditsiya Gippokrata i ratsional'nost' antichnoi naturfilosofii», GALEN, Sochineniya, t. II, obshch. red., sost., vstup. st. i komm. D.A. BALALYKINA (M.: Prakticheskaya meditsina, 2015), s. 5-106.

BALALYKIN, SHCHEGLOV, SHOK (2014) — BALALYKIN D.A., SHCHEGLOV A.P., SHOK N.P., *Galen: vrach i filosof* (M.: Vest', 2014), 416 s.

Н.П. Волкова

ПЛОТИН О РОДАХ СУЩЕГО

Посредством анализа первых трех трактатов шестой «Эннеады» рассматривается учение Плотина о родах сущего, то есть о категориях. Особое внимание уделяется критике аристотелевской категории сущности. Показано, что не только Порфирий, но и сам Плотин отождествляли категории с родами сущего, опираясь на традицию такого отождествления, имевшую место в платонизме и берущую свое начало в «Софисте». Следуя плотиновской постановке вопроса о возможности мыслить в рамках той или иной системы категорий, рассмотрение начинается с платоновских категорий, то есть «величайших родов» «Софиста», и их интерпретации, предложенной Плотином. Вторая часть работы посвящена Аристотелю: проблеме предмета первой философии как «строгой науки» и системе категорий. Она представляет собой введение к рассмотрению критики категории сущности, высказанной Плотином. И, наконец, в последней, третьей части, обсуждается критика Плотином сущности как рода, который включает в себя материю, форму и составное.

Ключевые слова: Плотин, Платон, Аристотель, категории, бытие, сущность, материя, форма, составное, род, вид.

Три трактата Плотина, озаглавленные Порфирием «О родах сущего» (Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν) и помещенные в начало шестой «Эннеады», посвящены проблеме категорий. Они написаны Плотином достаточно поздно (в хронологическом порядке их номера 42 – 44) поэтому в них уже в полной мере отразилась вся сложность плотиновского учения об умопостигаемом бытии. Плотин отождествляет категории с родами сущего, опираясь на традицию такого отождествления, имевшую место в платонизме и берущую свое начало в «Софисте»[1]. В этих трактатах Плотин не только критикует категориальные системы оппонентов, но и задается вопросом о возможности и необходимости мыслить в рамках той или иной системы категорий. Сначала Плотин показывает непоследовательность систем категорий Аристотеля и стоиков. Первые три главы первого трактата составляет критика аристотелевской категории сущности, главы 4 – 23 — критика остальных категорий, главы 24 – 30 — критика стоических категорий. Второй трактат посвящен «величайшим родам» Софиста, как наилучшему

[1] Gerson (1994), 68.

способу описания умопостигаемой реальности, и третий трактат — проблемам описания чувственно воспринимаемого мира, неприменимости к нему платонических категорий, и возвращению к обсуждению проблемы категории сущности (формы, материи и составного) начатого в третьей главе первого трактата.

Апория бытия и мышления

Что лежит в основе той или иной категориальной системы? Чем фундируется система категорий? Для Платона и Аристотеля источником появления категориальной системы (нужно отметить, что у каждого своей) служил вопрос о бытии или о сущем, поскольку оно сущее. Этот вопрос ставился по-разному. В случае Платона — как возможно мышление? В случае Аристотеля — как возможно аподиктическое знание? Сделаем шаг назад. Спросим, почему бытие — это вопрос; причем такой, который не может быть решен раз и навсегда? Платон в диалоге «Софист» формулирует апорию бытия и мышления следующим образом. Теэтет и Чужеземец из Элеи, пытаясь найти определение софиста, подошли к вопросу о том, что такое небытие и как можно его определить, ведь софист — это тот, кто лжет, то есть говорит о том, чего нет. Они пришли к выводу, что небытие нельзя ни помыслить, ни высказать, потому что небытию нельзя ничего приписать. Однако это также означает, что небытие нельзя опровергнуть, нельзя сказать, что небытия нет. И тут же они столкнулись с еще большей проблемой, с невозможностью говорить и мыслить о самом бытии. Никакое имя, никакая мысль, оставаясь словом или мыслью, не может мыслить бытие или говорить о нем, потому что тем самым они оказались бы вне бытия, ведь мысль и имя отличны от того, о чем эта мысль и чье это имя. Оказывается, что для того, чтобы быть, мысль и слово не должны отличаться от бытия, но, если мысль и имя совпадают с бытием, ничем не отличаются от бытия, они перестанут быть мыслью и словом.

Платон «Софист»

Τιθείς τε τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε. …Καὶ μὴν ἂν ταὐτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοὔνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν, εἰ δέ τινος αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν.	Тот, кто полагает имя, отличное от вещи, говорит о двух… А если он полагает, что имя вещи то же, что сама вещь, то он будет вынужден либо говорить, что это имя ничего, либо, если он скажет, что это имя чего-то, то получится, что это только имя имени, а не другого[2]. (*Sph*. 244d 6-8)

Такова апория мысли и бытия в «Софисте» Платона. Оказывается, что мышление и язык невозможны, находятся ли они в бытие или вне него. Чтобы мысль и слово были как-то возможны, Платон предлагает определить бытие как δύναμις, как силу, или способность.

[2] Пер. С.А. Ананьина, с исправлениями.

Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὁρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

Я утверждаю теперь, что все, обладающее какой-либо способностью, либо действовать на что-то другое по своей природе, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность.

(*Sph*. 247d 8 – e 4)

Это определение бытия как силы, или способности, позволяет Платону сделать бытие мыслимым, а мысль существующей. Познавать означает действовать, а быть познаваемым — испытывать воздействие.

…τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν…

…если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания…

(*Sph*. 248d 10 – e 4)

Согласно этому рассуждению, бытие оказывается познаваемым. При чем у Платона ум представлен как активное начало, воздействующее на бытие. Но нужно помнить, что речь в данном случае идет не о бытие как таковом, не о бытие самом по себе, которое осталось вне мысли, отменяющим саму мысль, а о бытие как предмете мысли, о мыслимом бытие. Ум и бытие оказываются двумя сторонами одной силы, поскольку воздействие невозможно без претерпевания, а претерпевание — без воздействия.

«Величайшие роды» «Софиста»

Далее в «Софисте» Платон предлагает пять категорий, или родов сущего, необходимых для того, чтобы бытие могло быть предметом мысли. Платон в этом случае использует понятие «род» как синоним понятия «вид», т.е. «идея»[3]. Он рассуждает следующим образом: если познавать означает действовать и испытывать воздействие, а действие и страдание суть виды движения, то, чтобы можно было как-то помыслить бытие, необходимо предположить наличие в нем движения. Таким образом, Платон отказывается от двух парменидовских тезисов о единстве и о неподвижности бытия. Итак, если бытие познаваемо, то оно необходимо движется. Но с другой стороны, если

[3] О принципах классификации у Платона и Аристотеля см.: CORNFORD (1935), 257, ОРЛОВ (2006), 3-31.

бытие только движется и никогда не находится в покое, то оно все равно будет непознаваемо, поскольку знание предполагает некоторую устойчивость[4], следовательно, в бытии необходим и покой. Помимо этих трех идей, Платон предлагает еще две — идею тождественного и идею иного.

Τί ποτ' αὖ νῦν οὕτως εἰρήκαμεν τό τε ταὐτὸν καὶ θάτερον; πότερα δύο γένη τινὲ αὐτώ, τῶν μὲν τριῶν ἄλλω, συμμειγνυμένω μὴν ἐκείνοις ἐξ ἀνάγκης ἀεί, καὶ περὶ πέντε ἀλλ' οὐ περὶ τριῶν ὡς ὄντων αὐτῶν σκεπτέον, ἢ τό τε ταὐτὸν τοῦτο καὶ θάτερον ὡς ἐκείνων τι προσαγορεύοντες λανθάνομεν ἡμᾶς αὐτούς;

Чем же, однако, мы теперь считаем тождественное и иное? Может быть, это какие-то два рода, отличные от тех трех, но по необходимости всегда с ними смешивающиеся? В этом случае исследование должно вестись относительно пяти существующих родов, а не трех, или же, сами того не замечая, мы называем тождественным и иным что-то одно из тех [трех]?

(*Sph*. 254e 2 – 255a 2)

Тождество и различие, полагает Платон, не могут быть сведены к предыдущим трем родам — бытию, покою и движению, а значит, всего идей, без которых бытие не может быть объектом мысли, пять. Эти пять родов оказываются наивысшими потому, что им причастны все прочие идеи, поэтому их также можно назвать наиболее общими идеями. Но они являются общими не потому, что выступают в качестве родов для подчиненных им видов, или что прочие идеи получаются из них путем прибавления отличительного признака. Бытие также не выступает общим родом по отношению к движению, покою, тождеству и иному.

К такому же решению, то есть к пяти величайшим родам как к наилучшему способу описания умопостигаемого мира, обращается Плотин[5]. Он оставляет аристотелевские категории (точнее только четыре из них: сущность, качество, количество и отношение, добавляя свою пятую — изменение) в качестве аппарата, подходящего для описания чувственно воспринимаемой реальности.

В трактате VI 2 Плотин предлагает в нашем рассуждении перейти от телесного мира к умопостигаемому. Если мы захотим понять, каким образом устроено тело, то должны будем вначале рассмотреть, *что* в нем подлежащее, а *что* количество и качество, то есть использовать аристотелевский категориальный анализ. А если этому телу по природе присуще движение, то нужно будет говорить уже не о трех категориях, а о четырех. Но сначала нужно ответить на вопрос, *как* тело может быть чем-то одним, если оно представляется нам соединением разных категорий. Таким же образом нужно рассуждать, когда речь идет об умопостигаемой реальности. *Как* многое

---

[4] Связь между знанием и самотождественностью Платон показывает в «Теэтете» (182ce), если познаваемый предмет не сохраняет самоидентичности, то знание о нем перейдет в незнание.

[5] О сравнении метакатегорий Аристотеля, величайших родов «Софиста» и первых родов Плотина, см.: Орлов (2011), 194-196.

Там[6] пребывает в единстве? Каким образом одно в умопостигаемом является и одним, и многим?

Плотин VI 2 «О родах сущего»

Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον, ἐπειδὴ περὶ οὐσίας νοητῆς καὶ τῶν ἐκεῖ γενῶν καὶ ἀρχῶν ὁ λόγος ἐστίν, ἀφελόντας χρὴ τὴν ἐν τοῖς σώμασι γένεσιν καὶ τὴν δι' αἰσθήσεως κατανόησιν καὶ τὰ μεγέθη — οὕτω γὰρ καὶ τὸ χωρὶς καὶ τὸ διεστηκότα ἀπ' ἀλλήλων εἶναι — λαβεῖν τινα νοητὴν ὑπόστασιν καὶ ὡς ἀληθῶς ὂν καὶ μᾶλλον ἕν. Ἐν ᾧ καὶ τὸ θαῦμα πῶς πολλὰ καὶ ἓν τὸ οὕτως ἕν.

Таким же путем, но поскольку речь идет об умопостигаемой сущности и о родах и началах Там, то нужно оставить [мысль о] возникновении, имеющем место в телах, и постижение посредством чувственного восприятия, а также [представление о] велич*и*нах — потому что таким способом отстоят друг от друга тела, находясь порознь, — нужно постичь умопостигаемую сущность, то есть истинно сущее, [обладающее] единством в большей мере. В нем удивительно то, к*а*к вот такое одно есть одно и многое[7].

(VI 2 4 12-18)

Чтобы понять, каким образом устроено единство умопостигаемого мира, нужно последовательно рассмотреть, *что* дает единство телу, затем, чт*о* дает единство душе, а уже исследовав душу, перейти к рассмотрению устройства подлинного бытия. Тела представляют собой одно и многое в силу того, что они имеют пространственное протяжение и различные составляющие их части. Тогда *что* позволяет отдельным частым тел быть вместе, *быть одним*? Принцип единства тела — это душа. Если же рассмотреть душу, то она будет одним или многим? С первого взгляда кажется, что она уже не многое, многим будут тела, а наипростейшее единство, поскольку она лишена пространственной протяженности и физической величины.

Εἰ δέ τις λάβοι ψυχὴν μίαν ἀδιάστατον ἀμεγέθη ἁπλούστατον, ὡς δόξει τῇ πρώτῃ τῆς διανοίας ἐπιβολῇ, πῶς ἄν τις ἐλπίσειε πολλὰ εὑρήσειν πάλιν αὖ;

А если кто-то возьмет душу, - одну, непротяженную, не имеющую величины, наипростейшую, как кажется на первый взгляд, — то, как он может надеяться вновь обнаружить, что она многое?

(VI 2 4 21-24)

Действительно, с точки зрения телесного мира, душа представляется единой и простой, но это единство, которое предшествует телам, не есть первое и абсолютное единство. Единство души — это единство множества логосов. Однако это не означает, что душа — одно, состоящее из многих. Душа одна природа, которая есть многое.

---

[6] Термин Плотина, означающий умопостигаемую реальность.

[7] Пер. трактатов Плотина здесь и далее мой, если не указано иное.

Ταύτην τοίνυν τὴν ψυχήν, ἐπειδήπερ ἐκ τοῦ νοητοῦ τόπου προεχειρίσθη ἡμῖν, ὡς ἐκεῖ τὸ σῶμα ἐκ τοῦ αἰσθητοῦ, λάβωμεν, πῶς τὸ ἓν τοῦτο πολλά ἐστι, καὶ πῶς τὰ πολλὰ ἕν ἐστιν, οὐ σύνθετον ἓν ἐκ πολλῶν, ἀλλὰ μία φύσις πολλά· διὰ γὰρ τούτου ληφθέντος καὶ φανεροῦ γενομένου καὶ τὴν περὶ τῶν γενῶν τῶν ἐν τῷ ὄντι ἔφαμεν ἀλήθειαν φανερὰν ἔσεσθαι.

Итак, о такой душе (ведь она была выбрана нами потому, что она «из умопостигаемого места», как в прошлом рассуждении — тело, из чувственно воспринимаемого) мы хотим понять, *как* вот такое одно есть многое и *как* многое есть одно, не одно, составленное из многих, а одна природа, которая есть многое. Потому что благодаря этому рассуждению, уже после того как мы [в этом] разберемся и [единство души] станет ясным, мы сказали, что станет ясной истина о родах в подлинно сущем.

(VI 2 4 28-34)

Чт*о* позволяет множеству логосов быть чем-то одним? Неужели душа — это нечто одно, а логосы — другое? Нет, говорит Плотин, сама душа и есть множество логосов. Логосы — это действия души во вне, на объекты телесного мира, а сущность души — это способность логосов (ἡ δὲ οὐσία δύναμις τῶν λόγων). Оказывается, что бестелесная природа души действует двояко: во-первых, она обладает внутренним действием, или единой способностью, «движущей силой», логосов[8], во-вторых, она действует во вне, становясь множеством логосов. Таково устройство не только души, но и всех бестелесных природ: «У каждой природы одно есть действие ее сущности, другое — действие, исходящее из сущности, действие сущности и есть каждая природа сама по себе, а действие, проистекающее от сущности, должно следовать по необходимости, будучи иным этой природе....» (V 4 2, 27-28)[9]. Но что будет, если рассмотреть саму сущность души, будет ли она только одним или вновь предстанет как одно и многое? Бытие душой, как и бытие камнем или любым другим телом, отличается от бытия как такового. Таким образом, можно мысленно отделить бытие от всего остального — души, камня, хотя душа или камень не получаются из бытия самого по себе путем прибавления отличительного признака. Душа не само бытие, а некоторое сущее (τι ὂν) в смысле некоторой сущности, но это не означает, что бытие для нее нечто привходящее. Бытие в душе — ее внутренний исток и начало (πηγὴ καὶ ἀρχή). Бытие души — это жизнь, быть

[8] Плотин заимствует понятие способности как силы у Платона и Аристотеля. Аристотель в «Метафизике» определяет такую способность как способность изменять или приводить в движение вещь, находясь в другом, чем эта вещь, или поскольку эта вещь сама может быть рассмотрена как нечто иное: «Способностью называется начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное…» (*Metaph.* 1019 a 15). Таким образом, Аристотель приравнивает ее не к возможности, а к энергии, действию.

[9] Ἐνέργεια ἡ μέν ἐστι τῆς οὐσίας, ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἑκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστιν ἐνέργεια ἕκαστον, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἕπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν οὖσαν αὐτοῦ…

душой означает единство бытия и жизни. Но жизнь есть не только в душе, жизнь есть и в Уме, тогда, если мы возведем к общему роду жизнь в душе и жизнь в Уме, то увидим, что этим общим родом жизни окажется движение. Поэтому сущность, то есть бытие, и движение мы должны полагать первыми и высшими родами. Если же в бытии есть движение, то должен быть и покой. Так в системе Плотина появляются первые три из пять величайших рода платоновского «Софиста» — бытие, движение и покой. Затем Плотин вводит остальные роды — тождество и различие, именно они составляют сущность и души, и ума, то есть благодаря им душа и ум живут и мыслят, при чем жизнь и мышление не отлично от их бытия.

Итак, вопрос о единстве бытия находится в центре мысли Плотина. Такая постановка вопроса отвечает главному желанию Плотина — обрести единство с Единым, вернувшись к себе, совпасть с Единым как две равные окружности. Как известно из свидетельства Порфирия, Плотин несколько раз переживал подобное состояние. Но такое возвращение не может осуществиться, минуя остальные уровни реальности. Поэтому сначала нужно обнаружить единство телесного мира, то есть найти в себе и мире тот принцип, что зовется душой. Затем уже в душе найти принцип ее единства, а через душу обратиться к поискам способа единства Ума. Принципом единства бытия в умопостигаемом выступает сущность, соединяя многое в одно, она представляет собою взаимодействие пяти родов — бытия, движения, покоя, тождества и различия.

Наука о «сущем, поскольку оно сущее»

Обратимся к критике Аристотеля и перипатетиков. Плотин начинает с критики предмета первой философии[10]. Он полагает, что не сущность, а сущее должно быть ее предметом, потому что сущность не первое, не начало (ἀρχή), началом является сущее, то есть бытие (τὸ ὄν). Поэтому, как и первые философы, мы должны начинать не с сущности, а с сущего, ведь все они исследовали сущее, а не сущность, пусть и расходились во мнении едино оно или нет. Фалес, Анаксимен, Гераклит полагали сущее чем-то единым, Эмпедокл считал, что сущих несколько, а Анаксагор и Демокрит утверждали, что сущих бесконечно много. Поскольку их взгляды достаточно изучены Аристотелем и стоиками, Плотин не видит необходимости останавливаться на них подробнее[11].

---

[10] Критика Плотином категориального аппарата Аристотеля детально рассмотрена в книге Ллойда Джерсона «Плотин», см.: GERSON (1994), 68-89.

[11] Ср. АРИСТ., *Мет*. 1028b 1-10: «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, — вопрос о том, что такое сущее, — это вопрос о том, что такое сущность. Именно о ней одни утверждают, что она одна, другие — что больше, чем одна, а из них одни утверждают, что она ограничена по количеству, другие — безгранична по количеству. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно исследовать, что такое сущее в этом смысле» (пер. А.В. КУБИЦКОГО). Плотин повторяет это аристотелевское рассуждение, однако возвращает его в старое русло, то есть заменяет сущность сущим.

Основной проблемой философии, с точки зрения Плотина, была и остается проблема единства бытия.

Почему Аристотель отказывается от бытия как предмета первой философии? Если всякая категориальная система возникает как ответ на вопрос о возможности мыслить о бытии, то, каким образом Аристотель приходит к этой апории? К апории бытия и мышления он приходит, анализируя устройство теоретических наук. Каждая теоретическая наука берется изучать некоторую сущность или часть сущего. Но как это возможно? Чтобы разделить сущее на части, надо, сначала, ответить на вопрос, что такое просто сущее, а затем есть ли у него части, на которые оно могло бы быть разделено.

Аристотель «Метафизика»

…ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται, ἀλλ' ἐκ τούτου, αἱ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον αἱ δ' ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν, οὕτω τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει περὶ ὅ εἰσιν ἀποδεικνύουσιν ἢ ἀναγκαιότερον ἢ μαλακώτερον…

Но все они (теоретические науки. — *Н. В.*) имеют дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым они ограничивается, а не с сущим безотносительно, то есть не поскольку оно сущее, и не дают никакого отчета о том, что нечто существует, а исходит из этого: одни науки делают это ясным с помощью чувственного восприятия, другие принимают как предпосылку, что это *есть*, таким образом, они с большей или меньшей строгостью доказывает то, что само по себе присуще тому роду, которым они заняты...

(*Met.* 1025b 7-16)[12]

Под сущим безотносительно (ἁπλῶς) Аристотель понимает «сущее, поскольку оно сущее», то есть, он ставит вопрос о сути сущего, спрашивает о том, что делает сущие сущими. Такая постановка вопроса оказывается возможной потому, что Аристотель разделяет значении предмета и его существование. В «Метафизике» IV Аристотель ищет такую науку, которая могла бы заниматься вопросом о сущем как таковом, поскольку, согласно Аристотелю, всякому предмету познания соответствует определенная форма знания, то есть своя наука.

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ

Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни

[12] Пер. А.В. Кубицкого, с исправлениями.

ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.

одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические.

(*Met*. 1003a 21-27)

Значит, должна быть другая наука, отличная от частных наук, которая будет заниматься сутью бытия всякого сущего, или иначе, началом всякого сущего. При чем она не может быть аподиктическим знанием, потому что занимается началами бытия и познания, а начала доказательств доказать невозможно. В «Топике» Аристотель говорит, что такому роду рассуждений подходит диалектический силлогизм. В итоге эту науку, или лучше сказать тип знания, Аристотель называет просто философией, или знанием, соответствующим мудрости. Но какова форма этого знания? Как к нему подступиться — остается вопросом вопросов[13].

Сущее и сущность как общий род

Если мы попытаемся изучать сущее как таковое, «сущее, поскольку оно сущее», то сможем ли мы использовать силлогизмы, хотя бы диалектические? В силлогизме совершается переход от большего термина к меньшему с помощью среднего, то есть совершается переход от рода к виду. Может ли сущее быть помещено в родовидовую схему? Оказывается, что нет, потому что сущее как таковое не может быть родом. Аристотель доказывает этот тезис в «Метафизике» III и IV (998b 22 – 999a 1; 1003a 33 – b 12). Вместе с сущим Аристотель рассматривает «единое».

…οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων ἓν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν· ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἑκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἑκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἴδη

Ни единое, ни сущее не могут быть одним родом сущего, потому что необходимо, чтобы у каждого рода были отличия и каждое из этих отличий было едино, но как невоз-

[13] Эдмунд Гуссерль в статье 1911 года задается тем же вопросом — возможна ли философия как строгая наука. Оказывается, что философия должна быть строгой наукой, но никогда таковой не была: «С самого момента своего возникновения философия выступила с притязанием быть строгой наукой и притом такой, которая удовлетворяла бы самым высоким теоретическим потребностям, и в этически религиозном отношении делала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума. Это притязание выступало то с большей, то с меньшей энергией, но никогда не исчезало. Не исчезало даже и в такие времена, когда интересы и способности к чистой теории грозили исчезнуть, или когда религиозная сила стесняла свободу научного исследования. Притязанию быть строгой наукой философия не могла удовлетворить ни в одну эпоху своего развития. Так обстоит дело и с последней эпохой, которая, сохраняя, при всем многообразии и противоположности философских направлений, единый в существенных чертах ход развития, продолжается от Возрождения до настоящего времени» (Цит. по: Гуссерль [2005], 187).

τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν, ὥστ' εἴπερ τὸ ἓν γένος ἢ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ οὔτε ὂν οὔτε ἓν ἔσται.

можно видам рода сказываться о собственных видовых отличиях, так и роду без видов, так что если единое или сущее будут родом, ни одно отличие не будет ни сущим, ни единым.

(*Met.* 998b 22 – 999a 1)

Если бы сущее было родом, то должны быть виды сущего. Виды сущего могут получиться путем прибавление видового отличия, но тогда этот видовой признак не мог бы быть чем-то сущим, потому что род не может сказываться о своем видовом отличии. Видовые отличия были бы чем-то не сущим, отличным от сущего, а это невозможно. Этот топ Аристотель рассматривает в «Топике» VI 6, 144a 28 – b 11. В работе «Философский язык Аристотеля» Е.В. Орлов поясняет эту ситуацию на следующем примере. Пусть человек есть животное двуногое. Вид, подлежащий определению, — «человек», род — «животное», видовое отличие — «двуногое». Согласно Аристотелю, правильными будут следующие высказывания:

1) человек есть животное;
2) человек есть двуногое;
3) человек есть животное двуногое;
4) животное двуногое есть человек.

Неправильные высказывания:

1) двуногое есть человек (потому что виды рода не высказываются о своем видовом отличии);
2) двуногое есть животное (род без видов не высказывается о видовом отличии).

Если бы «сущее» и «единое» были родами, например, для «человека», то высказывания «двуногое — сущее, двуногое — единое» были бы неправильными, потому что род высказывался бы о видовом отличии. Е.В. Орлов так подытоживает эти рассуждения: «Если эти высказывания неверны, то верными должны были бы быть следующие: двуногое — не-сущее, двуногое — не-единое, что также для Аристотеля неприемлемо»[14]. Потому что не-сущее для Аристотеля в этом случае означает полное отсутствие существования.

Второй аргумент против сущего как рода состоит в том, что если бы сущее было родом, то виды сущего имели бы общее определение, то есть были бы синонимами, поскольку все виды выступают как синонимы по отношению к роду. Но этого не может быть, ведь одно дело быть чем-то, например, человеком или быком, в другое дело быть белым цветом или числом.

[14] Орлов (2011) 195-196.

Различные смыслы, или категории, сущего

То, что о сущем говорится в нескольких смыслах (πολλαχῶς), Аристотель повторяет неоднократно. Он перечисляет при этом ряд понятий, каждое из которых носит имя «сущее». Эти различные значения сущего: сущность, состояние сущности, путь к сущности и др. — не могут быть сведены к одному.

…οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὄν φαμεν.

О сущем говорится в нескольких смыслах… одни называются сущими потому, что они сущности, другие — потому, что они состояния сущности, третьи — потому, что они путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно *есть* не-сущее.

(*Metaph.* 1003b 6-10).

Сущее и единое оказываются состояниями сущности[15]. Если сущее как таковое и обладает каким-то единством, то это единство по отношению к чему-то одному, а именно к сущности, так называемое единство по аналогии. Разделение двух смыслов сущего — сущего самого по себе и сущего как относящегося к чему-либо, имело место в Академии. Именно из Академических дискуссий это разделение заимствует Аристотель. Важно отметить, что в отношении сущего речь идет не об одноименности. Аристотель определяет одноименность так: «когда имя одно, а определение сущности разное» (*Cat.* 1a 1-2). И приводит в качестве примера человека и его изображение. И человека, и его портрет мы назовем одинаково, но быть человеком из плоти и кости и быть изображением человека, то есть быть краской и холстом, свершено разные определения. Таким образом, одноименность предполагает, что вещи, названные одним именем, не имеют ничего общего, помимо этого имени. В отношении сущего — это не верно, поскольку все сущее имеет отношение к сущности[16]. В «Категориях» Аристотель предлагает известный список из 10 категорий, первой из которых является сущность. Важно отметить, что категории не просто грамматические роды, это именно роды сущего. Сущность первая среди категорий

[15] Состояние по определению из «Топики» это то, в определении чего входит то, чему оно присуще. Также о метакатегориях единое и сущее как о состояниях см: Орлов (2011), 192-194.

[16] По аналогии с точкой фокуса Майкл Ферджон предложил понятие фокусного значения (focal meaning). То есть сущность как бы собирает вокруг себя все прочие значения существования, см. Ferejohn (1980), 117-128.

потому, что сущность является сущим в первом и прямом смысле этого слова, а все прочие категории каким-то образом связаны с нею.

Итак, у Аристотеля вопрос о «сущем, поскольку оно сущее», становится вопросом о сущности[17]. Если сущее не род, то сущность может быть представлена как общий род, имеющий свои виды. В этом случае философия становится теоретической наукой, при чем философий становится столько, сколько усматривается видов сущностей[18].

…οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή — ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος ἡ δὲ φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα [ἡ δ' ἀΐδιος] — ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά· ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην φασί τινες εἶναι χωριστήν, οἱ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες, οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν τιθέντες τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικά, οἱ δὲ τὰ μαθηματικὰ μόνον τούτων.

Сущностей имеется три: одна воспринимаемая чувствами, к которой принадлежат одни — вечные сущности, другие — преходящие, признаваемые всеми (например, растения и животные), для таких сущностей нужно указать их элементы — либо один, либо несколько. Другая сущность — неподвижная, о ней некоторые говорят, что она существует отдельно[19], причем одни делят ее на два[20], а другие соединяют эйдосы и математические предметы в одну природу, третьи признают из них только математические предметы[21].

(*Met.* 1069a 30-35)

Чувственно воспринимаемые сущности — это планеты и звезды (вечные) и растения и животные (преходящие). Поскольку все они подвижны и подвержены изменениям, то для них нужно указать, каковы их начала, или элементы. Другие сущности неподвижны. Платон и его школа считают, что такие сущности существуют отдельно, то есть независимо от телесных вещей. Однако, среди последователей Платона не было единомыслия в вопросе о том, что собой представляют эти неподвижные сущности. Ксенократ полагал, что неподвижную сущность составляют два разных вида сущностей — идеи и числа, а Спевсипп, что идеи и числа — это одно и тоже. И наконец, есть те, кто в качестве неподвижной сущности признает только математические объекты. Чувственно воспринимаемыми сущностями занимается физика, а неподвижные изучают математика и теология.

...ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική,

Таким образом, имеются три теоретические философии: математика,

[17] Как известно, вопрос о сущности ставится и решается Аристотелем в различных трактатах, основные рассуждения приведены в «Категориях» и «Метафизике».

[18] Owens (1951), 259-287.

[19] Платон и его школа.

[20] Ксенократ.

[21] Спевсипп.

θεολογική (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι.

физика, теология (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего].

(*Met.* 1026a 18-22)

Таким образом, первой философией становится теология, поскольку ее предметом является наилучший вид сущности. В рамках данной работы я не предлагаю никакого решения вопроса о том, что же Аристотель полагал в качестве сущности, я только утверждаю, вслед за Аристотелем, что сущности — это предметы теоретических наук, или философий.

В трактате «Категории» Аристотель предлагает для описания реальности ввести десять категорий, или родов сущего. Если Аристотель говорит о категориях как родах сущего, то он, во-первых, хочет сказать, что категории не виды сущего, потому что само сущее не род. Во-вторых, каждая категория сама может рассматриваться как род, то есть иметь виды. Тогда если сущность — это род, то могут быть разные виды сущностей, которым будут соответствовать свои науки.

Толкователи «Категорий» до Плотина

Появление трактатов «О родах сущего» (Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν), скорее всего, связано с тем, что Плотин как платоник чувствовал необходимость принять участие в традиционной для первых веков полемике с перипатетиками и стоиками по вопросам категорий. Трактат «Категории» был весьма популярен в Античности. О древних толкователях «Категорий», предшественниках Плотина, нам известно благодаря «Комментарию к *Категориям*» Симпликия (VI н.э.). Он упоминает о пяти древних толкователях, рассуждавших о категориях (τοὺς παλαιοὺς τῶν κατηγοριῶν ἐξηγητὰς). Их деятельность приходилась на I век до нашей эры, среди них Андроник Родосский, его ученик Боэт из Сидона, стоик Афинодор, а также платоники Аристон и Евдор (*In Cat.* 159. 32-33). Как считают современные исследователи, из этих пяти философов только Боэт написал отдельный комментарий к «Категориям»[22], поскольку Симпликий противопоставляет его «пословную экзегезу» стилю Андроника, комментарий которого представлял собой парафраз (*In Cat* 29.28 – 30.5). Комментарий Боэта высоко ценили в древности (но несмотря на это, за исключением нескольких фрагментов, он не сохранился). Из этих свидетельств, однако, ясно, что Боэт рассматривал те аргументы, которые выдвигали против «Категории» стоики. Они критиковали «Категории», исходя из предположения, что трактат посвящен языку и лингвистическим выражениям. Стоики считали, что тот список категорий, который дает Аристотель, является неполным, поскольку в нем рассмотрены не все языковые конструкции. Боэт выступал противником тако-

[22] Деятельность Боэта может быть датирована второй половиной I в. до н.э.

го лингвистического прочтения «Категорий». Второму экзегету «Категорий» в списке Симпликия, стоическому философу Афинодору приписывают книгу (PORPH., *In Cat.* 86. 22) или книги (SIMPL. *In Cat.* 62. 25-26), озаглавленные «Против категорий Аристотеля» (Πρὸς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας). Об Афинодоре известно крайне мало, возможно это тот же человек, что и Афинодор из Тарса, который был другом и советником императора Августа. Скорее всего, он предложил ряд возражений или трудностей подобно тому, как это сделали платоники Луций и Никострат более ста лет спустя (SIMPL., *In Cat* 1. 18-20). Следующим толкователем Симпликий называет платоника Евдора Александрийского, ученика Антиоха Аскалонского. Сохранилось лишь несколько его высказываний, посвященных проблеме перипатетических категорий, однако благодаря им мы знаем, что текст «Категорий» читался в Академии. Последним в списке древних экзегетов у Симпликия упоминается Аристон Александрийский. Известно, что сначала Аристон был последователем Платона, а затем склонился к перипатетизму. Он писал о «Категориях», но нет доказательств тому, что написанное им было последовательным комментарием. Единственная пространная цитата, сохраненная Симпликием, касается трудности применения категории «отношение» к такой сущности, как космос.

В последующий период «Категории» также оставались в центре внимания философов. Возможно, что у Александра Афродисийского был отдельный комментарий к «Категориям». Во втором веке нашей эры «Категории» комментировали Аспасий, Адраст Афродисийский и Термин. Известно также о книге, посвященной «Категориям», платоников Луция и Клавдия Никострата (SIMPL., *In Cat.* 1, 18-20). Эта книга, как можно предположить, продолжила критический анализ «Категорий», начатый Евдором Александрийским. К сожалению, тексты перечисленных авторов до нас не дошли. Нам известны только более поздние комментарии — Порфирия, Дексиппа, Аммония, Симпликия, Олимпиодора, Филопона, Элия и Анонима.

Плотин «О родах сущего»

Тексты Плотина также не представляют собой комментария к «Категориям». Помимо трех трактатов о родах сущего, шестая Эннеада включает в себя следующие трактаты: «О том, что единое и тождественное бытие присутствует везде целиком» (Περὶ τοῦ τί τὸ ὂν πανταχοῦ ὅλον εἶναι ἓν καὶ ταὐτὸν), «О числах» (Περὶ ἀριθμῶν), «О том, как появилось множество идей и о благе» (Περὶ τοῦ πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ), «О воле и свободе Единого» (Περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός) и «О благе, или Едином» (Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός). Как мы видим, тематика шестой «Эннеады» достаточно разнородна, но ее общая цель одна — показать устройство «верхнего слоя» умопостигаемой реальности и поведать о природе Единого, насколько это возможно. Как считают А.Х. Армстронг и Дж. Диллон, в первых главах первого трактата «О родах сущего», которые будут подробно рассмотрены ниже, Плотин во многом опирается на критику Клавдия Никострата, платоника II н.э. Никострат критиковал аристотелевский категориальный аппарат потому, что в категориях Аристотель не делает различия между умопостигаемым и чувственно воспринимае-

мым, а также потому, что категории трудно применимы к умопостигаемому миру[23]. В последних шести главах первого трактата Плотин использует антистоические аргументы, принадлежавшие, скорее всего, Андронику Родосскому, Боэту и Александру Афродисийскому.

В трактате VI 1 Плотин хочет обратить свою критику, прежде всего, против Аристотеля и перипатетиков:

Плотин VI 1 «О родах сущего»

Πρῶτον τοίνυν τὴν διαιρουμένην εἰς δέκα τὰ ὄντα ληπτέον ἀνασκοποῦντας, πότερα δέκα γένη δεῖ νομίζειν αὐτοὺς λέγειν κοινοῦ ὀνόματος τυχόντα τοῦ ὄντος ἢ κατηγορίας δέκα. Ὅτι γὰρ οὐ συνώνυμον τὸ ὂν ἐν ἅπασι, λέγουσι καὶ ὀρθῶς λέγουσι· μᾶλλον δὲ ἐκεῖνο πρῶτον ἐρωτητέον, πότερα ὁμοίως ἔν τε τοῖς νοητοῖς ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς τὰ δέκα, ἢ ἐν μὲν τοῖς αἰσθητοῖς ἅπαντα, ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς τὰ μὲν εἶναι, τὰ δὲ μὴ εἶναι· οὐ γὰρ δὴ ἀνάπαλιν. Οὗ δὴ ἐξεταστέον, τίνα κἀκεῖ τῶν δέκα, καὶ εἰ τὰ ἐκεῖ ὄντα ὑφ' ἓν γένος ὑπακτέον τοῖς ἐνταῦθα, ἢ ὁμωνύμως ἥ τε ἐκεῖ οὐσία ἥ τε ἐνταῦθα· ἀλλ' εἰ τοῦτο, πλείω τὰ γένη. Εἰ δὲ συνωνύμως, ἄτοπον τὸ αὐτὸ σημαίνειν τὴν οὐσίαν ἐπί τε τῶν πρώτως ὄντων καὶ τῶν ὑστέρων οὐκ ὄντος γένους κοινοῦ, ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

Итак, сначала нужно разобрать [мнение тех,] кто делит сущие на десять [родов], выяснив, считают ли они, что десять родов попадают под общее имя сущего, или что это десять категорий. Потому, что эти философы говорят, — и совершенно верно говорят, — что бытие не имеет одного значения (бытие не синонимично) во всех [десяти родах]. Но скорее прежде мы должны спросить, одинаковым ли образом эти десять родов присутствуют в умопостигаемом и в чувственно воспринимаемом, или в чувственно воспринимаемом они присутствуют все десять, а в умопостигаемом одни роды есть, а других нет, наоборот же невозможно. Тут мы должны исследовать, какие из десяти родов присутствуют в умопостигаемом и попадают ли тамошние сущие в один род со здешними, или они только носят общее имя, тогда сущность здесь и сущность там только омонимы (одноименное). В этом последнем случае родов будет больше, чем десять. А если сущность здесь и там синонимичны, то это бессмысленно, потому что сущность будет значить одно и тоже и в отношении первых сущих и последующих, потому что нет общего рода у тех вещей, у которых есть последующее и предыдущее.

(VI 1 1, 15-27)

[23] Диллон (2002), 239-243.

Сущее не одинаковым образом говорится о каждой из десяти категорий, бытие не синонимично в этих десяти родах, повторяет Плотин аристотелевский тезис. Так что неверно говорить, что все десять категорий в одном и том же смысле называются сущими. Как платоник, Плотин смотрит на аристотелевскую систему категорий из иной системы координат[24]. Плотин принимает платоническое разделение реальности на два космоса: умопостигаемый и телесный, при чем первый выступает в качестве прообраза и творца второго. Аристотель же создает свою категориальную систему и систему онтологических причин, желая преодолеть платоновский дуализм вещи и идеи. Если идеи, с точки зрения Аристотеля, ничего не дают единичным вещам, то сущность как раз оказывается тем, что наделяет каждую конкретную вещь бытием и мыслимостью. Плотин не обращает внимания на эти аристотелевские установки, поэтому он критикует теорию сущности формально. Во-первых, он спрашивает, должны ли мы полагать, что десять родов, то есть десять категорий, одинаковым образом присутствуют в умопостигаемом и в чувственно воспринимаемом мире? Если нет, то должны ли мы считать, что есть отдельно категории в умопостигаемом и отдельно в телесном мире, которые никак между собой не связаны, а только омонимичны друг другу, то есть имеют общее имя и больше ничего? Во-вторых, повторяют ли умопостигаемые категории категории чувственно воспринимаемой реальности? Разумеется, нет, хотя бы потому, что в умопостигаемом не может быть категории места. Значит, делает общий вывод Плотин, категорий никак не может быть десять, их больше.

Все категории зависят от сущности, так что, прежде всего, мы должны поставить вопрос о ней. Плотин полагает, что аристотелевский подход к пониманию сущности не позволяет интерпретировать физическую реальность как порожденную высшими нематериальными началами. Может ли сущность выступать общим родом для материальной и нематериальной сущности? Плотин считает, что нет, поскольку здешняя сущность и умопостигаемая сущность не могут быть видами одного рода, потому что нет общего рода у тех вещей, которые находятся друг к другу в отношении последующего и предыдущего[25]. Плотин апеллирует в данном случае к тому, что все здешние вещи имеют своим истоком умопостигаемый прообраз. Поэтому то отношение, в котором находятся вещи и идеи, Плотин предлагает рассматривать как отношение «предыдущего и последующего». Согласно Аристотелю, члены такой последовательности не представляют собой общего рода.

Аристотель «Метафизика»

...ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα (οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυάς, οὐκ ἔσται τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν·	...у тех вещей, которые имеют нечто предшествующее и нечто последующее, сказываемое о них не может быть чем-либо помимо них самих; например, если первое из чисел —

[24] EVANGELIOU (1982).

[25] Первый аргумент против общего рода сущности.

ὁμοίως δὲ οὐδὲ σχῆμα παρὰ τὰ εἴδη τῶν σχημάτων…

двойка, то не может быть числа помимо видов чисел; и подобным же образом не будет фигуры помимо видов фигур…

(*Met*. 999a 6-10)

Нет общего рода сущности для телесной и умопостигаемой природы еще и потому, что в этом случае было бы нечто помимо как умопостигаемой, так и чувственно воспринимаемой сущности, то, что было бы отлично от них обеих и сказывалось бы о них обеих, при чем само оно не было бы ни телесным, ни бестелесным[26].

Плотин полагает, что мы должны исследовать еще один вопрос в отношении здешних сущностей, а именно, может ли быть общий род сущности у материи, формы и у того, что состоит из них обеих, ведь перипатетики говорят, что все они сущности. Действительно, Аристотель в «Метафизике» VII рассматривает на роль сущности и материю, и форму, и составное:

Аристотель «Метафизика»

Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου· διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων …

О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом… Такой субстрат в одном смысле обозначается как материя, в другом — форма и в третьем — то, что из них состоит.

(*Met*. 1028b 30 – 1029a 7)

В качестве подлежащего, могущего рассматриваться как сущность, у Аристотеля выступает либо материя, либо форма, либо составное. Может ли материя быть таким подлежащим? Не может, считает Аристотель. Он отвергает материю потому, что она не познаваема и не представляет собой определенное нечто. Составное не может быть сущностью, потому что оно позже, чем материя и форма. Поэтому в итоге Аристотель приходит тому, что в наибольшей степени сущностью является форма. Плотин вновь игнорирует все аристотелевские задачи и спрашивает, в каком смысле можно говорить о роде сущности, если материя, форма и составное ее виды? Как

[26] Второй аргумент против общего рода сущности. По мнению Армстронга, этот аргумент носит характер полемики не только с перипатетиками, но и со стоиками. Он направлен против их первой категории — нечто, которая включает в себя обе реальности — телесную и бестелесную.

собрать все сущности в одну категорию, где будут вместе и умопостигаемая сущность, и материя, и то, что состоит из материи и формы? Плотин предлагает такую аналогию. Он говорит, что в этом случае о роде можно говорить в таком же смысле, в каком говорят о роде Геракла.

Плотин VI 1 «О родах сущего»

Οἷον εἴ τις τὸ τῶν Ἡρακλειδῶν γένος ἕν τι λέγοι, οὐχ ὡς κοινὸν κατὰ πάντων, ἀλλ' ὡς ἀφ' ἑνός· πρώτως γὰρ ἡ οὐσία ἐκείνη, δευτέρως δὲ καὶ ἧττον τὰ ἄλλα.	Как если бы род Гераклидов кто-то назвал чем-то одним, не потому что каждый член имеет нечто общее, а потому что они произошли от одного: первой будет тамошняя сущность, а другие — вторыми и далее. (VI 1 3, 3-6)

Тогда такой род может включать в себя последующее и предыдущее, ведь все сущности произошли от умопостигаемой сущности, даже материя. Эта аналогия также отсылает нас к тексту «Метафизики», где Аристотель в качестве одного из значений рода называет род живых существ.

Аристотель «Метафизика»

τὸ μὲν οὖν γένος τοσαυταχῶς λέγεται, τὸ μὲν κατὰ γένεσιν συνεχῆ τοῦ αὐτοῦ εἴδους, τὸ δὲ κατὰ τὸ πρῶτον κινῆσαν ὁμοειδές, τὸ δ' ὡς ὕλη· οὗ γὰρ ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ποιότης ἐστί, τοῦτ' ἔστι τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ὕλην.	Итак, «род» говорится в стольких смыслах: в смысле непрерывного рождения [существ] одного и того же вида; в смысле первого движущего того же вида, [что и порожденное им], далее, в смысле материи, то, к чему относится видовое отличие и качество, то есть подлежащего, которое мы называем материей. (*Met*. 1024b 9-11)

Плотин использует это значение рода, чтобы показать непрерывность порождения первыми сущими телесного мира. Всё истинно сущее происходит из Единого, при чем так, что следствия не отделены от своей причины, а причина не умаляется и не растворяется в своих следствиях: «Поэтому это словно великая жизнь, растянувшаяся в длину: каждый из отрезков отличается от последующего, но благодаря ему (*Единому — Н. В.*) всё — сплошно; и одно отличается от другого в смысле превосходства, но при этом первое не гибнет во втором»[27]. Этот же принцип непрерывности имеет место и в чувственном мире. В трактате IV 8 «О нисхождении душ в тела» в 5 главе Плотин говорит, что всё происходит из божественного на-

[27]V 2 2, 26-30: Ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον, пер. Ю.А. Шичалина.

чала, пусть и через много промежуточных ступеней, и что «сущие даже самого низшего уровня все же возводятся к Тому»[28].

Итак, мы видим, во-первых, что Плотин в своем учении о родах сущего, то есть о категориях, обращается к величайшим родам «Софиста» как наилучшему способу описания умопостигаемой реальности. Платоновские категории — бытие, движение, покой, тождественное и иное — позволяют Плотину показать, каким образом различные душевные способности, или логосы, оборачиваются единой сущностью души. Обнаружив принцип собственного единства, душа, с одной стороны, сможет понять более высокий принцип единства, заключенный в идеях, а с другой стороны, увидеть, почему идеи также представляют собой единое-многое, а не чистое единство, и благодаря этому прозреть подлинное, уже несводимое ни к чему иному единство Первоначала. Таким образом, путем рассуждений душа восходит от дольнего мира к горнему. Во-вторых, стало ясно, каким образом Плотин критикует Аристотеля с точки зрения платонического разделения реальности, а именно то, что категорий не может быть десять, как утверждают перипатетики. Потому что категории телесного и умопостигаемого миров имеют только общее имя, но они не виды одного рода, значит, категорий больше десяти. И, в-третьих, особое внимание Плотин уделяет критике категории сущности, ведь именно сущность собирает вокруг себя все остальные значения существования. Плотин предлагает двоякое рассуждение. С одной стороны, сущность не может быть представлена как род, в качестве видов которого выступали бы идеи и единичные вещи, поскольку не может быть общего рода у образа и прообраза. С другой стороны, сущность может быть представлена как род, который включает в себя материю, форму и составное, если род мы будем понимать в том же смысле, в котором мы говорим, например, о роде Гераклидов. Это последнее рассуждение показывает непрерывность перехода от умопостигаемой душевной реальности к телесному миру и может быть включено в более широкий контекст, поскольку представляет собой описание заключительного этапа перехода от Единого к Уму, от Ума к Душе и миру.

БИБЛИОГРАФИЯ

Оригинальные тексты классических авторов см. в электронной базе данных: Tesaurus Lingua Graeca (TLG), 2010.

Переводы оригинальных текстов

Арист., *Мет.* — Аристотель, *Метафизика*, пер. А.В. Кубицкого, в: Аристотель, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 1 (М., 1976).

Арист., *Кат.* — Аристотель, *Категории*, пер. А.В. Кубицкого, в: Аристотель, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 2 (М., 1978).

Гуссерль (2005) — Гуссерль, Э., *Философия как строгая наука*, пер. В.И. Молчанова, в: Эдмунд Гуссерль, *Избранные работы* (М., 2005).

[28] Пер. М.А. Солоповой.

ПЛАТ., *Софист* — ПЛАТОН, *Софист*, пер. С.А. АНАНЬИНА, в: ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 2 (М., 1993).

ПЛОТИН — ПЛОТИН, *Трактаты 1–11*, пер. Ю.А. ШИЧАЛИНА (М., 2007).

Исследования

CORNFORD (1935) — CORNFORD, F., *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist* (L., 1935).

EVANGELIOU (1982) — EVANGELIOU, C., "The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories", in *The Structure of Being*, ed. by R.B. HARRIS (Albany – N.Y., 1982).

FEREJOHN (1980) — FEREJOHN, M., "Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science", *Phronesis* 25 (1980).

GERSON (1994) — GERSON, Lloyd, P., *Plotinus* (L. – N.Y.: Routledge, 1994).

OWENS (1951) — OWENS, J., *Doctrine of being in the Aristotelian 'Metaphysics'* (Toronto: University press, 1951).

ДИЛЛОН (пер. АФОНАСИН, 2002) — ДИЛЛОН, Дж., *Средние платоники*, пер. Е.А. АФОНАСИНА (СПб.: Алетейя, 2002).

ОРЛОВ (2006) — ОРЛОВ Е.В., «Аристотель об основаниях классификации», *Философия науки* 2/29 (2006).

ОРЛОВ (2011) — ОРЛОВ Е.В., *Философский язык Аристотеля* (Новосибирск, 2011).

***ВОЛКОВА Надежда Павловна* —** кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии РАН; go2nadya@gmail.com

Nadezhda VOLKOVA

PLOTINUS ON GENERA OF BEING

Through the analysis of the first three treatises from the sixth Ennead, Plotinus' doctrine of the genera of being, that is, categories, is examined. Special attention is paid to the criticism of the Aristotle's category of substance. It is demonstrated that not only Porphyry, but Plotinus as well identified categories with the genera of being, relying on Platonic tradition of such identification originated in Plato's "Sophist". Following Plotinus' belief of the possibility to think by using a certain set of categories, the analysis begins from Plato's categories proposed in the Sophist and their interpretation by Plotinus. The next section of the article discusses Aristotle's view on the subject of the first philosophy as a proper science and his system of categories. This discussion passes to the examination of Plotinus' criticism of the categories. And, finally, in the last part of the article, Plotinus' criticism of substance as a kind of being, which includes matter, form and the compound, is under consideration.

Keywords: Plotinus, Plato, Aristotle, categories, being, substance, matter, form, compound, kind, species.

VOLKOVA, Nadezhda, Ph.D. (in Philosophy), Research Fellow, RAS Institute of Philosophy; go2nadya@gmail.com

REFERENCES

Original'nye teksty klassicheskikh avtorov sm. v elektronnoi baze dannykh: Tesaurus Lingua Graeca (TLG), 2010.

Perevody original'nykh tekstov

ARIST., *Met*. — ARISTOTEL", *Metafizika*, per. A.V. KUBITSKOGO, v: ARISTOTEL", *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*, t. 1 (M., 1976).

ARIST., *Kat*. — ARISTOTEL", *Kategorii*, per. A.V. KUBITSKOGO, v: ARISTOTEL", *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*, t. 2 (M., 1978).

GUSSERL" (2005) — GUSSERL", E., *Filosofiya kak strogaya nauka*, per. V.I. MOLCHANOVA, v: EDMUND GUSSERL", *Izbrannye raboty* (M., 2005).

PLAT., *Sofist* — PLATON, *Sofist*, per. S.A. ANAN"INA, v: PLATON, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*, t. 2 (M., 1993).

PLOTIN — PLOTIN, *Traktaty* 1–11, per. Yu.A. SHICHALINA (M., 2007).

Issledovaniya

CORNFORD (1935) — CORNFORD, F., *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist* (L., 1935).

EVANGELIOU (1982) — EVANGELIOU, C., "The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories", in *The Structure of Being*, ed. by R.B. HARRIS (Albany – N.Y., 1982).

FEREJOHN (1980) — FEREJOHN, M., "Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science", *Phronesis* 25 (1980).

GERSON (1994) — GERSON, Lloyd, P., *Plotinus* (L. – N.Y.: Routledge, 1994).

OWENS (1951) — OWENS, J., *Doctrine of being in the Aristotelian 'Metaphysics'* (Toronto: University press, 1951).

DILLON (per. AFONASIN, 2002) — DILLON, Dzh., *Srednie platoniki*, per. E.A. AFONASINA (SPb.: Aleteiya, 2002).

ORLOV (2006) — ORLOV E.V., «Aristotel' ob osnovaniyakh klassifikatsii», *Filosofiya nauki* 2/29 (2006).

ORLOV (2011) — ORLOV E.V., *Filosofskii yazyk Aristotelya* (Novosibirsk, 2011).

П.П. Гайденко

ДВИЖЕНИЕ И МАТЕРИЯ В ФИЗИКЕ АРИСТОТЕЛЯ И МЕХАНИКЕ ГАЛИЛЕЯ

В статье рассматриваются два центральных понятия натурфилософии — движения и материи. Показана та эволюция, которую они претерпевают на протяжении двух тысячелетий, начиная с Аристотеля и заканчивая Кантом. Особое внимание уделено проблеме причины движения, отказ от которой послужил поворотной точкой при переходе от античного к современному естествознанию.

Ключевые слова: Аристотель, Филопон, Галилей, Коперник, Кант, натурфилософия, движение, материя, импетус.

Отнюдь не случайным является тот факт, что созданная Аристотелем наука о природе — физика — просуществовала, не без некоторых, впрочем, изменений и уточнений, на протяжении почти двух тысячелетий, с IV века до н.э. по XVI век. Дело в том, что именно Аристотелю впервые удалось создать стройную систему понятий для определения того, что такое движение, а тем самым — первую последовательно продуманную и теоретически обоснованную науку физику. «Так как природа, — пишет Аристотель, — есть начало движения и изменения, а предметом нашего исследования является природа, то нельзя оставлять невыясненным, что такое движение: ведь незнание движения влечет за собой незнание природы»[1].

Определив физику как науку о природе, а природу — как начало движения, Аристотель, в сущности, положил начало тому, что мы по сей день называем естествознанием. И характерно, что спустя более чем две тысячи лет приведенные слова греческого мыслителя почти буквально воспроизвел Кант. «Естествознание, — говорит он, — вообще бывает либо чистым, либо прикладным *учением о движении*»[2].

Согласно Аристотелю, вопрос о том, что такое движение, как возможно определить его в понятиях, представляет большие трудности. Не случайно Платон и его школа не смогли сделать движение объектом научного познания; как справедливо указывает Аристотель, платоновское оп-

[1] Пер. В.П. Карпова, цит. по: Арист., *Физ*. III, 1, 10-15.

[2] См.: Кант, *Метафизические начала естествознания*, Предисл. (с. 66).

ределение подвижного и изменчивого является чисто отрицательным: изменчивое — это то, что противоположно миру вечно-сущего и самотождественного, миру идей, а стало быть, есть не-сущее. Аристотель следующим образом характеризует ту проблемную ситуацию, которую он застал в школе Платона:

> Они (платоники. — *П. Г.*) говорят, что движение есть разнородное, неравное и не-сущее; однако ничему из этого нет необходимости двигаться... Причина, почему они помещают движение в такой разряд, заключается в том, что движение кажется чем-то неопределенным... А почему движение кажется неопределенным, это зависит от того, что его нельзя просто поместить ни в число потенций предметов, ни в число энергий: ведь ни потенциальное количество, ни актуальное не двигаются в силу необходимости; с другой стороны, движение кажется известной энергией, только незавершенной[3].

Как же определяет движение Аристотель?

> Движение, — пишет он, — есть энтелехия существующего в потенции, поскольку оно таково; например, энтелехия могущего качественно изменяться, поскольку оно способно к такому изменению, есть качественное изменение; энтелехия способного к росту и убыли (общего имени для обоих нет) есть рост и убыль, способного возникать и уничтожаться — возникновение и уничтожение, способного перемещаться — перемещение[4].

Как видим, Аристотель перечисляет все виды движения, указывая, что общим для всех них определением будет *актуализация потенциального*, или *осуществление возможного*.

Содержание Аристотелева определения движения как энтелехии существующего в потенции не лежит на поверхности, оно не вполне явно и требует расшифровки. В эпоху научной революции это определение неоднократно служило мишенью для критики и насмешек. Так, например, у Декарта читаем:

> Философы сами признают, что природа их движения очень мало известна. Чтобы хоть как-то сделать ее понятной, они не нашли ничего лучшего для этого объяснения, как придумать следующее выражение: motus est actus entis in potentia prout in potentia est. Эти слова для меня до такой степени темны, что я вынужден оставить их здесь без перевода, потому что я не сумел бы их объяснить (и действительно, будучи переведены, эти слова — «движение есть действие существа в возможности и постольку, поскольку оно в возможности» — не становятся более ясными)[5].

---

[3] Арист., *Физ*. III, 2 (201b 20-32).
[4] Арист., *Физ*. III, 1 (201a 11-16).
[5] Декарт, *Трактат о свете* 7 (с. 198).

В действительности Аристотелевское определение движения — это не набор пустых слов, в нем содержится глубокий смысл; но для раскрытия последнего необходимо принять во внимание всю систему перипатетической физики, которую как раз и отвергает Декарт. Говоря о движении как об *актуализации возможного*, Аристотель имеет в виду, что движение есть всегда *переход* — от одного состояния к другому. Переход, а не само состояние, что очень важно для системы физики. В этом определении, далее, подразумевается, что ни чисто потенциальное, ни чисто актуальное сущее не подвержено движению: таким образом, движение есть характерная черта того, что не есть ни первая материя, ни Бог, наконец, главное: движение, согласно этой формуле, есть целенаправленный, целесообразный процесс — недаром же корнем слова энтелехия является *телос* — *цель*. Движение, всегда совершается по направлению к цели, цели вполне объективной, каковой для всякого сущего является его актуальное состояние, то есть, попросту говоря, осуществление того, к чему оно предназначено по своей природе. Что значит предназначенность по природе? Это тем более важно понять, что как раз предназначенность есть у Аристотеля как бы тот двигатель, который определяет характер и направление движения и изменения всякого тела. Так вот, движение и изменение всякого сущего может быть объяснено только исходя из *целостности космического порядка*, из целесообразного устройства мироздания, его иерархической структуры.

Всякое сущее стремится к осуществлению своего телоса именно потому, что оно включено в такой миропорядок, который управляем высшей целью, составляющей его *конечную причину* и определяющей характер всех *движущих причин*. Иерархическая структура, определяющая порядок космоса, в качестве своей вершины имеет вечный неподвижный двигатель, который есть чистая актуальность, а потому в нем нет ничего потенциального, никакой материи; вечный двигатель — это ум, мыслящее себя мышление. Именно он есть та высшая цель, к которой — каждое по-своему — устремлено все сущее. По словам Аристотеля, вечный двигатель движет так, как «предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами] не находясь в движении»[6]. Чистая деятельность, вечный двигатель мыслится Аристотелем как высшая форма жизни: «И жизнь, без сомнения, присуща ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность: и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вещая жизнь. Мы утверждаем поэтому, что Бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его»[7].

Что представляет собой этот целесообразно организованный миропорядок, т.е. космос? Прежде всего, он *конечен*; в центре его расположена неподвижная Земля, вокруг которой вращается Небо со всеми его светилами. К Земле стремятся все тяжелые тела, а к Небу, напротив, более легкие по своей природе стихии. Существует пять элементов, из которых состоят все материальные сущности — земля, вода, воздух, огонь и эфир. Четыре

---

[6] Арист., *Метаф*. XII, 7 (1072a), с. 210.
[7] Арист., *Метаф*. XII, 7 (1073a), с. 211.

первых — это стихии подлунного мира, последний — эфир — элемент надлунного мира, он тоньше и подвижнее подлунных стихий и потому служит материей небесных тел. Таким образом, конечность космоса, наличие в нем абсолютной системы мест — абсолютного верха и абсолютного низа, периферии и центра, а также разделение мира на подлунный и надлунный — вот те метафизические предпосылки, на которых покоится физика Аристотеля. Естественная система мест для каждого из элементов, составляющих подлунную и надлунную область, как раз и определяет то, что мы выше назвали их предназначенностью по природе: тяжелые тела и тела легкие движимы стремлением занять свое естественное место, в котором они обретают покой, осуществляя тем самым свое природное назначение, обретая высшее из возможных для них состояний. Что касается небесных тел, то для них высшим состоянием является вечное круговое движение, определяемое тем центром, вокруг которого, стремясь уподобиться его неподвижности, они совершают свое равномерное движение. В силу конечности космоса только круговое движение может быть непрерывным и продолжаться бесконечно: бесконечная прямая линия в конечном космосе невозможна. Аристотель пишет:

> Именно круговое движение является единым и непрерывным, а не движение по прямой, так как по прямой определены и начало, и конец, и середина... так что есть место, откуда может начаться движение и где окончиться... В круговом же движении ничто не определено: почему та или иная точка будет границей на круговой линии? Ведь в каждой точке одинаково и начало, и середина, и конец... Поэтому шар движется и в известном отношении покоится, так как он всегда занимает то же место. Причиной служит то, что все это вытекает из свойства центра: он является и началом, и серединой, и концом всей величины, так что вследствие его расположения вне окружности негде движущемуся телу успокоиться, как вполне прошедшему; оно все время движется вокруг середины, а не к определенному концу. А вследствие этого целое всегда пребывает в известного рода покое и в то же время непрерывно движется[8].

Стремление всякого сущего к своему естественному месту тождественно стремлению космического целого к своему сохранению и совершенству. Однако в подлунном мире невозможно достижение полного совершенства, здесь происходят так называемые *насильственные движения*, когда тела внешней движущей силой удаляются из своих естественных мест. Различение естественного и насильственного движений — еще один принцип физики Аристотеля. Из сказанного нетрудно заключить, что в теоретической системе перипатетиков не допускаются самодвижения — всякое движение предполагает двигатель. Что касается неодушевленных тел, то в случае естественного движения они движимы своим естественным местом,

---

[8] Арист., *Физ.* VIII, 9 (265a 28 – b 8).

которое движет их как *конечная причина*[9]; в случае же насильственного движения их движет какое-либо другое тело или система тел. Но как быть с движением одушевленных существ, которые, по-видимому, движут себя сами? Ведь их следовало бы признать как раз самодвижущимися телами. Аристотель, однако, и здесь разделяет движущее и движимое.

> Мы видим... воочию существа, которые движут сами себя, например, те, которые принадлежат к роду одушевленных существ и животных... Это, однако, надо полагать таким образом, что они движут себя только одним движением и притом не в собственном смысле: ведь причина исходит не от самого животного, но в них происходят другие физические движения, которыми они движутся не сами по себе, например, рост, убыль, дыхание, которые производит каждое животное, находясь в покое и не двигаясь собственным движением. Причиной этому является окружающая среда и многое из того, что входит внутрь...[10].

Таким образом, и в случае с одушевленными телами «первое начало движения находится вовне»[11]. Движимое и движущее и здесь различны.

Аристотель различает четыре вида движения: в отношении сущности — возникновение и уничтожение; в отношении количества — рост и уменьшение; в отношении качества — качественное изменение; в отношении места — перемещение. Ни один из этих видов не может быть сведен к другому или выведен из другого. Это связано с тем, что в физике Аристотеля движение нельзя отделить от того, что движется, нельзя рассматривать как бы само по себе, абстрактно: «видов движения и изменения столько же, сколько и сущего»[12]. Однако, хотя Аристотель и не считает возможным вывести все виды движения из одного, он, тем не менее, устанавливает известную иерархию между ними, объявляя первым движением — *перемещение*. Качественные и количественные изменения уже предполагают перемещение как свое условие: так, например, пища должна *быть* перемещена к существу, которое питается ею и таким образом изменяется и качественно[13]. Перемещение, следовательно, опосредует все остальные виды движения.

> ...Если движение должно существовать всегда, то необходимо, чтобы и перемещение всегда было первым из движений, и, если одно из перемещений первое, а другое — последующее, — чтобы существовало первое перемещение[14].

---

[9] Арист., *Физ*. VIII, 4 (255b 13-16).

[10] Ibid. VIII, 6, 259b 1-12.

[11] Ibid. VIII, 6, 259b 14.

[12] Ibid. III, 1, 201a 7-8. Это обстоятельство вытекает из Аристотелева метода. Как пишет В. Виланд, всякий принцип у Аристотеля есть принцип чего-то, он никогда «не является чем-то самостоятельным...» (Wieland [1960–1961], S. 213).

[13] Арист., *Физ*. VIII, 7 (260a 32).

[14] Арист., *Физ*. VIII, 6 (258b 10-13).

Что такое *первое* перемещение, мы, собственно, уже знаем: это — движение Неба, высшего из подвижных сущих. Всякое другое движение, по Аристотелю, нуждается в первом перемещении как условии своей возможности. Иерархия движений, таким образом, определяется иерархией движущихся сущностей.

Движение небосвода является первым потому, что это движение — непрерывно. А именно с непрерывностью движения связано аристотелевское доказательство вечности космоса. В конечном счете непрерывность первого среди движений обеспечивается вечностью и неизменностью причины этого движения — первого двигателя: непрерывность кругового равномерного движения — это та высшая, самая совершенная форма существования, которая доступна сущностям телесным, наделенным материей. Правда, и материя, из которой состоит надлунная область, есть высшая среди видов материи, она ближе всего к нематериальному. Поэтому движение Неба и небесных светил ближе всего к *покою*. Не случайно Аристотель подчеркивает, что небесное тело «движется и в известном отношении покоится».

Необходимо подчеркнуть, что покой и движение — это принципиально разные реальности в физике Аристотеля, у них разный онтологический статус. Движение — это переход от потенциальности к актуальному бытию, а покой — это обретение актуального состояния; для тел, стремящихся к своему естественному месту, достижение его — это обретение желанной цели, где тело покоится до тех пор, пока другое тело своей силой не принудит его насильственно покинуть свое место. Покой в системе аристотелевской физики — это не покой смерти и не механическое окаменение и застывание, а приобщение к полноте высшего, т.е. актуального блага, доступного разным сущностям в разной мере и в разной форме — в зависимости от их природы.

Мы уже видели, что физика Аристотеля содержит ряд философских допущений, которые определяют способ рассуждения, обоснования и характер аргументации, связывают в единое целое основные положения теории. К ним принадлежит прежде всего принцип *цели*, телеологическое объяснение тех последних, основополагающих связей природы, благодаря которым она предстает как целостный, иерархически упорядоченный космос. Этот же принцип в сущности лежит и в основании методологических и онтологических категорий Аристотеля — возможности и действительности, потенциальности и актуальности, с их помощью определяется понятие движения. Чтобы полнее осмыслить как структуру физической теории Аристотеля, так и особенности античного типа рациональности, необходимо остановиться на том аспекте упомянутых категорий, который связан с Аристотелевской трактовкой двух ключевых философских понятий — *бесконечности* и *материи*. Именно эти понятия подверглись наибольшей трансформации при переходе от перипатетической физики к механике нового времени.

Возражая против платоновско-пифагорейской трактовки бесконечного как сущности, Аристотель пишет:

> Если бесконечное — сущность и не относится к какому-нибудь подлежащему, то «быть бесконечным» и «бесконечность» —

> одно и то же, следовательно, оно или неделимо, или делимо до бесконечности, а быть одному и тому же предмету многими бесконечными невозможно. Однако если оно сущность и начало, то как часть воздуха остается воздухом, так и часть бесконечного — бесконечным. Следовательно, оно неразделимо и неделимо. Однако невозможно бесконечному существовать актуально, ведь ему необходимо быть количеством... Поэтому нелепости утверждают те, которые говорят так же, как пифагорейцы: они одновременно делают бесконечное сущностью и делят его на части[15].

Если брать бесконечное как сущность, т.е. как нечто актуальное, то невозможно объяснить такой вид бесконечного, как время или величина, ибо это, по словам Аристотеля — количество. Его специфика в том, что «будучи проходимо по природе», это бесконечное «не имеет конца прохождения или предела»[16]. Это бесконечное — потенциальное, бесконечное в возможности, а не в действительности, осуществляемое, а не осуществленное, не могущее никогда быть завершенным. В этом смысле Аристотель определяет бесконечное как «не то, вне чего ничего нет, а то, вне чего всегда есть что-нибудь»[17]. Потенциально бесконечное существует как экстенсивно или интенсивно бесконечное, т.е. или в результате сложения, или в результате деления. В отличие от актуально бесконечного, потенциально бесконечное всегда имеет дело с конечным и есть не что иное, как беспредельное движение по конечному.

Здесь мы имеем дело с важнейшей философской предпосылкой физики перипатетиков: бесконечное существует потенциально, но не существует актуально. А это значит, что оно есть не нечто действительное, а только возможное; стало быть, бесконечное для Аристотеля есть материя, ибо именно материя определяется им как возможное. «Поэтому, — пишет Аристотель, — оно и непознаваемо как бесконечное, ибо материя не имеет формы»[18]. И в самом деле, имея дело с потенциальной бесконечностью, мы всегда познаем лишь конечное — бесконечность же выражается здесь в том, что это конечное — «всегда иное и иное»[19]. Материя в Аристотелевском понимании нечто вполне неопределенное, не имеющее в себе связи и лишенное всякой структуры. Началом же актуально сущего является, по Аристотелю, форма, а форма есть предел (конец, граница); актуально бесконечное, по Аристотелю, невозможно мыслить. Отсюда непосредственно вытекает положение физики Аристотеля о том, что не может существовать бесконечное, чувственно воспринимаемое тело. И не случайно космос мыслится как очень большее, но *конечное тело*.

---

[15] Ibid. III, 5 (204a 24-33).
[16] Ibid. III, 4 (204a 6-7).
[17] Ibid. III, 6 (207a 1-2).
[18] Ibid. III, 6 (207a 26-27).
[19] Ibid. III, 6 (206a 29).

Как видим, физическая теория Аристотеля, органически связанная с его метафизикой, представляет собой цельную систему положений, которая к тому же достаточно хорошо подтверждается опытом. Космос здесь предстает как конечное, гармонически упорядоченное целое, в котором для каждого тела, для всякого элемента существует естественное место, а потому пространство является неоднородным, анизотропным; в Аристотелевском космосе нет пустоты, которая, как доказывает Стагирит, недопустима уже по одному тому, что тела в ней должны были бы, не встречая никакого сопротивления, двигаться с бесконечной скоростью, что невозможно; всякое движение предполагает двигатель; скорость движущегося тела прямо пропорциональна силе двигателя и обратно пропорциональна сопротивлению среды; движение и покой имеют разный онтологический статус.

Однако эта стройная теория имеет свою ахиллесову пяту, свой слабый пункт: метательное движение. Именно движение бросаемых тел не получило в рамках перипатетической физики достаточно убедительного объяснения, а потому с этого пункта в Средние века начался пересмотр ряда ее положений. В самом деле, как объяснить причину движения брошенного с силой тела, на которое больше не воздействует двигатель, но которое, тем не менее, продолжает еще некоторое время двигаться? Согласно Аристотелю, при метательном движении передача силы осуществляется через ближайшую к телу среду: бросающий приводит в движение не только тело, но и воздух, который в состоянии некоторое время приводить в движение тело, являясь, таким образом, промежуточным двигателем.

Такое объяснение, однако, противоречит опыту, свидетельствующему о том, что воздух, скорее, оказывает сопротивление движущемуся телу. Не удивительно, что еще на заре Средних веков, в VI столетии оно было отвергнуто Иоанном Филопоном, который разделял тезис Аристотеля о стремлении тел к их естественному месту, но не был согласен с тем, что среда (воздух, вода) в состоянии быть передатчиком силы двигателя движущемуся телу. В своем «Комментарии к ‘Физике’ Аристотеля» Филопон подверг критике также и ряд других принципов не только физики, но и вообще философии Стагирита. поскольку они вступали в противоречие с христианским богословием: Филопон был христианин. Интересен тот новый способ объяснения движения брошенного тела, который предложил Филопон и который в XIII–XIV вв. был развит в так называемую *физику импетуса.*

> По-видимому, необходимо допустить, — пишет Филопон, — что бросающий агент сообщает брошенному телу некую нематериальную движущую силу и что воздух, приводимый при этом в движение, либо вообще ничего не добавляет к движению брошенного тела, либо добавляет очень мало...[20].

То, что Филопон называл «нематериальной движущей силой», позднее получило наименование «запечатленной силы» (virtus impressa, или virtus

[20] Рожанский (1988), с. 441.

motiva, impetus impressus). Средневековые ученые в Парижской и Оксфордской школах на базе Аристотелианской физики создали ее новый вариант, носивший название физики импетуса, в рамках которой работали Иоанн Буридан, Николай Орем, Альберт Саксонский, Марсилий Ингенский и др. Иоанн Буридан следующим образом описывает действие импетуса:

> ...В камне или другом брошенном теле существует нечто запечатленное, представляющее собой движущую способность (virtus motiva) данного тела. Это, очевидно, лучше, чем прибегать к утверждению, что воздух продолжает двигать брошенное тело. Представляется, что воздух скорее сопротивляется. Поэтому, я полагаю, следует сказать, что двигатель, двигая тело, запечатлевает (imprimit) в нем некоторый импетус... И чем быстрее двигатель движет мобиль, тем более сильный импетус он запечатлевает в нем. Именно посредством этого импетуса движим камень после того, как перестает двигать бросающий. Но этот импетус непрерывно ослабевает за счет сопротивления воздуха и тяжести камня, которая склоняет камень в направлении, противному тому, куда его естественно двигал бы импетус. Таким образом, движение камня непрерывно замедляется, и наконец импетус настолько уменьшается... что тяжесть камня превосходит его и движет камень вниз к его естественному месту[21].

К XV веку физика импетуса получает широкое признание, и к концу XVI века, в период формирования научных воззрений Галилея, она является господствующей в научном сообществе. Представителем физики импетуса был непосредственный предшественник Галилея Дж. Бенедетти, чье исследование «Различные математические и физические рассуждения» было издано в Турине в 1585 году. Бенедетти исследовал причину возрастания скорости падающих тел, вопрос, которым впоследствии занялся и Галилей; в своей ранней работе «О движении» последний критикует Аристотелеву динамику с точки зрения динамики импетуса, как показали А. Койре и А. Майер[22].

Некоторые историки науки полагали, что в физике импетуса в скрытом виде уже содержится закон инерции, составляющий основу классической механики. В действительности, однако, это не так, хотя теория импетуса и содержит ряд предпосылок, которые привели к открытию закона инерции — и решающую роль здесь сыграл Галилей. В самом деле, в теории импетуса сохраняются представления перипатетической физики о конечности космоса, об анизотропности пространства и соответственно делении движения на естественное и насильственное, а также положение, что все движущееся движимо чем-нибудь другим. Как показала Аннелиза Майер, физика XIV в. лишь уточнила формулу скорости, предложенную Аристотелем, сохранив сам его принцип. «У Аристотеля это была простая

---

[21] CLAGETT (1959), p. 534-535.
[22] См.: KOYRÉ (1940); MAIER (1967).

пропорциональность, в XIV в. на ее место встает довольно сложная функция, но основные правила остаются те же: при постоянной движущей силе и постоянном сопротивлении скорость оказывается постоянной. И наоборот: всякое равномерное движение (при неизменном сопротивлении) предполагает неизменную, постоянно действующую силу»[23]. Как видим, сила является причиной скорости, а не ускорения, как в классической механике. И это не может быть иначе, пока сохраняется убеждение в неравноценности покоя и движения: согласно античной и средневековой физике, движущееся тело стремится вернуться в состояние покоя. Движущая сила в каждый момент движения должна преодолевать эту тенденцию к покою точно так же, как и в первый момент, когда она выводила тело из состояния покоя.

Первоначально понятие импетуса применяли для объяснения насильственного движения. Однако постепенно с его помощью стали объяснять и свободное падение тел. Этот переход понятен: поскольку с помощью импетуса объясняли падение брошенного вверх тела, то отсюда легкий путь к изучению тела, падающего свободно. Однако в этом случае мы имеем переход от насильственного движения к естественному: свободное падение — это тот уникальный случай, где как бы сводится до минимума различие между естественным и искусственным движениями. Естественное движение объяснялось стремлением тела к своему естественному месту, и сила, вызывающая это движение, не могла быть исчерпана до конца, ибо она была внутренне присуща природе тела: она действовала как в состоянии покоя, так и в состоянии движения. Напротив, сила, вызывающая насильственное движение, действует вопреки природе тела; она исчерпывается в своем действии и не сохраняется в теле, когда оно покоится. Отсюда и название для этих разных сил: vis infatigabilis (неистощимая сила) и vis fatigabilis (сила истощимая). Согласно схоластической физике, неистощимы только те силы, которые выступают как непосредственные орудия вечного двигателя, т.е. интеллигенции, движущие небо. Все же земные силы с необходимостью истощаются. Отсюда принцип перипатетической физики: ничто насильственное не вечно.

Допущение, что импетус может сохраняться в теле в состоянии покоя, сняло бы принципиальное различие между неистощимой и истощимой силами, а тем самым сблизило бы насильственное движение с естественным. Такое допущение и сделал Галилей. В своем трактате «О движении» он рассматривает вариант движения под действием импетуса, а именно движение гладкого шара по горизонтальной гладкой плоскости, где как сила тяжести тела, так и сопротивление поверхности в расчет не принимаются, а действует только сопротивление самого тела по отношению к насильственному двигателю. В этом случае, говорит Галилей, нужна минимальная сила, чтобы сохранять тело в движении; Галилей называем ее vis miner quam queris alia vis — «сила, меньшая всякой другой силы», или, как мы сказали бы сегодня, — бесконечно-малая сила.

---

[23] MAIER (1967), S. 470-471.

Здесь Галилей близко подходит к открытию закона инерции. Обратим внимание на важный момент: движущееся тело рассматривается *изолированно от всего универсума*, на него уже не действует структура космоса («верх» и «низ»), а действует только сила, содержащаяся в самом теле. Вот эта *изолированность*, независимость тела от внешнего ему мира, *независимость от всего другого* — главнейшая предпосылка закона инерции. Здесь перед нами уже зародыш нового типа рациональности, который затем и развивается в новый организм — новоевропейскую классическую механику.

Однако в трактате «О движении» Галилей еще рассматривает эту силу как сообщенную телу внешним двигателем, почему она в конечном счете и должна иссякнуть по мере движения тела. Сделать следующий шаг в направлении к закону инерции и допустить, что тело может двигаться в раз данном ему направлении *само по себе*, не расходуя при этом никакого импетуса, а потому и не замедляя своего движения (при условии, что нет сопротивления среды), — значило выйти за рамки перипатетической физики вообще.

Сделать этот следующий шаг, а тем самым и преодолеть традиционную противоположность покоя и движения Галилею помогает его понятие бесконечно малой — в данном случае бесконечно малой степени скорости.

> Если я представлю себе тяжелое падающее тело выходящим из состояния покоя, — пишет Галилей в «Беседах и математических доказательствах», — при котором оно лишено какой-либо скорости, и приходящим в такое движение, при котором скорость его увеличивается пропорционально времени, истекшему с начала движения, то невольно приходит на мысль, не вытекает ли отсюда, что благодаря возможности делить время без конца мы, непрерывно уменьшая предшествующую скорость, придем к любой малой степени скорости или, скажем, любой большей степени медленности, с которой тело должно двигаться по выходе его из состояния бесконечной медленности, т.е. из состояния покоя[24].

Состояние покоя предстает теперь как состояние движения с бесконечно малой скоростью, оно теряет таким образом свое прежнее значение и становится — благодаря введению предельного перехода — в один ранг с движением. Тем самым подрываются принципы прежней натурфилософии и связанной с ней картины мира.

Рассуждение Галилея о прохождении телом всех степеней медленности имеет чисто математический характер. А между тем физика XVI века, какой ее нашел Галилей, еще разделяла убеждение аристотеликов в том, что математика и физика имеют дело с различными предметами: математика — с отвлеченными конструкциями и построениями, а физика — с материальными телами и их движениями. Как известно, аристотелевская физика не была наукой математической. Перед Галилеем возникает задача доказать, что между физическим движением и его математической моделью — по крайней мере в предельном случае — принципиального различия нет.

---

[24] Пер. С.Н. Долгова, цит. по: Галилей, т. 2, с. 240.

Решение этой задачи потребовало, с одной стороны, создания нового типа математики — инфинитезимального исчисления, а с другой — пересмотра античного понятия материи, в значительной мере сохранившегося и в средневековой науке. Введение в физическую науку эксперимента, результаты которого могут быть описаны математическим языком, возможно только в том случае, если истолковать материю таким образом, чтобы она могла служить базой для математической конструкции. Ведь эксперимент представляет собой *идеализованный опыт*, а точнее — *материализацию математической конструкции*. Возможна ли такая материализация? Не разрушает ли введение материи точность математического построения?

Что этот вопрос стоял достаточно остро, свидетельствует сам Галилей. В «Диалоге о двух главнейших системах мира» идет полемика между Галилеем — Сальвиати и аристотеликом Симпличио о возможности материального воплощения совершенной — т.е. идеальной — геометрической фигуры. Доказывая, что абсолютно круглый физический шар будет соприкасаться с абсолютно гладкой физической поверхностью только в одной точке, потому что на этот счет существует геометрическое доказательство, Сальвиати встречает возражение Симпличио, что это доказательство не может быть распространено на материальный шар и материальную плоскость. «...Несовершенство материи, — утверждает Симпличио, — является причиной того, что вещи, взятые конкретно, не соответствуют вещам, рассматриваемым в абстракции»[25]. На это Сальвиати ему возражает так: «...Ошибки заключаются не в абстрактном, не в конкретном, не в геометрии, не в физике, но в вычислителе, который не умеет правильно вычислять. Поэтому, если у вас есть совершенные сфера и плоскость, хотя бы и материальные, не сомневайтесь, что они соприкасаются в одной точке»[26].

Аналогичная проблема — как воплотить идеальную геометрическую конструкцию в материи — возникала у Галилея и в другом контексте: в связи с изобретением машин. Галилей отвергает как неосновательное утверждение, что «многие изобретения в машинах удаются в малом, но не применимы в большом»[27]. В основе этого распространенного в XVI в. мнения лежало все то же соображение, что механическая конструкция тем ближе к своей геометрической модели, чем меньше в ней материи. «Общераспространенное мнение, — говорит Галилей, — совершенно ложно, настолько ложно, что скорее можно было бы утверждать как истину противное, а именно что многие машины можно сделать более совершенными большего размера, нежели меньшего... Большей основательностью отличается сходное мнение людей образованных, которые причину различной успешности таких машин, не находящую себе объяснения в чистых и абстрактных положениях геометрии, видят в несовершенстве материи, подверженной многим изменениям и недостаткам. Но, думается, я могу... сказать, что одного несовершенства материи, могущего извратить все выводы чистейшей математики, недостаточно для объяснения несоответствия постро-

[25] Пер. А.И. Долгова, цит. по: Галилей, т. 1, с. 306.
[26] Пер. А.И. Долгова, цит. по: Галилей, т. 1, с. 307.
[27] Пер. С.Н. Долгова, цит. по: Галилей, т. 2, с. 117.

енных машин машинам отвлеченным и идеальным. Смею утверждать, что если мы, отвлекшись от всякого несовершенства материи и предположив таковую неизменяемой и лишенной всяких случайных недостатков, построим большую машину из того же самого материала и точно сохраним все пропорции меньшей, то в силу самого свойства материи мы получим машину, соответствующую меньшей во всех отношениях, кроме прочности и сопротивляемости внешнему воздействию... Так как я предполагаю, что материя неизменяема, т.е. постоянно остается одинаковой, то ясно, что такое вечное и необходимое свойство может вполне быть основой для чисто математических рассуждений»[28].

Как видим, создание математической физики потребовало переосмысления понятия материи. У Галилея материя предстает как всегда себе равная, неизменная, самотождественная, то есть получает свойства, которыми Аристотель наделял форму. Но еще в Античности существовала влиятельная философская школа, которая интерпретировала понятие материи совсем не так, как платоники и аристотелики. Я имею в виду школу стоиков.

Известно, что в XV–XVI вв. философия стоиков переживала как бы новое рождение, которое исследователи называют «стоическим Ренессансом». Вот что пишет в этой связи А.А. Столяров: «“Возрождение”, или второе открытие стоицизма в XV веке стало возможно благодаря грандиозной работе — собиранию, изучению, изданию (и во многих случаях переводу) рукописей Диогена Лаэрция, Плутарха, Цицерона, Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия... В конце XV – начале XVI века происходит настоящий издательский бум, сопровождающийся, впрочем, серьезным изучением текстов...»[29]. Особенно большую роль в распространении идей стоицизма сыграл Ж. Липс, занимавший кафедру истории и латинской литературы в Лувене с 1592 по 1606 год. Липс подготовил к изданию сочинения Сенеки, которые вызвали огромный интерес в обществе. Липс предпринял также попытку осмыслить стоическое учение в целом, не ограничиваясь только трактатами, посвященными проблемам этики, которые пользовались всегда наибольшим влиянием. С этой целью он обратился к Посидонию, Зенону, Хрисиппу и Клеанфу, стремясь представить в возможно более систематической форме основные принципы стоической физики.

Влияние стоической физики особенно ощутимо у натурфилософов — Помпонацци, Телезио, Бруно, Кампанеллы. Но не только у них: следы стоического влияния обнаруживаются в творчестве Кеплера — во втором издании «Космографической тайны» [1621], у Декарта, Гоббса, Спинозы и многих других мыслителей XVII века[30]. Не исключено, что и Галилей читал соответствующие сочинения о стоиках, хотя вопрос о влиянии на него стоицизма требует специального исследования.

Чем же объясняется такой интерес к физике стоиков в эпоху становления новой науки и философии? Дело в том, что физика стоиков альтер-

---

[28] Пер. С.Н. Долгова, цит. по: Галилей, т. 2, с. 117-118.
[29] Столяров (1989), с. 73.
[30] Barker; Goldstein (1984), p. 148-164.

нативна по отношению к перипатетической: она дает возможность снять различие между подлунным и надлунным мирами, столь принципиальное для Аристотеля. А потребность снять это различие диктовалась уже тем, что гелиоцентрическая система Коперника, принятая также и Галилеем, вступала в противоречие с теорией двух миров. Сам Коперник, отменив Аристотелево представление о структуре надлунного мира, тем не менее сохранил перипатетическое учение о движении в подлунной сфере. Но при этом у него возникло затруднение: каким следует считать вращательное (вокруг своей оси) и поступательное (вокруг Солнца — его, впрочем, Коперник тоже называет вращательным, поскольку оно круговое) движение Земли — естественным или насильственным? Насильственным его считать невозможно, так как насильственное движение всегда имеет начало и конец и предполагает внешнего двигателя; признать же его естественным тоже трудно: естественное круговое движение имеют только небесные тела в силу их особой — эфирной — природы. Копернику приходится утверждать, что, хотя все земные тела имеют прямолинейное, а значит, конечное движение, сама Земля движется круговым, а стало быть, бесконечным движением[31].

А между тем стоическая физика позволяла снять возникшее противоречие: она отрицала существование особого — пятого элемента, т.е. эфира, а потому допускала сближение небесных и земных явлений. Важную роль у стоиков играла так называемая пневма, тончайшая материя, родственная душе (стоики считали душу материальной), которая проникала собою все тела и элементы, тем самым сохраняя единство космоса и даже постоянство твердых тел. Пневму называли также эфиром. Вот что пишет об этом учении Диоген Лаэртский: «...Весь мир есть живое существо, одушевленное и разумное, а ведущая часть в нем — это эфир. Так пишет Антипатр Тирский в VIII книге “О мире”; Хрисипп в I книге “О провидении” и Посидоний в I книге “О богах” говоря, что ведущая часть в мире — это небо, а Клеанф — что это солнце. Впрочем, Хрисипп в той же книге говорит и несколько иначе — что это чистейшая часть эфира, называемая также первым богом и чувственно проникающая все, что в воздухе, всех животных, все растения и даже (как сдерживающая сила) — самую землю»[32].

Пантеистическое учение стоиков, в котором эфир, или небо, или «первый бог» проникает собою, связует и одушевляет все сущее, не только снимало непереходимую грань между явлениями небесными и земными, но и давало новый способ истолкования материи, поскольку этот всепроникающий элемент мыслился как нечто телесное. «Мир един, конечен и шарообразен с виду... Его окружает пустая беспредельность, которая бестелесна; а *бестелесно то, что может быть заполнено телом, но не заполнено.* Внутри же мира нет ничего пустого, но все едино в силу *единого дыхания и напряжения*, связующего небесное с земным»[33] (Курсив мой. — *П. Г.*).

---

[31] Коперник I, 8 (с. 26-29).

[32] Пер. М.Л. Гаспарова, цит. по: Диог. Лаэрт. 139 (с. 311).

[33] Пер. М.Л. Гаспарова, цит. по: Диог. Лаэрт. 140 (с. 311).

Таким образом, бестелесное у стоиков приравнивается к пустому, а эфир характеризуется как «напряжение»; эта гипотетическая вселенская среда аналогична мировой душе — источнику единства и жизни космоса. Часто для обозначения этой всеобщей души, или пневмы, стоики — особенно Сенека — употребляли термин «дыхание, воздух» (aer)[34].

В духе стоиков истолковывает материю непосредственный предшественник Галилея, тоже защищавший тезис о бесконечности вселенной, — Джордано Бруно. Если, по Аристотелю, материя есть нечто неопределенное и изменчивое и всегда стремится к форме как высшему по сравнению с ней началу, то, с точки зрения Бруно, как раз материя из своего лона порождает формы. Материя, пишет Бруно, «не стремится к тем формам, которые ежедневно меняются за ее спиной, ибо всякая упорядоченная вещь стремится к тому, от чего получает совершенство. Что может дать вещь преходящая вещи вечной? Вещь несовершенная, каковой является форма чувственных вещей, всегда находящаяся в движении, — другой, столь совершенной, что она... является божественным бытием в вещах... Скорее, подобная форма должна страстно желать материи, чтобы продолжаться, ибо отделяясь от той, она теряет бытие; материя же к этому не стремится, ибо имеет все то, что имела, прежде чем данная форма ей встретилась, и может иметь также и другие формы»[35].

Усвоение стоической физики дало толчок к изменению тех принципов, которые лежали в основе физики средневековой. Но для стоиков не существовало проблемы, больше всего волновавшей Галилея, Декарта, Ньютона, — проблемы сближения математического и физического, без которого не могла быть создана классическая механика. В Античности мы не видим поисков *математического тела*, поисков идеального эксперимента, определявших направление мысли Галилея. Поэтому мы не вправе сказать, что наука Нового времени позаимствовала у античных стоиков их физику, — нет, она создала совершенно новую физику, опираясь в частности в вопросе о природе материи — на интуиции античного стоицизма.

Сближая математический объект с физическим, преобразованным с помощью эксперимента, настаивая на необходимости иметь дело с идеализованными объектами, а не явлениями эмпирического мира, Галилей намечает основные контуры нового типа мышления, который затем реализуется в творчестве математиков и физиков XVII–XVIII вв. Этот новый тип мышления, во-первых, устраняет непереходимую грань между физикой как наукой, объясняющей причины движения, и математикой как наукой, позволяющей лишь описать это движение, т.е. сформулировать его законы. Во-вторых, он снимает принципиальное различие между математикой и физикой как науками, с одной стороны, и механикой как искусством, с другой. В-третьих, этот тип рациональности отменяет старое представление о том, что математика — это наука о неизменных сущностях, и тем

---

[34] Некоторые исследователи считают, что этот самый «воздух» был предшественником также и декартовской теории «вихрей». См.: THORNDIKE (1961), p, 382-384.

[35] См.: БРУНО, *О причине начале и едином* IV, пер. М.А. ДЫННИКА (с. 271).

самым кладет начало новому роду математики, способному описывать движение и устанавливать законы изменения. И, наконец, он приводит к убеждению, что для физика важнее установить закон, описывающий процесс изменения явлений, чем искать умопостигаемые причини последнего.

Вместе с математизацией физики и пересмотром понятия материи из науки о природе элиминируется понятие цели, составлявшее альфу и омегу аристотелевской натурфилософии. На место конечного космоса встает бесконечное однородное пространство новой вселенной, в которой человек — да и планета Земля — становится исчезающе малой величиной. Место привилегированного, «первого кругового движения занимает в этой вселенной движение прямолинейное, фундаментальное значение которого утверждает закон инерции. Это — тоже идеализированное — движение не случайно происходит в пустоте, где «нет помех для его вечного продолжения: закон инерции с необычайной выразительностью свидетельствует о том, что в новой картине мира, по крайней мере теоретически, между телами нет не только никакой иерархии, но нет и прежней гармонической связи. Всякое тело, двигаясь в пустоте, предоставлено самому себе, и в его движении нет ни конца, ни цели, если не считать целью *стремление к самосохранению*: ведь, согласно закону инерции, тело стремится удержаться в своем состоянии — покоя или равномерного прямолинейного движения.

Начиная с Галилея и кончая Кантом, в конце XVIII века подытожившим теоретическое развитие естествознания Нового времени, метафизика природы превращается в *метафизику материи*.

Насколько принципиальным был для экспериментально-математического естествознания вопрос о возможности материализовать идеальную, т.е. математическую, конструкцию, *можно* судить по тому, что у создателей новой физики, продолжающих двигаться по пути, намеченному Галилеем, проблема материи оказывается в центре внимания. У Декарта материя отождествляется с пространством и характеризуется как протяженная субстанция, т.е. нечто неизменное и равное себе, благодаря чему становится возможным и эксперимент как воплощение в материале математической модели, и применение математики в науках о природе. Ньютон, хотя и вводит в качестве одного из главных свойств материи силу, которой наделены все тела без исключения, как на Земле, так и в космосе, тем не менее, не может обойтись без понятия пространства, причем пространства *абсолютного* — неизменного и неподвижного.

> *Абсолютное пространство*, — пишет Ньютон в “Началах”, — по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда одинаковым и неподвижным. *Относительное* есть его мера или какая-либо ограниченная подвижная часть, которая определяется нашими чувствами по положению его относительно некоторых тел и которое в обыденной жизни принимается за пространство неподвижное...[36].

---

[36] См.: Ньютон, *Математические начала...* пер. А.Н. Крылова (с. 30).

Абсолютное пространство необходимо Ньютону для определения понятия силы. Сила в физике Ньютона есть причина реального движения (отличного от движения относительного), которое и есть движение в абсолютном пространстве. Как подчеркивает М. Джеммер, «для Ньютона сила не есть опустошенное понятие современной физики. Она означает не математическую абстракцию, а некоторую абсолютно данную действительность, реальное физическое бытие»[37].

Интересно было бы исследовать связь ньютоновского понятия абсолютного пространства с более ранним его понятием эфира, которое, видимо, тоже восходит своими корнями к стоической «пневме», всепроникающем «напряжении», без которого стоики считали невозможным объяснение природных процессов. Ньютон, как известно, еще до создания «Начал» и до введения понятия всемирного тяготения придерживался гипотезы всемирного эфира как той среды, через которую передаются различные силы — как в живой, так и в неживой природе. Как показал С.И. Вавилов в превосходной статье, посвященной эволюции воззрений Ньютона на природу эфира и света, гипотеза эфира появляется у Ньютона в 1672 г. С ее помощью он объясняет не только гравитационное притяжение Земли, но и химические процессы, и световые явления, и явления электростатические, а также теплоту, звук и ряд отправлений живого организма[38]. Как эфир, так позднее и абсолютное пространство выполняют у Ньютона не только роль некоторого неизменного и равного себе «поля» (скажем условно) всех движений и изменений, не только служат условием возможности математического эксперимента, как материя у Галилея и пространство у Декарта, но и роль динамического начала — силы, которой мы в такой форме не видим ни у Галилея, ни у картезианцев.

Каким образом совмещаются эти две разные функции в понятии ньютоновского эфира, а позднее — в понятии абсолютного пространства? И возможно ли вообще такое совмещение? Не имеем ли мы тут дело с двумя практически не связанными между собой задачами: с одной стороны, ввести ради возможности точного — математически точного — эксперимента понятие материи как неизменного и самотождественного начала, а с другой, — понятие эфира, представляющего собой среду «напряжения сил», порождающих все виды движений и взаимодействий тел?

Ответить на этот вопрос нам поможет — совершенно неожиданно — не физик, но философ, пытавшийся подытожить результаты развития естествознания в конце XVIII века — Иммануил Кант. Кант обсуждает чисто галилеевскую проблему идеализации как предпосылки превращения естествознания в математическую науку в своей работе «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике». Все эксперименты, начиная с простейших, требуют определенных технических средств, или, как говорит Кант, машин. Так, при измерении веса — в этом древнейшем из экспериментов — прибегают к машине,

---

[37] JAMMER (1960), S. 105.
[38] ВАВИЛОВ (1943), с. 35.

которая называется рычагом. Этот эксперимент основан на допущении, что равноплечее коромысло весов, опирающееся на неподвижную точку, устанавливается горизонтально, если вес двух тел, прикрепленных к его плечам, одинаков. Для нас это утверждение настолько привычно и очевидно, что мы не задаемся вопросом, *при каком условии* оно будет верным. А Кант ставит этот вопрос и отвечает на него: утверждение о равновесии тел будет верным только при условии, что рычаг мыслится как *абсолютно твердое тело*. В сущности, речь идет не просто о физическом, а о «математическом» теле, ибо в физическом мире *абсолютно твердых тел* не существует. Аналогичное рассуждение справедливо и при любом другом эксперименте: так, наклонная плоскость, по которой скатывал шары Галилей, предполагалась *абсолютно гладкой*, шары, в свою очередь, *абсолютно круглыми* и *абсолютно упругими* и т.д.

> Субъективная весомость материи, т.е. определенность ее количества экспериментом взвешивания, — пишет Кант, — предполагает твердость (сопротивление взаимно соприкасающейся материи тела при сдвигании) прямолинейного тела, названного рычагом... При этом сам рычаг мыслится без веса, просто по его принятой совершенной твердости. Но как возможна такая твердость?[39].

Отвечая на этот вопрос, Кант обращается не к структуре познающего субъекта, как он это делает в «Критике чистого разума», а к характеру познаваемого природного объекта, как в «Метафизических началах естествознания», представляющих собой натурфилософское исследование. Ответ Канта исключительно интересен. «В рычаге как машине еще до внешних движущих сил взвешивания следует мыслить внутреннюю движущую силу, а именно силу, благодаря которой возможен сам рычаг как таковой, т.е. *материя рычага*, которая, стремясь по прямой линии к точке опоры, сопротивляется сгибанию и перелому, чтобы сохранить твердость рычага. Эту движущую силу нельзя усмотреть в самой материи машины, иначе твердость, от которой зависит механическая возможность весов, была бы использована в качестве основания для объяснения взвешивания и получился бы порочный круг. Следовательно, должна существовать *невесомая материя, посредством которой и посредством движения которой возникает твердость самого коромысла весов*»[40].

Как видим, Кант постулирует особую материю, которая, в отличие от данного нам в восприятии конкретного вещества, не может быть предметом чувственности, а потому не имеет никаких эмпирически фиксируемых свойств. В отличие от обычного вещества, она невесома, несжимаема, не расширяема, а главное — является *всепроникающей* и обладает определенной силой.

---

[39] См. Кант, *Об основанных на априорных принципах переходе метафизических начал естествознания к физике* II, 2. (с. 626).

[40] См. Кант, *Об основанных на априорных принципах переходе метафизических начал естествознания к физике* II, 2. (с. 626).

> Для этой материи всякое тело (рассматриваемое как машина), всякий рычаг должны быть проницаемы... Материя, *порождающая твердость*, должна быть невесомой. Но так как она должна быть также внутренне проникающей, ибо она чисто динамична, то ее должно мыслить несжимаемой и *распространенной во всем мировом пространстве* как существующий сам по себе континуум, идею которого уже, впрочем, придумали под названием эфира не на основе опыта, а a priori (ведь никакое чувство не может узнать механизм самих чувств как предмет этих чувств)[41].

В этой невесомой, несжимаемой и всепроникающей материи, которая не дана эмпирически, а мыслится априорно, мы узнаем ньютонов эфир — Кант предпочитает называть эту особую реальность теплородом, как это делали многие ученые XVIII века. Мы видим, что эта материя выполняет действительно две функции: она гарантирует механическим машинам, экспериментальным установкам в широком смысле слова их идеальность (в случае рычага — это идеальная, абсолютная твердость), с одной стороны, и она же обеспечивает «силовое напряжение» во вселенной, выполняя роль динамического фактора, с другой. Для нас здесь важно первое определение этой «идеальной материи» — ее самотождественность: последняя необходима для того, чтобы было возможно математическое естествознание, каким его стремился создать Галилей. Для чего рычагу нужна абсолютная твердость? Для того, чтобы его плечи были *прямой линией*, т.е. не просто чувственным, а *математическим телом.*

В кантовском теплороде мы узнаем родовые черты эфира, или мировой пневмы стоиков: та же неизменность, та же всепроницаемость, то же положение между грубой чувственной материей и сверхчувствующей душой, — впрочем, в учении стоиков душа признается материальной, только материя ее тоньше и подвижнее всякой другой. Кант, как видим, размышляет в том же ключе, в каком размышлял и Ньютон, но акцент ставит на вопросе о возможности приложения математики к физическому миру, — на том самом вопросе, который так волновал Галилея.

> Чтобы стало возможным приложение математики к учению о телах, лишь благодаря ей способному стать наукой о природе, должны быть предпосланы принципы конструирования понятий, относящиеся к *возможности материи вообще*; иначе говоря, в основу должно быть положено исчерпывающее расчленение понятия о материи вообще[42].

Метафизика природы, как ее полагает Кант — это метафизика материи. Природа на протяжении XVIII–XX вв., как ее рассматривает экспериментально-математическое естествознание и ориентированная на него философия, по преимуществу философия материалистическая — предстает именно как *материя*. Нередко эта материя утрачивает даже те свои «иде-

---

[41] Там же (с. 626-627).

[42] См. Кант, *Метафизические начала естествознания*, Предисл. (с. 61).

альные» свойства, какими ее наделяли сторонники понятая эфира, в частности, Ньютон и Кант, — и выступает как механический конгломерат атомов или как производное от пространственных структур, как это имело место у картезианцев. И отношение к таким образом понятой природе не случайно оказывается инструментально-техническим: она становится для человека объектом овладения, манипулирования, а также кладовой сырья. Экологический кризис, порожденный техногенной цивилизацией, превратившей природу просто в материю, не может быть преодолен, пока мы не найдем возможности изжить ту парадигму мышления, которая родилась в XVII–XVIII веках.

БИБЛИОГРАФИЯ

Переводы оригинальных текстов:

АРИСТ., *Физ*. — АРИСТОТЕЛЬ, *Физика*, пер. В.П. КАРПОВА (М.,1936).

АРИСТ., *Метаф*. — АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика*, пер. и примеч. А.В. КУБИЦКОГО (М.,1934). — https://tvereparhia.ru/biblioteka-2/a/1522-aristotel/29424-aristotel-metafizika-1934 (май, 2018).

БРУНО — БРУНО, ДЖ., *Диалоги*, пер. с ит., вступит. ст. М.А. ДЫННИКА (М., 1949).

ГАЛИЛЕЙ — ГАЛИЛЕЙ, Г., *Избранные труды в двух томах* (М. 1964).

ДЕКАРТ — ДЕКАРТ, Р., *Избранные произведения*, ред. и вступит. ст. В.В. СОКОЛОВА (М., 1950).

ДИОГ. ЛАЭРТ. —ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, пер. М.Л. ГАСПАРОВА (М., 1979).

КАНТ — КАНТ, И., *Собрание сочинений в шести томах*, пер. Н.М. СОКОЛОВА, А.А. СТОЛЯРОВА, под общ. ред. проф. А.В. ГУЛЫГИ, т. 6 (М., 1966).

КОПЕРНИК — КОПЕРНИК, Н., *О вращениях небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Упсальская запись*, пер. И.Н. ВЕСЕЛОВСКОГО, (М., 1964). — http://www.astro-cabinet.ru/library/Copernic/Index.htm ; http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/kopern/index.php (май, 2018)

НЬЮТОН — НЬЮТОН, И., *Математические начала натуральной философии*, в: *Собрание трудов академика А.Н. Крылова*, т. 7 (М. – Л., 1936).

Исследования

ВАВИЛОВ (1943) — ВАВИЛОВ С.И., «Эфир, свет и вещество в физике Ньютона», *Ньютон И. Сборник статей к 300-летию со дня рождения* (М. – Л., 1943).

ГАЙДЕНКО; СМИРНОВ (1989) — ГАЙДЕНКО В.П.; СМИРНОВ Г.А., *Западноевропейская наука в средние века* (М., 1989).

КОЙРЕ (пер. 1985) — КОЙРЕ, А. *Очерки истории философской мысли*, пер. с фр. Я.А. ЛЯТКЕРА, общ. ред. и предисл. А.П. ЮШКЕВИЧА, посл. В.С. ЧЕРНЯКА (М.: Прогресс, 1985). — http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Koyre/index.php (май, 2018).

ОГУРЦОВ (1988) — ОГУРЦОВ А.П., *Дисциплинарная структура науки* (М., 1988).

РОЖАНСКИЙ (1988) — РОЖАНСКИЙ И.Д., *История естествознания в эпоху эллинизма* (М., 1988).

СТОЛЯРОВ А.А. (1989) — СТОЛЯРОВ А.А., «Стоицизм в зарубежной историографии», *Материалы к историографии античной и средневековой философии* (М., 1989).

BARKER; GOLDSTEIN (1984) — BARKER, P.; GOLDSTEIN, B.R., "Is seventeenth century physics indepted to the stoics?", *Centaurus*, vol. 27/2 (1984).

CLAGETT (1959) — CLAGETT, M., *The science of mechanics in the Middle Ages* (Madison, 1959).

JAMMER (1960) — JAMMER, M., *Das Problem des Raumes* (Darmstadt, 1960).

KOYRÉ (1940) — KOYRÉ, A., *Etudes galiléennes*, II (Paris, 1940).

MAIER (1967) — MAIER, A. (1967) "Galilei und die scholastische Impetustheorie", *Ausgehende Mittelalter* 2 (1967).

THORNDIKE (1961) — THORNDIKE, L., *A history of magic and experimental science*, vol. 6 (N.Y., 1961).

WIELAND (1960–1961) — WIELAND, W., "Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik", *Kant-Studien*, Bd. 52, Hft 2 (Kölnm, 1960–1961).

ГАЙДЕНКО Пиама Павловна, д.филос.н., член-корреспондент РАН, гл.н.с. Институт философии РАН.

Piama GAIDENKO

MOVEMENT AND MATTER IN ARISTOTLE'S PHYSICS AND GALILEI'S MECHANICS

This article has a deal with two main concepts of natural philosophy: motion and matter. The evolution of these concepts is the subject of discussion started from Aristotle and ended with Kant. The special attention in the article is paid to the problem of the cause of motion, the rejection of the idea of mover is a turning point in the development of the modern natural science.

Key words: Aristotle, Philopon, Galileo, Copernicus, Kant, natural philosophy, movement, matter, impetus.

GAIDENKO, Piama, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Dr.Sc. (in Philosophy), Chief Research Fellow of the RAS Institute of Philosophy.

REFERENCES

Perevody original'nykh tekstov:

ARIST., *Fiz*. — ARISTOTEL", *Fizika*, per. V.P. KARPOVA (M.,1936).

ARIST., *Metaf*. — ARISTOTEL", *Metafizika*, per. i primech. A.V. KUBITSKOGO (M.,1934). — https://tvereparhia.ru/biblioteka-2/a/1522-aristotel/29424-aristotel-metafizika-1934 (mai, 2018).

BRUNO — BRUNO, DZH., *Dialogi*, per. s it., vstupit. st. M.A. DYNNIKA (M., 1949).

GALILEI — GALILEI, G., *Izbrannye trudy v dvukh tomakh* (M. 1964).

DEKART — DEKART, R., *Izbrannye proizvedeniya*, red. i vstupit. st. V.V. SOKOLOVA (M., 1950).

DIOG. LAERT. — DIOGEN LAERTSKII, *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh zna-menitykh filosofov*, per. M.L. GASPAROVA (M., 1979).

KANT — KANT, I., *Sobranie sochinenii v shesti tomakh*, per. N.M. SOKOLOVA, A.A. STOLYAROVA, pod obshch. red. prof. A.V. GULYGI, t. 6 (M., 1966).

KOPERNIK — KOPERNIK, H., *O vrashcheniyakh nebesnykh sfer. Malyi kommentarii. Poslanie protiv Vernera. Upsal'skaya zapis'*, per. I.N. VESELOVSKOGO, (M., 1964). — http://www.astro-cabinet.ru/library/Copernic/Index.htm ; http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/kopern/index.php (mai, 2018)

N"YUTON — N"YUTON, I., Matematicheskie nachala natural'noi filosofii, v: Sobranie trudov akademika A.N. Krylova, t. 7 (M. – L., 1936).

Issledovaniya

VAVILOV (1943) — VAVILOV C.I., «Efir, svet i veshchestvo v fizike N'yutona», *N'yuton, I. Sbornik statei k 300-letiyu so dnya rozhdeniya* (M. – L., 1943).

GAIDENKO; SMIRNOV (1989) — GAIDENKO V.P.; SMIRNOV G.A., *Zapadnoevropeiskaya nauka v srednie veka* (M., 1989).

KOIRE (per. 1985) — KOIRE, A. *Ocherki istorii filosofskoi mysli*, per. s fr. Ya.A. LYATKERA, obshch. red. i predisl. A.P. YUSHKEVICHA, posl. V.S. CHERNYAKA (M.: Progress, 1985). — http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Koyre/index.php (mai, 2018).

OGURTSOV (1988) — OGURTSOV A.P., *Distsiplinarnaya struktura nauki* (M., 1988).

ROZHANSKII (1988) — ROZHANSKII I.D., Istoriya estestvoznaniya v epokhu ellinizma (M., 1988).

STOLYAROV A.A. (1989) — STOLYAROV A.A., «Stoitsizm v zarubezhnoi istoriografii», *Materialy k istoriografii antichnoi i srednevekovoi filosofii* (M., 1989).

BARKER; GOLDSTEIN (1984) — BARKER, P.; GOLDSTEIN, B.R., "Is seventeenth century physics indepted to the stoics?", *Centaurus*, vol. 27/2 (1984).

CLAGETT (1959) — CLAGETT, M., *The science of mechanics in the Middle Ages* (Madison, 1959).

JAMMER (1960) — JAMMER, M., *Das Problem des Raumes* (Darmstadt, 1960).

KOYRÉ (1940) — KOYRÉ, A., *Etudes galiléennes*, II (Paris, 1940).

MAIER (1967) — MAIER, A. (1967) "Galilei und die scholastische Impetustheorie", *Ausgehende Mittelalter* 2 (1967).

THORNDIKE (1961) — THORNDIKE, L., *A history of magic and experimental science*, vol. 6 (N.Y., 1961).

WIELAND (1960–1961) — WIELAND, W., "Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik", *Kant-Studien*, Bd. 52, Hft 2 (Kölnm, 1960–1961).

А.В. Кульпина

ДЕРИВАЦИОННЫЕ СЛОВАРИ И ЛАТИНСКАЯ УЧЕНОСТЬ В ИТАЛИИ XI–XIII ВЕКОВ

В статье рассматривается ученая активность латинских школ Италии XI–XIII вв., результатом которой стало появление специфической разновидности лексикографических сочинений — деривационного словаря. Рассматриваются герменевтические процедуры и практики таких лексикографов и энциклопедистов как Исидор Севильский, Папий Ломбарский, Угуччоне Пизанский, Иоанн Генуэзский. Обсуждаются их античные латинские и греческие источники, способы и методы организации знания в составленных ими деривационных словарях. Исследуются особенности деривационной объяснительной модели (per derivationem), начиная с Исидора Севильского. Обращено внимание на неразрывность лингвистического, семантического и онтологического пластов реальностей, характерную для миросозерцания рассматриваемых авторов, смешивавших оперирование лексемами и денотатами — объектами внеязыковой реальности.

Ключевые слова: деривация, словарь, лексикография, Исидор Севильский, Папий Ломбарский, Угуччоне Пизанский, Иоанн Генуэзский.

Стремление к систематизации знаний составляло характерную черту интеллектуальной культуры западноевропейского Средневековья, вероятно, на всех её этапах — достаточно вспомнить, к примеру, о Кассиодоре, Боэции, Рабане Мавре, Алане Лилльском, Винсенте из Бове или Фоме Аквинском. Язык в этих условиях нередко становился не только инструментом трансляции и фиксации знаний, но и объектом осмысления: в связях слов и вещей искали ключ к пониманию онтологических принципов бытия. Для исследователя интеллектуальных традиций средневековые словари представляют особенный интерес, поскольку они соединяют концептуально оформленные идеи автора с пластом неотрефлексированных представлений об устройстве и содержании языка — своего рода логико-понятийной матрицей, характерной для образованных людей определённого периода.

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем 4 (2018), с. 269-286
Intellectual Traditions in Past and Present 4 (2018), p. 269-286

Автор одного из целиком дошедшего до нас латинского монолингвального словаря, лексикограф Папий Ломбардский[1], сообщает в прологе к своему сочинению, что хотел бы составить «учебник первоначал науки» — соединение грамматического, этимологического, толково-энциклопедического справочников[2]. От существующих сводов толкований, глоссариев, его должны отличать семантическая полнота дефиниций в сочетании с разъяснением функциональной роли слова. В качестве адекватного метода объяснения Папий избирает *derivatio* (досл. «словообразование»), и в связи с этим его труд, а также последующие лексикографические сочинения, составленные сходным образом, носят имя «Деривации» (*Derivationes, Liber Derivationum*). В сотнях рукописных копий они разойдутся по европейским средневековым школам. Предмет и методика деривационного рассуждения, источники толкований и, главное, характер вопросов к языку, обеспечивший деривационным словарям[3] устойчивую популярность вплоть до конца XV в., составляют предмет рассмотрения настоящей статьи.

Этимология и деривация

Актуальная языковая норма соединяет находящийся в употреблении лексикон и содержание базовых когнитивных, морально-этических, эстетических и иных представлений — это утверждение справедливо по отношению к лексикографическому наследию западноевропейского Средневековья[4]. Общий дискурс теории и философии языка задавали христианская онтология и гносеология, нужды проповедников и развитие библейской

---

[1] Папий, прозванный Ломбардским, — итальянский лексикограф середины XI в. Точная датировка его словаря неизвестна. Современные исследователи (e.g. CREMASCOLI [1969; 1969]; CECCHINI [2004]) полагают, что работа над ним была завершена в 1041, 1045 или 1053 гг.

[2] Cf. Paris, Bibliothèque nationale de France, MS Lat. 11531, f. 24: “Iamvero de huius artis nomine non praetermittendum videtur que quidem et si olim, quia verbi et simpliciter unius alicuius dictionis retinebat interpretationem, glossarium vocaretur. Iamvero definitionibus et secundum regulas notationibus, sententiis quoque et multis id genus superadditis, altius atque aptius elementarium doctrinae erudimentum nominari poterit. Papias Vocabulairium”. Рукопись датируется периодом 1101–1200 гг.; доступна по: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9077676m.r=papias?rk=85837;2 (июнь, 2018).

[3] В современной лингвистике словообразовательные словари определяются как «словари, показывающие членение слов на составляющие их морфемы, словообразовательную структуру слова, а также совокупность слов (словообразо-вательное гнездо) с данной морфемой — корневой или аффиксальной», см.: http://gramota.ru/slovari/types/17_9 (июнь, 2018). Употребление латинизированного термина «деривационный» в настоящей статье призвано обособить рассматриваемые источники как от их прямых предшественников-глоссариев, так и от современных словообразовательных словарей. Аналогичным образом говорят о «деривациях», «деривационных словарях» зарубежные исследователи, напр., Дж. Кремасколи (1966), Э. Чеккини (2004), О. Вейерс (1991) и др.

[4] TERRACINI (1957), 38.

герменевтики[5]. Поиски «онтологической» сущности вещей и существ, основанные на анализе происхождения их названий, занимают средневековых авторов до XIV в. включительно, причем наибольшее внимание уделялось именам нарицательным и именам собственным. Знание о вещи или явлении в этот период предполагало осведомленность о причинах, вызвавших данный объект к жизни, и целях этого события. Установить место вещи в сети взаимосвязанных явлений означало выявить ее предназначение. Этот подход нашел свое отражение и в представлениях средневекового человека о языке. Восходя по ступеням словообразовательного анализа к изначальному значению слова, можно было установить смысл самого предмета, носящего это имя. В сочинениях каролингских интеллектуалов грамматический анализ теснейшим образом связан с богословием, в частности, используется для аргументации при толковании Писания. Язык становился универсальным ключом к пониманию онтологического фундамента бытия: так, ученик Алкуина Фридугис[6] рассматривал логико-грамматическую структуру языка как прямое изображение устройства предметной реальности[7].

Здесь следует остановиться на понятиях, базовых для средневековой мысли о языке, — этимологии и деривации. Для рождения деривационных словарей решающее значение имело превращение прикладного по существу изыскания происхождения слова во влиятельный герменевтический инструмент, состоявшееся благодаря энциклопедическому трактату Исидора Севильского «Этимологии, или Начала» (завершен ок. 625 г.). Указание на применение деривационного метода присутствует в X книге «Этимологий» «О словах»: при толковании слова «друг» (*amicus*) Исидор обыгрывает созвучие AMICUS — A-ni-MI CUS-tos, полагая в качестве словообразовательного принципа «анафонию» (разновидность анаграммы)[8]. Подчеркивая важность словообразовательного анализа, он пишет:

> «Часто знание этимологии имеет незаменимую полезность при истолковании, ибо, когда видишь, откуда произошло имя, лучше понимаешь его смысл[9]».

---

[5] Пастуро (2012), 11-12; Эдельштейн (1985), 159-160.

[6] Фридугис (ум. 834 г.) — ученик Алкуина, в дальнейшем канцлер Людовика Благочестивого, аббат монастыря св. Мартина в Туре, аббатства св. Бертина в Сен-Омере (также известно как Ситью), автор религиозно-философского трактата «О ничто и о тьме» и ряда поэм на латинском языке.

[7] Петров (1997), 100, 102-105.

[8] Lindsay (1911), “Amicus, per derivationem, quasi animi custos”, «[слово] “друг” производится как бы [из словосочетания] “страж души”», — http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Isidore/10*.html (июнь, 2016).

[9] Isidorus, *Etymologiae* I, 29, 1–2 (PL 82, 105B): “Cuius [etymologiae] cognitio saepe usum necessarium habet in interpretatione sua. Nam cum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intelligis”.

Современные исследователи иногда именуют технику рассуждения Исидора «синхронной»[10], так как в ее основе лежит построение воображаемых этимологий, основанных не на последовательном анализе происхождения слова, а на интуитивном одновременном установлении связей между несколькими понятиями и означающими их словами, объясняемом путем сопоставления более или менее сходных форм этих слов. Эти взаимосвязи нередко работают в обоих направлениях во взаимных отсылках, поскольку Исидор описывает само устройство универсума, а не процесс устроения. По мнению Ж. Фонтена, выдающегося исследователя творчества севильского епископа, под влиянием практик, принятых в библейской ономастике, Исидор приравнивал сущность имени к сущности вещи[11]. «Этимологии» стали попыткой осмыслить мир как единую рациональную систему[12]. Такая посылка подразумевает возможность охарактеризовать часть системы через ее соотношение с целым. Следовательно, в случае, когда имена вещей являются выражением сущности этих вещей, описание рациональной системы семантического, грамматического и даже фонетического соотношения между именами вещей становится описанием устройства самого мира. Единство грамматических и философских задач сделало «Этимологии» работой о природе вещей, своего рода энциклопедией понятий — и важным образцом для последующей школьной традиции. Фрагменты «Этимологий» попали в глоссарии (в том числе обширную «Книгу глосс»)[13], предоставили средневековым грамматикам метод осмысления языка как отражения сущностно взаимосвязанных явлений[14] и составили интеллектуальный фундамент работ средневековых энциклопедистов (Беды Досточтимого, Рабана Мавра, Винсента из Бове, Фомы из Кантимпре, Брунетто Латини и др.[15]), а также лексикографов.

Термин *derivatio* входит в активный словарь средневековой школы уже после тысячного года. Вероятно, начиная с Поздней Античности он обозначал устное школьное упражнение, заключающееся в анализе происхождения слова. В средневековых текстах слово *derivatio* могло обозначать и метод рассуждения, и слово-дериват, и его толкование с помощью *disciplina derivationis*[16]. В содержательном плане понятие деривации всегда состояло в тесной связи с этимологией и предполагало специфическую форму изложения — построение деривационных семейств, или древ, где от главного слова (*principalis, primitivus*) отходят ветви дериватов[17]. Для авто-

---

[10] KAHANE H., KAHANE R. (1992), 35.

[11] FONTAINE (1959), 42.

[12] HUNTSMAN (1983), 75.

[13] Об этапах эволюции средневековых глосс см.: WEIJERS (1991), 20-23; ПЕТРОВ (2000), 534-536.

[14] СУХАЧЕВ, ГРИГОРЬЕВ (1985), 102.

[15] BARNEY et al. (2006), 25.

[16] WEIJERS (1990), 200.

[17] TEEUWEN (2003), 247.

ров словарей принципиальная черта деривации заключается в связи деривата с основным корнем. Так, Угуччо Пизанский[18] (и вслед за ним Иоанн Генуэзский[19]) для лучшего разъяснения отличий сопоставляет глагол *derivare* с омонимичным конструктом *dirivare*[20]: по его словам, *derivare* в буквальном смысле означает «отводить ручей из истока», в то время как глагол *dirivare* используется для обозначения расхождения источника на различные более мелкие ручейки. Подобно этому строится и аналитическая модель деривации (словообразования): от «источника», т.е. заглавного слова, нужно проследовать за «ручьем», т.е. его производной. Как видно из организации словарных статей, Угуччо сам строго следует описанному методу. Обращает на себя внимание акцентированное в определении ценностное равенство «источника» и исходящего из него «ручья». Возможно, это намек на представления шартрской философской школы[21]: в отличие от своего современника неоплатоника Бернарда Шартрского итальянские грамматисты XII в. не рассматривают производные слова как менее чистые и насыщенные смыслом по сравнению с корнем.

Источники сведений

Содержание, т.е. конкретные лексические сведения, а также примеры языковых узусов в деривационных словарях опираются преимущественно на текст Библии и авторитетные сочинения античных и раннесредневековых авторов. Из предшествовавшей и питавшей их труды лексикографической традиции Античности в словарях обнаруживаются фрагменты сочинения Марка Теренция Варрона о латинском языке и позднеантичного труда Нония Марцелла De compendiosa doctrina (ок. IV в.). Использовался также толковый словарь редких и устаревших слов Марка Веррия Флакка (нач. I в. н.э.), — вероятно, в виде его эпитомы, выполненной в VIII в. Павлом Диаконом. Посредниками при передаче античного лексикографического материала нередко выступали глоссарии. Грамматическую терминологию и теоретические сведения лексикографы Средневековья

---

[18] Угуччоне Пизанский (1125/30–1210) – епископ Феррары, лексикограф, автор ряда теологических и юридических сочинений.

[19] Иоанн Генуэзский (Иоанн Бальб, Джованни Бальби) (дата рождения неизвестна – ум. 1298 г.) – монах доминиканского ордена, лексикограф.

[20] UGUCCIONE (2004), 1037–1038: “Item a rivus per compositionem dirivo -as et derivo -as, et differunt: derivare est rivem de fonte ducere, sed dirivare est fontem in diversos rivulos ducere; dirivatur ergo grecismus in latinitatem, idest quasi fons in rivulos ducitur, sed latinitas derivatur a grecismo, idest quasi de fonte ducitur. Similiter dictio primitiva dirivatur, quia quasi fons in diversos rivulos ducitur, sed dictio derivativa derivatur, idest quasi de fonte rivus ducitur”. Cf. IOHANNES IANUENSIS 1460, f. 136: “Derivo -vas -as, a rivus per compositionem derivo -vas et dirivo -vas. Et differunt, nam derivare est rivum de fonte ducere, sed dirivare est fontem in diversos rivulos ducere. Dirivatur ergo grecismus in latinitatem idest quasi fons in rivulos ducitur, sed latinitas derivatur a grecismo, idest quasi de fonte ducitur”.

[21] ЖИЛЬСОН (2010), 197-198.

заимствовали в популярных учебных трактатах грамматистов Поздней Античности Доната и Присциана.

Не все источники лексикографических сочинений можно идентифицировать. Так, Папий Ломбардский в своем “Elementarium Doctrinae Rudimentum” периодически цитирует тексты коротких трактатов, не указывая авторов. По мнению Джузеппе Кремасколи, среди доступных Папию текстов также присутствовали греческие словари, или же он основывался на текстах, содержавших цитаты на греческом языке: вероятно, он был поверхностно знаком с греческими правилами чтения и грамматикой[22]. Возможно, что в X–XI вв. существовал некий не дошедший до нас список дериваций, который послужил источником и Папию, однако попытки доказать это не дали результатов.

Набор источников работы Угуччо представлен характерными для лексикографической традиции текстами: «Грамматическими наставлениями» Присциана, сочинениями Сервия, Исидора Севильского, словарем Папия Ломбардского и, возможно, словарем Осберна из Глостера. Зачастую точный источник определить трудно, так как Угуччо основывал свои компиляции на материалах, которые, в свою очередь, тоже были компиляциями[23]. В состав его словаря входят неологизмы, присутствует больше вульгаризмов, чем это наблюдается у Осберна.

Из рассматриваемых авторов наиболее начитанным был Иоанн Генуэзский, автор словаря “Summa Grammaticalis”, или “Catholicon” (1286). Часть сведений Иоанн почерпнул в античных учебниках Доната и Присциана, в трудах предшественников-лексикографов (среди которых — Исидор Севильский, Папий, Угуччоне Пизанский, компиляция толкований заимствованных слов «Грецизмы» и «Доктринале», грамматическая сумма Пьетро да Изолелла, «Свод риторики» Бене Флорентийского[24]), часть взята из писаний отцов Церкви и крупных богословов (Рабан Мавр, Бернард Клервосский, Альберт Великий, Фома Аквинский). Отсылки к античной литературе (Гораций, Овидий) немногочисленны.

Автор малоизвестного деривационного словаря Гвалтьеро д’Асколи[25] опирался на комплекс наиболее популярных у лексикографов текстов: учебник Присциана, «Этимологии» Исидора Севильского и «Деривации» Угуччо Пизанского; примеры заимствованы из текста Библии, сочинений Отцов Церкви, «Эклоги Феодула» (“Theoduli ecloca”, V в.)[26] и античной поэзии. Актуализация материала в словаре происходит благодаря включе-

---

[22] CREMASCOLI (1969), 42.

[23] RIESSNER (1965), 37.

[24] ALESSIO (2004), 424.

[25] Гвалтьеро д’Асколи — итальянский лексикограф первой половины XIII в., преподавал грамматику в университетах Болоньи и Неаполя.

[26] Рифмованный диалог на латинском языке широко использовался при изучении языка в средневековых школах.

нию в текст современных Гвалтьеро сочинений: это «Антиклавдиан» (1182–1183) Алана Лилльского и глоссарий некого Вильгельма (скорее всего, кентерберийского епископа Вильяма де Корбейля)[27].

В историографии последних десятилетий выделяют три знаковых лексикографа Средневековья: это итальянцы Папий Ломбардский, Угуччоне Пизанский и Иоанн Генуэзский[28]. Все они, как и их менее известный последователь Гвалтьеро д'Асколи, упоминают в прологах [к словарям] специфический метод объяснения, «деривационную науку» (*disciplina derivationis*), а также именуют своё сочинение «книгой дериваций». Применительно к средневековому деривационному словарю следует отметить следующие его черты[29]: цель словаря составляет объяснение слов через их происхождение и соотношение друг с другом; в основе систематизации языкового материала лежит идея о том, что словарный состав языка образован большим количеством семейств, слагающихся из базового корня или термина и всей серии произведённых от него слов; из последнего проистекает представление о существовании «первоначальных», базовых слов, которые дают начало всем остальным словам.

Содержание деривационного объяснения

Проследить потоки языковых дериватов-«ручьёв» и не последовать по ложному пути средневековому читателю помогала структура словарных статей, на которые подразделяется текст деривационного словаря. Причём, начиная с Угуччо Пизанского словарная статья может включать толкование как одной, так и множества родственных на взгляд автора лексем. Заглавным словом для такой группы, т.е. деривационного семейства, может выступать как лексема, так и ее морфологический фрагмент. Толкование «корня» деривационного древа часто служит общим референтом для объяснения остальных членов лексического семейства, задавая внутренний грамматический, орфоэпический и семантический дискурс. Для авторов деривационных словарей ключевым аспектом являлось понятийно-смысловое единство лексем, демонстрирующее внутриязыковые связи в качестве метафорического отображения связей явлений во внеязыковой действительности. Объяснения отдельных слов могут быть длиной в два-три слова или развиваются в текст длиной до двух страниц, но в любом случае окончательная семантическая полнота статьи достигается на более высоком уровне — в рамках деривационного семейства.

---

[27] HASKINS (1925), 255.

[28] См. напр.: DALY & DALY 1964, 235-237; MERRILEES 1991, 33; TEEUWEN 2003, 247-248. Необходимо отметить, что деривационный словарь не был сугубо итальянским лексикографическим феноменом. К этой разновидности словарей относятся также «Деривации» (или «Панормия», "Panormia") Осберна из монастыря св. Петра в Глостере — английского монаха-бенедиктинца 2-й пол. XII в.

[29] WEIJERS (1990), 198.

На примере старофранцузского языка (однако, неоднократно подчеркивая латинские корни явления) И.И. Челышева отмечает следующие характерные особенности конструирования значений слов в литературном языке и лингвистическом дискурсе Средневековья: соединение конкретных и абстрактных смыслов в толковании значений лексем, тенденция к конкретизации абстрактных понятий; универсализм в употреблении оценочных имен (применительно как к людям, так и к предметам); образованные при помощи аффиксов многочисленные авторские неологизмы, не сопровожденные четким пояснением семантических отличий[30]. С самого начала в деривационных словарях набор необходимых для объяснения слова характеристик не был устоявшимся и неизменным, однако возможно выделить набор признаков, из которых складывается дефиниция: а) грамматические свойства, б) этимологический комментарий, в) примеры использования слова.

Полнота словарного объяснения становится предметом рефлексии уже для Папия Ломбардского. По его словам, оно должно включать толкование слова «с определениями и в соответствии с правилами, с характеристиками, а также изречениями и многими добавлениями в этом роде»[31].

Папий не указывает часть речи, но приводит основные формы слова, причем у существительных и форм прилагательных в единственном числе для конкретизации рода присутствует указательное местоимение “hic / haec / hoc” (его роль в этом случае можно сравнить с ролью артикля в современных европейских языках) — эту черту сохранят его последователи.

Объяснение заимствованного слова включает указание на язык, из которого пришло заимствование — латинский, греческий, еврейский или «варварский» — и синонимичное слово латинского происхождения (по мнению автора). Например: “Pa[t]ria grece familia”[32]. Латинское слово также может быть истолковано с помощью одного или нескольких синонимов: “Partio acquisition”[33]. Еще один вариант краткой дефиниции (для дериватов) — отсылка к родовому слову или его производной с указанием грамматических форм: “Initium ab initio -is vel ab ineo -is derivatur”[34]. Развернутое толкование обычно соединяется с определяемым словом аббревиатурой “id est”. Разъяснение словообразовательной цепочки или строения слова часто используется в качестве иллюстрации формирования значения[35]. Важную роль в толкованиях играют определения, начинающиеся с “quasi”:

---

[30] Челышева (2010), 379.

[31] Papias, f. 24.

[32] Papias, f. 166.

[33] Ibid. f. 167.

[34] Ibid. f. 114v.

[35] Напр., Ibid. f. 114: “Informis et hoc informe dictum quod non habeat formam sed ultra formam magnitudinem habeat”. Cf. Isidorus, Lib. X (PL 82, 381C): “Informis, ingens, non quod non habeat formam, sed quod ultra formam magnitudinem habeat” («безобразный, огромный, не оттого, что не имеет образа, но потому, что имеет величину, превосходящую образ»).

> “Ingenium est interiorius [Thomas Aquinas: interior vis] animi quo sepe invenimus que ab aliis non didicimus, dictum quasi intus genitum vel genium idest naturale”, —
>
> «Одаренность есть внутренняя сила ума, посредством которой мы часто открываем то, чему не нас не научат другие, это слово созвучно *intus genitum* или *genium*, т.е. происходит от природы»[36].

Эта связка со значением «словно», «подобно» вводит образную расшифровку слова, мнемонически удобную мысленную картину, но не претендует на грамматическую точность.

Предмет сочинения Угуччо Пизанского составляют уже не толкования дериватов по отдельности, а полноценное описание состава и устройства деривационных гнёзд. Угуччо стремится более четко обозначить границы семейств и как бы «стягивает» отдельные параграфы в единый текст. Грамматическая теория, пометы с отсылками к сочинениям авторитетных авторов и Библии включены в тело статей. Используя те же источники, что и Папий, автор «Книги дериваций» синтезирует все имеющиеся сведения в один последовательный связный текст.

Структура объяснения в статьях словаря обретает устойчивость: в перечень регулярных аспектов дефиниции входят грамматическая и этимологическая справки, толкование значения, примеры употребления слова; также может присутствовать перечень синонимов, перечень дериватов-неологизмов, образованных от определяемого слова с помощью приставок и суффиксов. Сам Угуччо Пизанский рассматривает унификацию объяснений как важнейшую задачу:

> «Итак, мы решили с Божьей помощью создать труд, в котором находились бы, прежде всего, различия склонений слов, начала словообразований, назначения этимологий, изложения толкования»[37].

Решение этой задачи соответствует основной цели «Книги дериваций» — предоставить читателю необходимое знание во всей полноте. Так формулирует это сам автор: «здесь будет добавлено все, что только было упущено до сих пор из-за недостатка науки, здесь будет удалено все, что только употреблялось дурно в течение долгого времени». Помимо основных аспектов объяснения Угуччоне совершает пространные отступления в область фонетики и правил чтения[38] и, порой, включает в конец статьи дополнительный раздел для более пространной грамматической справки: так, например, сведения о строении и склонении числительных завершают текст леммы “DIA”[39].

---

[36] Ibid. f. 114; = THOMAS AQUINAS 1641, 6.
[37] UGUCCIONE (2004), 3-4.
[38] См., напр., подраздел 24 леммы VINCIO (UGUCCIONE [2004], 1280).
[39] UGUCCIONE (2004), 314-324.

Стремление передать современные реалии поставило перед Угуччо некоторые трудности, связанные с деривативным описанием слов-одиночек, в первую очередь терминов лангобардского права. Стремление к фиксации живого и богатого в отражении реалий языка воплотилось в немалом количестве выражений, характерных для народного языка (в таких случаях он уточняет сферу употребления слова как “vulgo dicitur”). Отдельные случаи внедрения вульгаризмов в грамматические словари известны еще со времен Плиния и Варрона, возрастание значения элементов разговорного языка в письменной речи отразили «Этимологии» Исидора, но анализ лексики в случае Угуччо показывает, что данные вульгаризмы являются не данью традиции, но следами живой итальянской разговорной речи — «вольгаре»[40]. До этого единственный известный случай включения лексики на вольгаре в лексикографическое латинское сочинение относится к первой половине X в. — это романско-греческий глоссарий из Монцы (Ломбардия), словарик на 65 слов и словосочетаний, причем греческие слова записаны с помощью латинских букв[41]. Вероятно, решение Угуччоне включить итальянские слова в массив латинских лексем было обусловлено его юридическим и богословским образованием и соответствующими этому практическими потребностями (первые дошедшие до нас тексты на вольгаре или комбинации вольгаре и латинского относятся именно к практике делопроизводства[42] и записям проповедей[43]).

По сравнению с сочинением Папия в «Деривациях» Угуччо Пизанского заметно возрастает объяснительная важность практического деривационного анализа, причём пизанский лексикограф впервые стал приводить случаи возможных интерпретационных трудностей, обусловленных наличием омонимов омофонов, спецификой происхождения слова (к примеру, заимствованного из другого языка). От основной лексемы расходится несколько смысловых «ветвей» в виде нескольких основных ее преобразованных форм. Для обозначения словообразовательных (и смыслообразова-

---

[40] Так, много вульгаризмов мы обнаруживаем среди названий птиц, например: “rusignolus” (rusinol) — соловей. Заимствовано из прованского “rosinhol” или верхнефранцузскогого “usingnol”. Итальянский вариант на тот момент — “rosignuolo”. Сокол, полевой жаворонок “losmerilio” (smerreio) — распространенная на тот момент тосканская форма слова, а “smerreio” — вариант верхнеитальянского диалекта, “taccula” — «сорока». RIESSNER (1965), 153, 157, 161.

[41] АЛИСОВА, ЧЕЛЫШЕВА (2009), 145.

[42] Cf. «Капуанские тяжбы» (*Placiti capuani*, *Placiti cassinesi*, Капуя, 960 г.), «Пизанский корабельный счет» (*Contonavale pisano*, Пиза, кон. XI – нач. XII вв.), «Приписка из Монте Амиато» (Монте Амиато, 1087 г.), «Свидетельства из Травале (*Testimonianze di Travale*, Травале, 1158), а также ряд нотариальных документов из Средней Италии.

[43] «Умбрская формула исповеди» (*Formola delle confessione Umbra*, Норча, вт. пол. XI в.), «Пьемонтские проповеди» (*Sermoni subalpini* (*Piemontesi*), кон. XII – нач. XIII вв.).

тельных) цепочек используются типичные связки *unde… et*, *item a* [лексема] *idest… quia…* Для глаголов характерны указания на падежи употребляемых с ними существительных, а также активное или пассивное у них значение. Так как основной задачей Угуччо была демонстрация связей между внеязыковыми денотатами, к которым отсылают лексемы, «Деривации» изобилуют примерами узусов использования слов и подробными объяснениями смысловых связей внутри словообразовательных цепочек. Примеры чаще всего вводятся типичными для средневековой латыни зачинами *nota est quod… dicitur…* В качестве примеров нередко используются прямые цитаты из грамматики Присциана, а также из классической античной литературы — Вергилия, Овидия и др., в таком случае лексикограф обязательно указывает автора[44].

Деривационный словарь Угуччо Пизанского аккумулирует несколько пластов знания: лингвистическое — информация о словах, их значениях и особенностях; энциклопедическое — необходимые для освоения тривиума и квадривиума знания и представления; философско-теологическое – рассуждения о параллелях между происхождением слов и местом обозначаемых ими явлений в мире; и прикладное — демонстрация алгоритмов словообразования и правила создания неологизмов. В историографии можно встретить представление о труде Угуччо Пизанского как о первом словаре в современном понимании слова[45]. Стоит уточнить, что в подобных случаях подразумевается содержательная сторона словаря, но не его структура в целом. Скорее, это первая попытка реализации деривационного словаря в его лексической и системной полноте. Лексикографический подход Угуччо не отличается продуманностью, стремлением к полноте и комплексному определению слов, а также смещением акцента на логическую связность и непротиворечивость изложения.

Словарь Иоанна Генуэзского «Католикон» продолжает тенденцию и ориентирован на максимальную объяснительную полноту, однако, понятую автором по-своему. «Методологический» аспект рассуждения уходит на второй план, а взамен расширяются толкования и примеры употребления слов. Иоанн Генуэзский стремится привести все возможные объяснения слов, не стесняясь указывать на расхождения и противоречия в работах предшественников, указывая: *et inde derivetur… ita dicitur Hugutio... ita scribit in Papio*[46]. Концептуальная стройность деривационной цепочки начинает уступать место амбивалентному перечню определений.

Тенденцию превращения деривационного собрания в удобный формализованный справочник иллюстрирует и «Сумма дериваций» Гвалтьеро д'Асколи. Базовым структурным элементом словаря являются статьи, опи-

---

[44] Например, "…unde Plautus 'stulti, stolidi, fungi, bardi, blenni, buccones', ut in Virgilio 'principio celum' ".

[45] LEPSCHY (1994), 253.

[46] Как, например, в статье к лемме INTERPRES: PAPIAS, f. 200v – 201.

сывающие деривационное семейство целиком, причем заголовочное слово, его первая буква или специальный заголовок статьи (к примеру, “De musica”, “De psallo”) выделяется крупным готическим шрифтом типа *textura*. Значения отдельных дериватов в крупных статьях могут быть вынесены в отдельный абзац.

Содержание словаря составляет пересказ статей из «Книги деривраций» Угуччо Пизанского, причем периодически из текста выпадают фрагменты предложений. Состав словника и причины включения в него той или иной лексемы неясны: встречаются и «базовые», и заимствованные из других языков, и имена собственные; можно лишь отметить преобладание глаголов среди заглавных лемм.

Опираясь на преподавательский опыт, автор видит цель словаря в конкретном применении знаний: он ставит ударения, указывает количество и долготу слогов — характеристики, заслуживающие наибольшее внимание лексикографа. Этимологические толкования, лишенные внимания к их онтологическому наполнению, тяготеют к упрощению и едва ли не случайным объяснениям[47]. По примеру Папия Ломбардского Гвалтьеро ориентируется на педагогические нужды и называет свой труд «учебником для учителей»[48] (вероятно, этот ориентир объясняет и отсутствие экспериментов с организацией словарной информации, столь свойственных его предшественникам). Его цель — предоставить практически необходимые знания в наиболее удобной и доступной форме, которой стали вновь разъятые на составные части деривационные семейства.

Заключение

Средневековые словари, в частности, известные и широко использовавшиеся деривационные сборники сыграли заметную роль в формировании представления о структуре и функционировании языка и, как определяет американский исследователь Брайан Мерийе, о метаграмматическом и металингвистическом языковых аспектах[49]. Эта формулировка представляется наиболее удачной: в практическом отношении деривационный словарь действительно основывается на единообразном приложении правил латинской грамматики ко всему лексическому массиву.

Вероятно, можно даже сказать, что деривационный словарь проверяет, испытывает на прочность и исследует границы грамматики, морфологии и синтаксиса. В то же время этот подход не подвергается лексикографами XI–XIII вв. теоретико-философской концептуализации, поскольку грамматический анализ является для них методом (а не объектом) познания и рефлексии. Выстроенные на фундаменте грамматической традиции Поздней Античности, деривационные словари позволили экстраполировать общие правила на максимально большой объем языкового материала,

[47] BRUNETTI (2005), 777.
[48] Ibid.
[49] MERRILEES (1991), 33-34.

включая заимствованные из других языков слова, которые, становясь предметом деривационного анализа, обнаруживали те же механизмы образования формы и значения, что и латинский языковой материал. Внимание лексикографов к энциклопедической полноте приводит к тому, что словник становится обширным: его тематика становится разнородной, в нем соседствуют официальная и разговорная речь: это общая черта всех деривационных словарей, где в массив латинского лексикона включаются слова на народных языках[50].

Характерно, что одним из следствий распространения деривационных словарей стала популяризация деривационной модели объяснения в качестве универсальной формулы для последующих лексикографических трудов. Структура словарных дефиниций у Папия Ломбардского, Угуччо Пизанского (и с ним Гвалтьеро д'Асколи), а также у Иоанна Генуэзского имеет некоторые отличия, обусловленные поиском оптимальной формы представления материала. Общие организация и устройство подобных словарей, особенности объяснения в них лексики и метод рассуждения послужили моделью для образования моно- и билингвальных словарей национальных языков в период позднего Средневековья[51].

Авторы деривационных словарей основывались на представлении о том, что языковой материал един и систематичен от природы. Следовательно, для истолкования лексемы требуется отыскать для нее место в полицентричной ветвящейся системе того или иного лексикона. Своего рода «координатами» деривата предстают состав слова, способ образования, его грамматические свойства, соотношение с другими словами (сочетаемость, наличие синонимов / антонимов, особенности употребления в контексте). Деривационный анализ удовлетворил стремление лексикографов к семантической полноте толкования. Методологическая синтетичность этого способа рассуждения способствовала унификации структуры словарного объяснения. Вероятно, во многом благодаря популярности «сборников дериваций» словарь позднее становится важнейшей формой организации не только языкового, но всякого энциклопедического материала в национальных европейских культурах. А в рассматриваемую нами эпоху деривационный словарь был удобным инструментом освоения и, что особенно важно, дополнения и изменения лексико-понятийного аппарата латинского языка.

---

[50] Особенно интересен в этом отношении Угуччо Пизанский, создавший в XII в. правовые трактаты, объединённые системой референтных ссылок со своим же словарём «Деривации» (отмечена корреляция словаря с сочинениями Угуччоне "De dubio accentu", "Rosarium", "Summa decretorum"). Подробнее см.: CECCHINI (2004), XIX-XLV; CREMASCOLI (1966), 53-74; MÜLLER (1994).

[51] Об этом подробнее см.: MARINONI (1955), V-XLI; MERRILEES (1986), 181-188; MERRILEES & EDWARDS (1989), 37-51. Теме словарных паттернов был посвящен мой доклад «Роль средневековых словарей в формировании национальных языков», см. КУЛЬПИНА (2017), 10.

БИБЛИОГРАФИЯ

АЛИСОВА, ЧЕЛЫШЕВА (2009) — АЛИСОВА Т.Б., ЧЕЛЫШЕВА И.И., *История итальянского языка. От первых памятников до XVI века* (М.: Изд-во МГУ, 2009).

ЖИЛЬСОН (2010) — ЖИЛЬСОН Э., *Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века* (М.: Культурная Революция, Республика, 2010).

КУЛЬПИНА (2017) — КУЛЬПИНА А.В., «Роль средневековых словарей в формировании национальных языков», *Международная научная конференция «Язык и пространство этнокультурного диалога», Санкт-Петербургский государственный университет, 22-24 марта 2017 г. Программа*, с. 10, https://tinyurl.com/ydx6xl47 (июнь, 2018).

ПАСТУРО (2012) — ПАСТУРО М., *Символическая история европейского Средневековья*, пер. с фр. Е. РЕШЕТНИКОВОЙ (СПб.: Александрия, 2012).

ПЕТРОВ (1997) — ПЕТРОВ В.В., «Имя и сущность: грамматика и онтология у Фридугиса», в: *Историко-философский ежегодник '96* (М.: Наука, 1997), с. 97-108.

ПЕТРОВ (2000) — ПЕТРОВ В.В., «Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра», в: *Философия природы в античности и в средние века*, под ред. П.П. ГАЙДЕНКО, В.В. ПЕТРОВА (М.: Прогресс-Традиция, 2000), с. 530-591.

СУХАЧЕВ, ГРИГОРЬЕВ (1985) — СУХАЧЕВ Н.Л., ГРИГОРЬЕВ В.П., «Предпосылки развития грамматических учений в Испании», в: *История лингвистических учений. Средневековая Европа*, под ред. А.В. ДЕСНИЦКОЙ, С.Д. КАЦНЕЛЬСОНА (Ленинград: Наука, 1985), с. 98-108.

ЧЕЛЫШЕВА (2010) — ЧЕЛЫШЕВА И.И., «О структуре значения слова в литературном языке эпохи Средневековья», в: *В пространстве языка и культуры: Звук, знак, смысл: сб. ст. в честь 70-летия В.А. Виноградова* (М.: Языки славянских культур, 2010), с. 376-391.

ЭДЕЛЬШТЕЙН (1985) — ЭДЕЛЬШТЕЙН Ю.М., «Проблемы языка в памятниках патристики», в: *История лингвистических учений: Средневековая Европа* (Ленинград: Наука, 1985), с. 157-207.

ALESSIO (2004) — ALESSIO G.C., "Giovanni Balbi da Genova", *Medieval Italy: an encyclopedia*. Vol. I-II, ed. Ch. KLEINHENZ (NY: Routledge, 2004), p. 424.

BARNEY et al. (2006) — BARNEY S.A. ET AL., "Introduction", *The Etymologies of Isidore of Seville.* Translated, with introduction and notes by S.A. BARNEY, J.A. LEWIS, J.A. BEACH, O. BERGHOF (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 3-28.

BRUNETTI (2005) — BRUNETTI G., "Grammatica", *Enciclopedia Federiciana* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005), p. 775-778.

CECCHINI (2004) — CECCHINI E., "Introduzione", Uguccione da Pisa. *Derivationes*. Edizione critica princeps a cura di E. CECCHINI e al. (Firenze: SISMEL. Edizioni del Galluzzo, 2004), p. XIX–XLV.

CREMASCOLI (1966) — CREMASCOLI G., "Termini del diritto longobardo nelle "Derivationes" e il presunto vocabolario latino-germanico di Uguccione da Pisa", *Aevum*. 1966, Vol. 40, p. 53-74.

CREMASCOLI (1969) — CREMASCOLI G., "Ricerche sul lessicografo Papia", *Aevum*. 1969, Vol. 43, p. 31-55.

DALY & DALY (1964) — DALY L.W., DALY B.A., "Some techniques in mediæval Latin lexicography", *Speculum*. 1964, Vol. 39, p. 229-239.

FONTAINE (1959) — FONTAINE J., *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique.* Vol. 1-2 (Paris, 1959).

HASKINS (1925) — HASKINS Ch. H., "Magister Gualterius Esculanus", *Mèlanges d'historie du moyen age offerts a M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves* (Paris : Edouard Champion, 1925), p. 245-257.

HUNTSMAN (1983) — HUNTSMAN J.F., "Grammar", *The seven liberal arts in the Middle Ages*, ed. D.L. WAGNER (Bloomington: Indiana University Press, 1983), p. 58-95.

JOHANNES IANUENSIS (1460) — *Johannes Ianuensis Catholicon* (Mainz, 1460) (München, Bayerische Staatsbibliothek).

ISIDORUS, *Etymologiae* — Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, Patrologia Latina (= PL), t. 82 (Paris, 1850).

KAHANE H., KAHANE R. — KAHANE H., KAHANE R., "The dictionary as ideology: Sixteen case studies", *History, languages, and lexicographers*, ed. L. ZGUSTA (Tübingen: Niemeyer, 1992), p. 19-76.

LEPSCHY (1994) — LEPSCHY G.C., *History of linguistics: classical and medieval linguistics*. Vol. 2 (New York, 1994).

LINDSAY (1911) — *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum*. *Liber X: De vocabulis*, ed. W.M. LINDSAY (Oxford, 1911).

MARINONI (1955) — MARINONI A., "Introduzione", *Dal "Declarus" di A. Senisio: I vocaboli siciliani*, a cura di A. MARINONI (Palermo: Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 1955), p. V-XLI.

MERRILEES (1986) — MERRILEES B., "The Latin-French dictionarius of Firmin Le Ver (1420-1440)", *Zürilex '86 Proceedings* (Tübingen, 1986), p. 181-188.

MERRILEES & EDWARDS (1989) — MERRILEES B., EDWARDS W., "Le statut du français dans le dictionarius de Firmin Le Ver", *Le Moyen Français.* 1989, Vol. 22, p. 37-51.

MERRILEES (1991) — MERRILEES B., "Metalexicographie médiévale: la fonction de la metalangue dans une dictionnaire bilingue du Moyen Age", *Archivum latinitatis medii aevi: Le Bulletin Du Cange*. 1991, Vol. 70, p. 33-70.

MÜLLER (1994) — MÜLLER W.P., *Huguccio. The life, works and thought of a twelfth-century jurist* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1994).

PAPIAS — Papias *Vocabularium*. Ms. Lat. 11531 (Paris, Bibliothèque nationale de France).

RIESSNER (1965) — RIESSNER C., *Die "MagnaeDerivationes" des Uguccione da Pisa und ihre Bedeitung für die romanische Philologie* (Roma: Storia e Letteratura, 1965).

TERRACINI (1957) — TERRACINI B., *Conflitti di lingue e di cultura* (Venezia: Einaudi), 1957.

THOMAS AQUINAS (1641) — *Sancti Thomae Aquinatis… Expositio aurea in… Tractatum ejusdem [Boetii] de Scholarium disciplina*, ed. Cosme MORELLES (Paris: Apud D. Moreau, 1641), p. 5-76.

TEEUWEN (2003) — TEEUWEN M., *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages* (Turnhout: Brepols, 2003).

WEIJERS (1991) — WEIJERS O., *Dictionnaires et répertoires au moyen âge: une étude du vocabulaire* (Turnhout: Brepols, 1991).

WEIJERS (1990) — WEIJERS O., "Les dictionnaires et autres répertoires", *Méthodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge. Etudes sur le vocabulaire*, ed. par O. WEIJERS (Turnhout: Brepols, 1990), p. 197-208.

Кульпина Александра Викторовна, младший научный сотрудник, Институт философии РАН; acousmaticstudies@gmail.com

Alexandra KULPINA

DERIVATIONAL DICTIONARIES AND LATIN SCHOLARSHIP IN ITALY DURING XIth – XIIIth CENTURIES

The article treats the scholarly activity of the Latin schools of Italy in the 11th-13th centuries, which produced a specific type of lexicographic works, a derivational dictionary. The hermeneutic procedures and practices of such lexicographers and encyclopedists as Isidore of Seville, Papias the Lombard, Huguccio of Pisa, John of Genoa are considered. Their ancient Latin and Greek sources, means and methods of organizing knowledge in the derivational dictionaries compiled by them are discussed. The peculiarities of the derivational explanatory model (per derivationem), starting with Isidore of Seville, are investigated. Attention is paid to the inseparability of linguistic, semantic and ontological layers of realities, characteristic for the worldview of the authors under discussion, whose operation did not distinguished lexemes and their denotata, objects of extralinguistic reality.

Keywords: derivation, dictionary, lexicography, Isidore of Seville, Papias the Lombard, Huguccio of Pisa, John of Genoa.

KULPINA, Alexandra, Junior Research Fellow of the RAS Institute of Philosophy; acousmaticstudies@gmail.com

REFERENCES

ALISOVA, CHELYSHEVA 2009 — ALISOVA T.B., CHELYSHEVA I.I. *Istoriya ital'yanskogo yazyka. Ot pervykh pamyatnikov do XVI veka* (M.: Izd-vo MGU, 2009).

ZHILSON 2010 — ZHILSON E., *Filosofiya v srednie veka: Ot istokov patristiki do kontsa XIV veka* (M.: Kulturnaya Revolyutsiya, Respublika, 2010).

KUL'PINA 2017 — KUL'PINA A.V. "Rol' srednevekovykh slovarei v formirovanii natsional'nykh yazykov", *Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya «Yazyk i prostranstvo etnokul'turnogo dialoga», Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet, 22-24 marta 2017 g. Programma*, p. 10, https://tinyurl.com/ydx6xl47 [data obrashcheniya 04.06.2018].

PASTURO 2012 — PASTURO M., *Simvolicheskaya istoriya evropeiskogo Srednevekov'ya*, per. s fr. E. RESHETNIKOVOI (SPb.: Aleksandriya, 2012).

PETROFF 1997 — PETROFF V.V., "Imya i sushchnost': grammatika i ontologiya u Fridugisa", v: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik '96* (M.: Nauka, 1997), p. 97-108.

PETROFF 2000 — PETROFF V.V., "Karolingskie shkol'nye teksty: glossy iz kruga Ioanna Skotta i Remigiya iz Oserra", v: *Filosofiya prirody v antichnosti i v srednie veka*, pod red. P.P. GAIDENKO, V.V. PETROFF (M.: Progress-Traditsiya, 2000), p. 530-591.

SUKHACHEV, GRIGOR'EV 1985 — SUKHACHEV N.L., GRIGOR"EV V.P., "Predposylki razvitiya grammaticheskikh uchenii v Ispanii", v: *Istoriya lingvisticheskikh uchenii. Srednevekovaya Evropa*, pod red. A.V. DESNITSKOI, S.D. KATSNEL'SONA (Leningrad: Nauka, 1985), p. 98-108.

CHELYSHEVA 2010 — CHELYSHEVA I.I., "O strukture znacheniya slova v literaturnom yazyke epokhi Srednevekov'ya", v: *V prostranstve yazyka i kul'tury: Zvuk, znak, smysl: cb. st. v chest' 70-letiya V.A. Vinogradova* (M.: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2010), p. 376-391.

EDEL'SHTEIN 1985 — EDEL'SHTEIN Yu.M., "Problemy yazyka v pamyatnikakh patristiki", v: *Istoriya lingvisticheskikh uchenii: Srednevekovaya Evropa* (Leningrad: Nauka, 1985), p. 157-207.

ALESSIO (2004) — ALESSIO G.C., "Giovanni Balbi da Genova", *Medieval Italy: an encyclopedia*. Vol. I-II, ed. Ch. KLEINHENZ (NY: Routledge, 2004), p. 424.

BARNEY et al. (2006) — BARNEY S.A. ET AL., "Introduction", *The Etymologies of Isidore of Seville.* Translated, with introduction and notes by S.A. BARNEY, J.A. LEWIS, J.A. BEACH, O. BERGHOF (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 3-28.

BRUNETTI (2005) — BRUNETTI G., "Grammatica", *Enciclopedia Federiciana* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005), p. 775-778.

CECCHINI (2004) — CECCHINI E., "Introduzione", Uguccione da Pisa. *Derivationes*. Edizione critica princeps a cura di E. CECCHINI e al. (Firenze: SISMEL. Edizioni del Galluzzo, 2004), p. XIX–XLV.

CREMASCOLI (1966) — CREMASCOLI G., "Termini del diritto longobardo nelle "Derivationes" e il presunto vocabolario latino-germanico di Uguccione da Pisa", *Aevum*. 1966, Vol. 40, p. 53-74.

CREMASCOLI (1969) — CREMASCOLI G., "Ricerche sul lessicografo Papia", *Aevum*. 1969, Vol. 43, p. 31-55.

DALY & DALY (1964) — DALY L.W., DALY B.A., "Some techniques in mediæval Latin lexicography", *Speculum*. 1964, Vol. 39, p. 229-239.

FONTAINE (1959) — FONTAINE J., *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique.* Vol. 1-2 (Paris, 1959).

HASKINS (1925) — HASKINS Ch. H., "Magister Gualterius Esculanus", *Mèlanges d'historie du moyen age offerts a M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves* (Paris : Edouard Champion, 1925), p. 245-257.

HUNTSMAN (1983) — HUNTSMAN J.F., "Grammar", *The seven liberal arts in the Middle Ages*, ed. D.L. WAGNER (Bloomington: Indiana University Press, 1983), p. 58-95.

JOHANNES IANUENSIS (1460) — *Johannes Ianuensis Catholicon* (Mainz, 1460) (München, Bayerische Staatsbibliothek).

ISIDORUS, *Etymologiae* — Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, Patrologia Latina (= PL), t. 82 (Paris, 1850).

KAHANE H., KAHANE R. — KAHANE H., KAHANE R., "The dictionary as ideology: Sixteen case studies", *History, languages, and lexicographers*, ed. L. ZGUSTA (Tübingen: Niemeyer, 1992), p. 19-76.

LEPSCHY (1994) — LEPSCHY G.C., *History of linguistics: classical and medieval linguistics*. Vol. 2 (New York, 1994).

LINDSAY (1911) — *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum*. *Liber X: De vocabulis*, ed. W.M. LINDSAY (Oxford, 1911).

MARINONI (1955) — MARINONI A., "Introduzione", *Dal "Declarus" di A. Senisio: I vocaboli siciliani*, a cura di A. MARINONI (Palermo: Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 1955), p. V-XLI.

MERRILEES (1986) — MERRILEES B., "The Latin-French dictionarius of Firmin Le Ver (1420-1440)", *Zürilex '86 Proceedings* (Tübingen, 1986), p. 181-188.

MERRILEES & EDWARDS (1989) — MERRILEES B., EDWARDS W., "Le statut du français dans le dictionarius de Firmin Le Ver", *Le Moyen Français.* 1989, Vol. 22, p. 37-51.

MERRILEES (1991) — MERRILEES B., "Metalexicographie médiévale: la fonction de la metalangue dans une dictionnaire bilingue du Moyen Age", *Archivum latinitatis medii aevi: Le Bulletin Du Cange*. 1991, Vol. 70, p. 33-70.

MÜLLER (1994) — MÜLLER W.P., *Huguccio. The life, works and thought of a twelfth-century jurist* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1994).

PAPIAS — Papias *Vocabularium*. Ms. Lat. 11531 (Paris, Bibliothèque nationale de France).

Riessner (1965) — Riessner C., *Die "MagnaeDerivationes" des Uguccione da Pisa und ihre Bedeitung für die romanische Philologie* (Roma: Storia e Letteratura, 1965).

TERRACINI (1957) — TERRACINI B., *Conflitti di lingue e di cultura* (Venezia : Einaudi), 1957.

THOMAS AQUINAS (1641) — *Sancti Thomae Aquinatis… Expositio aurea in… Tractatum ejusdem [Boetii] de Scholarium disciplina*, ed. Cosme MORELLES (Paris: Apud D. Moreau, 1641), p. 5-76.

TEEUWEN (2003) — TEEUWEN M., *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages* (Turnhout: Brepols, 2003).

WEIJERS (1991) — WEIJERS O., *Dictionnaires et répertoires au moyen âge: une étude du vocabulaire* (Turnhout: Brepols, 1991).

WEIJERS (1990) — WEIJERS O., "Les dictionnaires et autres répertoires", *Méthodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge. Etudes sur le vocabulaire*, ed. par O. WEIJERS (Turnhout: Brepols, 1990), p. 197-208.

И.Г. Коновалова

«ОПИСАНИЕ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ» НАЧАЛА XIV ВЕКА КАК ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ СОЧИНЕНИЕ*

Статья посвящена анализу пространственных представлений, отразившихся в анонимном латиноязычном трактате «Описание Восточной Европы», в котором рассказывается о Византии, Сербии, Албании, Венгрии, Польше, Чехии, Болгарии и Руси. Сообщения, приводимые автором «Описания» о физико-географическом и политическом облике этих стран, отличаются сплетением информации разной степени полноты и точности, почерпнутой из разновременных и разнохарактерных источников. Географическую форму сочинения Аноним использовал для создания полярных географических образов — католических стран, наделенных положительными характеристиками, с одной стороны, и стран, населенных «неверными схизматиками» и потому демонизируемых им, — с другой. Помещая эти образы в международный и идейный контекст своего времени, автор «Описания» рисует общее поле потенциального взаимодействия двух противоположных пространств, убеждая заказчика и адресата своего сочинения не только в возможности, но и целесообразности похода на восток.

Ключевые слова: «Описание Восточной Европы», пространственные представления, географические образы, ментальная карта, система ориентации.

Анонимное «Описание Восточной Европы» (далее — ADEO) вот уже сто с небольшим лет привлекает внимание исследователей как многоплановый источник по истории и политической географии Византии, Юго-Восточной и Центрально-Восточной Европы, а также истории международных отношений начала XIV века. Этот безымянный анонимный трактат был введен в научный оборот польским ученым О. Гуркой. В 1916 г. он подготовил критическое издание источника по всем известным спискам, дав ему название «Описание Восточной Европы», которое стало традиционным в последующей историографии, и датировал сочинение первой по-

* Исследование выполнено в рамках совместного проекта РФФИ и «Фонда за русский язык и культуру» (Венгрия) № 17–21–07001.

ловиной 1308 года[1]. В 2013 г. появилось новое критическое издание латинского текста ADEO вместе с его полным переводом на сербский язык и историко-филологическим комментарием, опирающимся на посвященную данному памятнику историографическую традицию[2].

К настоящему времени известно пять списков XIV–XV вв., содержащих ADEO, — три из Национальной библиотеки в Париже (списки *A*, *B*, *E*: Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Lat. 5515, 5515A, 14693), один из Университетской библиотеки Лейдена (список *D*: Leiden, Bibliotheek der Universiteit, cod. Lqt. 66) и один из Пуатье (список *C*: Poitiers, Bibliothèque de la ville, ms. 263)[3]. Во всех этих списках наряду с ADEO содержатся и другие латиноязычные сочинения начала XIV в., так или иначе связанные между собой общей тематикой Крестовых походов на Восток — *Flos historiarum terre Orientis* (1307) Хетума из Корикоса[4] и *Memoria de recuperatione Terre Sancte* (1306) Пьера Дюбуа[5].

По предположению О. Гурки, автором ADEO был доминиканец французского происхождения, состоявший на службе у брата короля Франции Филиппа IV Красивого Карла Валуа[6]. Дальнейшие исследования показали, что Карл Валуа был, скорее, адресатом, а не заказчиком сочинения, которое, по всей вероятности, было составлено Анонимом при дворе папы Климента V в Пуатье — там же, где в 1307 г. по заказу папской курии написал свой труд и Хетум из Корикоса и где был обнаружен список *C* с текстами этих сочинений[7]. Некоторые исследователи, вслед за О. Гуркой, считают автора ADEO французом[8], другие полагают, что Аноним с таким же успехом мог быть и итальянцем, одним из приближенных анжуйских королей Неаполя[9]. Проведенный А.В. Ковалевым анализ лексики ADEO позволяет говорить об итальянском происхождении Анонима как о более вероятном[10].

Относительно жанровой природы ADEO в историографии высказывались разные оценки. В связи с тем, что по форме сочинение является географическим трактатом, на что обратили внимание уже составители каталога Парижской королевской библиотеки 1744 г.[11], часть исследователей считает его источником историко-географического[12], из которого можно извлечь «позитивное» знание о географии и истории описываемых в трактате стран. В соответствии с этим долгое время основным направлени-

---

[1] ADEO (1916).
[2] ADEO (2013).
[3] О рукописях и их соотношении см.: ADEO (2013), с. 73-78.
[4] См. перевод сочинения на русский язык: Цветник историй (2006), с. 211-274.
[5] О составе рукописей см.: ADEO (2013), с. 73-76.
[6] ADEO (1916), p. XI-XII.
[7] Ковалев (2015), с. 44-46.
[8] DEO (1934), p. 5; История Венгрии (1971), с. 152; Popescu-Spineni (1978), p. 5.
[9] Наумов (1973), с. 250.
[10] Ковалев (2013), с. 22–26; Ковалев (2015), с. 46-49.
[11] *Catalogus codicum* (1744), p. 126.
[12] DEO (1934), p. 6; Popescu-Spineni (1978), p. 111; *История Молдавской ССР*, с. 85.

ем работы с ADEO было изучение его информации о той или иной стране — Албании, Болгарии, Венгрии, Польше, Сербии, Чехии, Карпато-Дунайских землях[13]. В ряде случаев такой формат исследования сопровождался переводом не только фрагментов, но и всего памятника на тот или иной язык, чему в немалой степени способствовал сравнительно небольшой объем сочинения[14].

Наряду со страновым подходом к исследованию ADEO практикуется и иной — анализ источника как единого целого, автор которого преследовал цель, выходившую за рамки чисто географического описания ряда стран. Опираясь на анализ обстоятельств создания сочинения и особенности его содержания, исследователи, развивающие данный подход, видят в ADEO публицистический трактат, написание которого было самым тесным образом связано с политикой папской курии в начале XIV века[15].

Во второй половине XIII – начале XIV в. политическая обстановка в Юго-Восточной Европе и Передней Азии была подвержена крупным изменениям. В 1261 г. погибла крестоносная Латинская империя, а в 1291 г. — последние остатки Иерусалимского королевства. В Центральной Европе на короткое время необычайно усилилась Чехия, когда при Вацлаве III Польша и Венгрия в первые годы XIV в. перешли под его власть. После прекращения в Чехии династии Пшемыслидов в 1306 г. развернулась острая борьба за «чешское наследство», завершившаяся установлением в Венгрии Анжуйской, в Чехии — Люксембургской династий, а в Польше — власти Владислава Локетка. Политическая нестабильность в католических центральноевропейских государствах, существование огромных православных стран на Балканском полуострове и в Восточной Европе обусловили пристальное внимание католических кругов Запада к Восточной Европе и способствовали оживлению попыток воскресить Крестовые походы с целью завоевания Византии и прочих «схизматических» государств.

Очевидно, что было бы трудно рассчитывать на беспристрастие католического автора, взявшегося писать о Юго-Восточной Европе в такое время. В историографии отмечалось, что Аноним стремился обосновать права западноевропейских крестоносцев на земли «схизматиков», а также побудить Карла Валуа и Карла Роберта совместными усилиями завоевать страны Юго-Восточной Европы, принадлежавшие им якобы по праву[16]. Дело в том, что в начале XIV в. к брату французского короля Филиппа IV Карлу Валуа, женатому на внучке последнего латинского императора Болдуина II, перешли притязания на константинопольский престол. Опираясь на поддержку папы Климента V, Карл заключил договор с венецианцами, согласно которому поход на Константинополь намечался на март 1307 го-

---

[13] Дечев (1923), с. 3-42; Ћоровић (1923), с. 236-238; Ћоровић (1924), с. 67-74; Deer (1930), S. 1-22; Popa-Lisseanu (1934), p. 101-111; Коновалова (1981), с. 6-25; Elsie (1990), S. 24-28; Гагова (2001), с. 117-127 и др.

[14] DEO (1934); Белчовски (1977), с. 445-489; Дамянов, Данова (2005), с. 164-185.

[15] Наумов (1976), с. 24; Ковалев (2011), с. 66-78; Ковалев (2015), с. 39-49.

[16] Наумов (1976), с. 24-25; Kovaleu (2013), p. 59.

да[17]. Роли между договаривающимися сторонами распределились следующим образом: папская курия обеспечивала моральную поддержку и религиозную санкцию всему предприятию, венецианцы предоставляли транспорт, Карлу оставалось набрать войско. В мае 1307 г. Карл, не получивший никакой материальной помощи от Филиппа IV, попросил об отсрочке, так как не мог собрать войско. «Один, без войска, многих он поборет Копьем Иуды», — саркастически заметил о нем Данте[18].

Аноним предлагает Карлу иной вариант: без сотрудничества с Венецией, опираясь на союз со своим дальним родственником Карлом Робертом Анжуйским, захватить Константинополь, что откроет перед пока что номинальным императором и некоронованным королем[19] новые перспективы, обрисовке которых, в сущности, и посвящено ADEO. Помимо прямых призывов к походу на Константинополь и на соседние с Венгрией православные страны[20], Аноним описывает те материальные выгоды, которые ждут потенциальных союзников в случае успеха, показывает, какие блестящие перспективы открываются для Карла Валуа, если он объединится с Карлом Робертом, — в смысле возможности захвата «схизматических» стран[21], отмечает, что лучшего момента для выступления нечего и желать[22], а также делает конкретные предложения относительно путей движения войск[23].

Если вопрос о замысле и цели ADEO достаточно разработан в историографии, то не менее важная — применительно к анализу данного источника — проблема остается в тени. Почему для реализации своего замысла Аноним выбрал форму географического описания и как он использовал возможности этого жанра для пропаганды идей своего заказчика?

Сочинение начинается как обычный средневековый географический трактат — с краткого описания трех частей света: Европы, Азии и Африки. Эта общая рамка нужна автору для того, чтобы локализовать в мировом пространстве регион, находящийся в центре его внимания, — Малую Азию и «некоторые области» Европы[24]. Аноним оконтуривает описываемый им

---

[17] Соколов (1957), с. 91-92.

[18] Пер. М.Л. Лозинского. См.: *Dante Alighieri*. La divina commedia: Purgatorio. XX, 73–74: “Sanz’ arme n’esce e solo con la lancia con la qual giostrò Giuda”.

[19] После смерти в 1301 г. венгерского короля Андрея III, с которым прекратилась Арпадская династия, Венгрия стала объектом притязаний Габсбургов, Чешских королей и Анжуйской династии. С точки зрения римской курии, законным правителем считался Карл Роберт Анжуйский, которому Климент V присудил венгерскую корону. Но до ноября 1308 г. он не был признан в самой Венгрии, а коронация его имела место лишь в 1310 г., см.: *История Венгрии* (1971), с. 161-162. Аноним выражает точку зрения папской курии и обоснованию законности прав Карла Роберта на венгерский престол уделяет много внимания в своем сочинении, см.: ADEO (2013), с. 142-144.

[20] ADEO (2013), с. 114, 127-128, 132-133.

[21] ADEO (2013), с. 132.

[22] ADEO (2013), с. 114.

[23] ADEO (2013), с. 116-117, 132.

[24] ADEO (2013), с. 94: “De Asia autem Minori et de aliquibus partibus Europe superficialiter, de moribus et condicionibus hominum et prouinciarum contentarum in

регион по политическим границам своего времени, включая в него — как он сам указывает во Введении — Константинопольскую империю (*imperium Constantinopolitanum*), Сербию (*Rascia*), Болгарию (*Bulgaria*), Рутению (*Ruthenia*)[25], Албанию (*Albania*), Венгрию (*Hungaria*) и Польшу (*Polonia*)[26]. Аноним прямо не говорит о том, почему и с какой целью он решил обратить внимание именно на эту часть европейского пространства. Вместе с тем, его слова о том, что своем сочинении он намерен рассказать «о нравах и состоянии людей и провинций, находящихся в этих частях Европы», в какой-то мере раскрывают его подход к определению пространственных границ своего описания. Это ценностный подход, который позволяет Анониму структурировать рассматриваемое им пространство через наделение указанных стран теми или иными чертами.

После этой небольшой вводной части начинается последовательное описание стран, которое открывается рассказом о Константинопольской империи. Затем речь идет о других странах, но не в том порядке, в котором они перечислены во Введении: вслед за рассказом о Византии помещено описание Албании, а Сербия, Болгария и Рутения охарактеризованы после нее, а в самом конце сочинения, после описания Венгрии и Польши, повествуется еще и о Чехии (*Bohemia*). По всей вероятности, по ходу работы Аноним вносил какие-то изменения в свой первоначальный план.

С точки зрения географических представлений, запечатлевшихся в ADEO, этот источник — типичное хорографическое произведение, то есть описательное страноведение. Как и большая часть европейских средневековых сочинений, ADEO пронизано первичной системой ориентации (эгоцентрической), когда автор определяет «местонахождение географических объектов через отношение к самому себе как к центру», неподвижному или движущемуся, не имеет значения[27]. Автор как бы переносится из одной описываемой страны в другую, которая становится центром его пространственного восприятия, откуда он отмечает границы по четырем сторонам света[28]. Кроме обозначения границ, Аноним перечисляет города, сообщает названия провинций той или иной страны, характеризует их природные ресурсы (реки, полезные ископаемые) и экономическое состояние, дает оценку их военного потенциала, сообщает о религиозной принадлежности и нравах жителей, приводит кое-какие исторические сведения. Строгого порядка в освещении этих вопросов Аноним не придерживается. Почти половину всего описания занимает рассказ о Константинопольской импе-

---

dictis partibus Europe est hic pertractandum" (О Малой же Азии и о некоторых частях Европы, о нравах и состоянии людей и провинций, находящихся в этих частях Европы, будет рассказано здесь).

[25] Термин «Рутения» обычно применялся в западноевропейских памятниках для обозначения Галицко-Волынской Руси. См.: Шушарин (1961), с. 137.

[26] ADEO (2013), с. 94.

[27] Подробнее см.: Подосинов (1978), с. 26, 28.

[28] В связи с этим в историографии порой встречается представление об Анониме как о путешественнике, который проехал из Константинополя в Польшу и лично посетил все описанные им страны. См.: Параска (1975), с. 45; Мохов (1978), с. 67.

рии; подробным образом говорится о Венгрии, Сербии, Албании; очень кратко — о Польше и Чехии; весьма неопределенно — о Болгарии и Руси.

Источники своих сведений Аноним, за редким исключением, не указывает. Перечисляя города Малой Азии, он ссылается на аналогичный перечень в «Апокалипсисе» Иоанна Богослова[29]. Однажды Аноним упоминает Плиния, ссылаясь на его рассказ об удивительной собаке, которую царь Албании однажды подарил Александру Македонскому[30]. Скорее всего, эта история была известна Анониму не из первых рук, судя по тому, что он изложил ее предельно лапидарно по сравнению со своим источником, к тому же перепутав Кавказскую Албанию, которую имел в виду Плиний, с Албанией на Балканах (несмотря на то, что о существовании Кавказской Албании ему было известно[31]).

Как показывает анализ разных частей ADEO, Аноним был знаком с популярной в его время компиляцией доминиканца Винцента из Бовэ[32], а также использовал другие источники, очевидно, сербские[33] и венгерские[34]. В какой-то мере он должен был опираться и на свои личные впечатления. По заключению Е.П. Наумова из текста ADEO следует, что его автор занимался миссионерской деятельностью на Балканах, предположительно, в Сербии, прожил там довольно долгое время и, возможно, посетил также Далмацию, Южную Венгрию и Албанию[35]. Наконец, еще одним источником Анонима были устные сообщения его современников, ссылки на которые время от времени встречаются в тексте[36]. Об использовании информации, полученной от путешественников, свидетельствуют слова Анонима о том, что по Черному морю, если плыть из Константинополя, можно доплыть до «Малой Азии, турок, татар и прочих варваров»[37]. Эти данные прямым образом повлияли на то, как Аноним очертил северную границу малоазийских владений греков: ею он считал не Черное море, а «татар и жителей Руси»[38].

Данные Анонима о физической географии региона фрагментарны. Наибольшее внимание он уделяет гидрографии: описание той или иной страны или ее провинции всегда (за исключением Чехии) сопровождается перечислением рек, ее омывающих[39]. Реки интересовали Анонима, прежде всего, как транспортные артерии, в связи с чем он часто отмечает их судоходность[40], или же как источники ценных ресурсов — золотосодержащего

---

[29] ADEO (2013), с. 95. Ср.: Откр 1:11.

[30] ADEO (2013), с. 117. Ср.: *Plin.* VIII, 149–150. Перевод сообщения Плиния на русский язык см.: Подосинов, Скржинская (2011), с. 207.

[31] ADEO (2013), с. 118.

[32] DEO (1934), p. 6.

[33] Наумов (1975), с. 219.

[34] Popescu-Spineni (1978), p. 112.

[35] Наумов (1975), с. 217.

[36] ADEO (2013), с. 96, 124, 136, 147.

[37] ADEO (2013), с. 99.

[38] ADEO (2013), с. 97.

[39] ADEO (2013), с. 95-96, 97, 100, 101, 102, 104, 115, 121, 123, 129, 131, 137, 138, 146.

[40] ADEO (2013), с. 95, 97, 101, 102, 104, 121, 129, 137.

песка[41], асбеста[42], рыбы[43]. Всего Аноним упоминает названия более чем 30 рек и наибольшее внимание уделяет, что вполне естественно, Дунаю, являющемуся, по его словам, «одной из величайших рек мира, богатой рыбой всех сортов и текущей на Восток»[44]. Аноним пишет, что Дунай пересекает Венгрию и попадает в Болгарию, пробивая горы, названные Альпами и при этом низвергается с таким ревом, что его слышно на расстоянии трех дней пути[45]. Семью рукавами Дунай впадает в Черное море[46]. Аноним знал как античное наименование Черного моря «Понт» (*Mare Ponticum*)[47], так и название «Великое море» (*Mare Magnum*)[48], распространившееся в западноевропейских источниках с XIII века.

Анониму было известно, что у Дуная имеется много притоков: «Посредине этой империи (речь идет о Болгарии. — *И. К.*) течет река Дунай, которая так увеличивается от множества впадающих в нее рек, что местами ее ширина достигает 14 лиг»[49]. Однако знание о том, что у Дуная было множество притоков, осталось у Анонима чисто теоретическим: перечисляя реки, омывающие Венгрию, он отмечает Драву, Саву, Тису, Сирет, Прут[50], но то, что они являются притоками Дуная, он даже не предполагал.

Представления Анонима о рельефе описываемых стран еще более фрагментарны, чем об их гидрографии. В Греции он упоминает Олимп и Парнас[51], ошибочно отождествляя последний со Святой горой[52]. Анониму было известно, что Дунай, протекая по территории Болгарии, пересекает какие-то горы, которые он называет Альпами (*perforat Alpes*)[53]. Данные об этих горах у анонимного автора были весьма неопределенные: говоря о том, что Венгрия — преимущественно равнинная страна, он сообщает, что там «тем не менее, где-то есть высокие горы». Судя по тому, что далее речь идет о Трансильвании, где, как было известно Анониму, в горах добывают соль[54], можно полагать, что он имел в виду Карпаты.

В соответствии с целями своего трактата, основное внимание Аноним уделял не физической, а политической географии региона. Если проанализировать употребление им слов и словосочетаний, отсылающих к моменту составления сочинения (*nunc*, *usque ad / in hodiernum diem*, *adhuc*, *ad presens*), то окажется, что большая их часть касается либо политического

---

[41] ADEO (2013), с. 97, 129, 138.
[42] ADEO (2013), с. 104.
[43] ADEO (2013), с. 121, 137, 138.
[44] ADEO (2013), с. 137.
[45] ADEO (2013), с. 96.
[46] ADEO (2013), с. 96, 100. Этот факт Аноним мог позаимствовать у древних авторов. См.: Агбунов (1992), с. 112-113.
[47] ADEO (2013), с. 96.
[48] ADEO (2013), с. 96, 99, 106.
[49] ADEO (2013), с. 129.
[50] ADEO (2013), с. 137-138.
[51] ADEO (2013), с. 101.
[52] ADEO (2013), с. 102.
[53] ADEO (2013), с. 96.
[54] ADEO (2013), с. 136.

статуса тех или иных стран[55], либо сведений о правителях государств и их титулатуре[56]. Наряду с этим для Анонима характерно внимание к актуальной топонимике[57], к современному состоянию городов и государств[58], а также к внешним границам стран[59] и к административному делению последних[60]. Что касается полноты описания всех этих вопросов, то по мере продвижения на восток представления Анонима как о физико-географическом, так и о политическом пространстве становятся все более и более неопределенными.

Особенно ярко это видно на примере описания Болгарии и Рутении. Об этих странах Аноним знает, что они занимают огромные пространства: Рутения — *terra permaxima*[61], Болгария — *imperium magnum*[62]. Границ Болгарии и Рутении в разделах, описывающих эти страны, Аноним не называет. Он говорит только, что Болгария и Рутения примыкают к Греции с севера: «Рядом с этой империей (Болгарией. — *И. К.*) расположена другая огромная страна, называемая Рутенией; точно так же, как и Болгария, она примыкает к Греции с северной стороны, но находится выше (*supra*[63]) Болгарии»[64]. В разделе, посвященном Венгрии, имеется дополнение к этим сведениям. Там Рутения и Болгария названы восточными границами Венгрии, наряду с Рашкой[65]. Причем, Аноним не упускает случая подчеркнуть, что Рутения, Болгария и Рашка находятся между Венгрией и Грецией, давая тем самым понять, что географическое положение этих стран создает самые благоприятные предпосылки для объединения сил Карла Роберта и Карла Валуа[66].

О границах Рутении и Болгарии можно получить представление из других мест «Описания», где Аноним говорит о прочих странах. Дунай в районе его устья является северной границей Греции[67]. Северной границей Фракии названы рутены[68], из чего следует, что сведении Анонима о границе между Византией и Русью должны были относиться к концу XII в., до создания Второго Болгарского царства, когда, с одной стороны, Добруджа находилась под властью Византии, а границы влияния Галицко-Волынской Руси доходили до берегов Дуная[69].

Ни естественно-географического, ни административного деления Руси или Болгарии Аноним на знает. Из множества крупных и мелких вас-

---

[55] ADEO (2013), с. 101, 104, 105, 130.
[56] ADEO (2013), с. 99, 102, 116, 117, 123-126, 131, 143-144.
[57] ADEO (2013), с. 94, 95, 96, 98, 102, 104, 105, 133, 146.
[58] ADEO (2013), с. 97-98, 100, 106, 109, 110.
[59] ADEO (2013), с. 97, 99, 101, 102, 119-122, 128, 130-131, 142.
[60] ADEO (2013), с. 94-110, 115, 118-119, 120, 122, 135-139, 145, 147.
[61] ADEO (2013), с. 130.
[62] ADEO (2013), с. 128.
[63] То есть севернее.
[64] ADEO (2013), с. 130-131.
[65] ADEO (2013), с. 142.
[66] ADEO (2013), с. 132, 142.
[67] ADEO (2013), с. 100.
[68] ADEO (2013), с. 101.
[69] Коновалова, Перхавко (2000), с. 162-174.

сальных владений, на которые в конце XIII – начале XIV в. была раздроблена Болгария, Анониму известна только северо-западная часть империи, Видинская, где власть принадлежала Шишманам: «Столица этой империи находится около крупного города Видина. Императоры же этой империи называются Шишманами»[70].

Политическое положение Болгарии и Руси представляется Анониму в следующем виде. О Болгарии: «Когда-то эта империя принадлежала Константинопольской империи, и должна была принадлежать ей и сейчас, если бы император был в состоянии [ее удержать]. Через некоторое время указанную империю подчинил венгерский король Андрей, и она в течение длительного срока находилась под властью короля Венгрии. Когда могущество Венгрии ослабело, эту империю захватили татары и заставили ее платить им дань. В настоящее время она является данницей татар»[71]. О Рутении: «Когда-то эта страна находилась под властью империи, затем — Венгрии, теперь — платит дань татарам, точно так же как и Болгария»[72]. Сведения о Руси, имевшиеся у Анонима, были, по всей вероятности, настолько туманны, что в своем описании он стремился установить полное тождество между Русью и Болгарией, о которой ему было известно немногим больше. Так, Русь, согласно Анониму, «имеет такие же [природные] условия, как и Болгария, и омывается теми же реками»[73].

Из приведенного материала следует, что относительно политического состояния Руси и Болгарии Аноним располагал разновременными сведениями, которые в его сознании получали одинаковое право на существование, даже если они противоречили друг другу. В самом деле, его сообщение о русско-византийской границе на Дунае, относящееся к концу XII в., приведено наряду с известием о Дунае как о реке, протекающей посредине Болгарского царства, что отражает ситуацию конца XIII – начала XIV века.

Неполные и случайные сведения, почерпнутые Анонимом из разных источников и потому не всегда согласованные между собой, свидетельствуют о том, что информация о Руси и Болгарии, имевшаяся в распоряжении образованных людей Западной Европы в начале XIV в. была не слишком разнообразной и не отличалась большой точностью. В этом плане показательно, что Болгария и Русь отсутствуют, например, на страницах «Божественной комедии» Данте[74]. Вместе с тем в сочинении «О народной речи» Данте упоминает славян, которые располагались на территории от устья Дуная до земель итальянского языка[75]. Это перекликается с замечанием Анонима о том, что «рутены, болгары, жители Рашки, славяне (*sclavi* — словенцы?), богемцы, поляки … говорят на одном и том же язы-

---

[70] ADEO (2013), с. 128-129.

[71] ADEO (2013), с. 130. Последнее утверждение Анонима в 1308 г. уже не соответствовало действительности, так как в 1300 г. Болгария освободилась от власти татар.

[72] ADEO (2013), с. 131.

[73] ADEO (2013), с. 131.

[74] Наумов (1976), с. 26.

[75] Кравцов (1965), с. 161.

ке, а именно — на славянском[76], из чего следует, что славянский язык является самым великим и наиболее распространенным языком в мире»[77].

В идеологическом и ценностном отношении все пространство, охарактеризованное в ADEO, поделено Анонимом на две части, одну из которых он наделяет позитивными характеристиками, а другую демонизирует. Сочинение не случайно открывается описанием Византии. Она представляется Аноним не только привлекательным в материальном плане объектом для захвата, природно-экономические ресурсы которого он скрупулезно обрисовывает, но и главным источником церковного раскола: «Все они (греки. — *И. К.*) — неверные схизматики, и от их отступничества происходит всякого рода раскол среди других схизматических народов, а именно в Рашке, Сербии, Болгарии, Рутении, Грузии и среди всех восточных народов, исповедующих христианство, за исключением киприотов и армян, среди которых тоже много схизматиков»[78]. Православные народы фигурируют в ADEO как «неверные схизматики»[79], «схизматические и варварские народы, незаконным образом владеющие столь богатыми и процветающими королевствами»[80]. Жители православных государств оказывались в глазах католического автора лишенными каких-либо положительных качеств, не отличающимися воинственным нравом, изнеженными, не умеющими обращаться с оружием[81].

Как было показано выше, сообщения Анонима о физико-географическом и политическом облике описываемых им стран отличаются сплетением информации разной степени полноты и точности, к тому же почерпнутой из разновременных источников. Если бы ADEO являлось простым сочинением жанра описательной географии, то между его отдельными частями было бы мало общего, а выбор именно этих стран для совместной характеристики в рамках одного трактата был бы неочевиден. Однако перед нами цельное произведение, где географическая форма сочинения «работает» на его идеологическое содержание. Аноним создает полярные географические образы — католических стран, с одной стороны, и стран, населенных «неверными схизматиками», — с другой. Помещая эти образы в международный и идейный контекст своего времени, автор ADEO рисует общее поле потенциального взаимодействия этих двух противоположных пространств, убеждая заказчика и адресата своего сочинения не только в возможности, но и целесообразности похода на восток. Концептуализация православных стран как пространства со знаком «минус» превращала захватнические планы Анонима в богоугодное дело и придавала им характер морального долженствования.

---

[76] К славяноязычным народам Аноним ошибочно относил также пруссов.
[77] ADEO (2013), с. 131.
[78] ADEO (2013), с. 114.
[79] ADEO (2013), с. 98, 114, 115, 121, 131.
[80] ADEO (2013), с. 132.
[81] ADEO (2013), с. 97, 113, 123, 130.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

ADEO (1916) — *Anonymi Descriptio Europae Orientalis. Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia. Anno MCCCVIII exarata*, ed. O. GÓRKA (Cracoviae, 1916).

ADEO (2013) — ЖИВКОВИЋ Т., ПЕТРОВИЋ В., УЗЕЛАЦ А., *Anonymi Descriptio Europae Orientalis / Анонимов опис Источне Европе*, Критичко издање текста на латинском јузику, превод и филолошка анализа Д. КУНЧЕР, Уредник С. РУДИЋ (Београд, 2013) (Извори за српску историју, књига 13; Латински извори, књига 2).

Catalogus codicum (1744) — *Catalogus codicum manu scriptorium bibliothecae regiae Parisiensis* (Paris, 1744), t. IV.

DEO (1934) — *Descrierea Europei Orientale de Geograful* Anonim, Traducere de G. POPA-LISSEANU (Buc., 1934) (Izvoarele istoriei Românilor. Vol. II)

ПОДОСИНОВ, СКРЖИНСКАЯ (2011) — ПОДОСИНОВ А.В., СКРЖИНСКАЯ М.В., *Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Тексты, перевод, комментарий* (М., 2011) (Древнейшие источники по истории Восточной Европы).

Цветник историй (2006) — «Цветник историй», *Книга странствий*, Пер. с лат. и ст.-фр., сост., статьи и коммент. Н. ГОРЕЛОВА (СПб., 2006).

Исследования

DEER (1930) — DEER J., "Ungarn in der Descriptio Europae Orientalis", *Mitteilungen des osterreichischen Instituts fur Geschichtsforschung* (1930), Bd. 45.

ELSIE (1990) — ELSIE R., "Albania in the 'Anonymi Descriptio Europae Orientalis'", *Zeitschrift für Balkanologie* (1990), Bd. 26.

KOVALEU (2013) — KOVALEU A., "'Lingua et natio' in Eastern Europe at the beginning of the 14th century according to the data from 'Descriptio Europae Orientalis' ", *Другі міжнародны кангрэс даследчыкаў Беларусі: працоўныя матэрыялы* (Kaunas, 2013), т. 2.

POPA-LISSEANU (1934) — POPA-LISSEANU M., "Romînii in 'Descriptio Europae Orientalis' ", Revista istorică (1934), vol. XX.

POPESCU-SPINENI (1978) — POPESCU-SPINENI M., *România în izvoare geografice şi cartografice* (Buc., 1978).

АГБУНОВ (1992) — АГБУНОВ М.В., *Античная география Северного Причерноморья* (М., 1992).

БЕЛЧОВСКИ (1977) — БЕЛЧОВСКИ Ј., «Опис на источна Европа от 1308 година», *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*, Уредник В. МОШИН (Скопје, 1977), вол. 2.

ГАГОВА (2001) — ГАГОВА К., «Географията на Балканите според анонимното "Описание на Източна Европа"», *Исторически преглед* (2001), № 3–4.

ДАМЯНОВ, ДАНОВА (2005) — ДАМЯНОВ В., ДАНОВА П., «Описание на източна Европа», *Историческо бъдеще* (2005), № 1–2.

ДЕЧЕВ (1923) — ДЕЧЕВ Д., «Едно средновековно описание на българските земи», *Годишник на Софийският Университет, Историко-Филологически Факултет* (1923), кн. XIX, 4.

История Венгрии (1971) — *История Венгрии*, отв. ред. В.П. ШУШАРИН (М., 1971), т. 1.

История Молдавской ССР (1965) — *История Молдавской ССР*, отв. ред. Л.В. ЧЕРЕПНИН (Киш., 1965), т. 1.

Ковалев (2011) — Ковалев А.В., «Энциклопедия завоеваний: “Descriptio Europae Orientalis” в рамках европейской геополитики начала XIV века», *Studia historica Europae Orientalis* (2011), вып. 4.

Ковалев (2013) — Ковалев А.В., «Происхождение трактата “Descriptio Europae Orientalis”: К вопросу о применении методик компьютерной лингвистики для анализа средневековых текстов», *Актуальные проблемы источниковедения. Материалы международной научно-практической конференции к 135-летию со дня рождения В.И. Пичеты. Минск — Витебск, 9–11 октября 2013 г.* (Витебск, 2013).

Ковалев (2015) — Ковалев А.В., «Портрет Анонима: Трактат “Descriptio Europae Orientalis” и его автор», *Alba Ruscia: Белорусские земли на перекрестке культур и цивилизаций*, под общ. ред. А.В. Мартынюка (М., 2015).

Коновалова (1981) — Коновалова И.Г., «“Описание Восточной Европы” 1308 г. как источник по истории Карпато-Дунайских земель», *Вопросы источниковедения и историографии истории СССР: Дооктябрьский период*, отв. ред. В.Т. Пашуто (М., 1981).

Коновалова, Перхавко (2000) — Коновалова И.Г., Перхавко В.Б., *Древняя Русь и Нижнее Подунавье* (М., 2000).

Кравцов (1965) — Кравцов Н., «Данте в литературах югославянских народов», *Данте и славяне*, под общ. ред. И.Ф. Бэлзы (М., 1965).

Мохов (1978) — Мохов Н.А., *Очерки истории формирования молдавского народа* (Киш., 1978).

Наумов (1973) — Наумов Е.П., «Завистник венецейского чекана», *Дантовские чтения, 1973* (М., 1973).

Наумов (1975) — Наумов Е.П., «Славянские страны в западноевропейской публицистике XIV в.», *Славяне и Запад: Сборник статей к 70-летию И.Ф. Бэлзы*, отв. ред. Б.А. Рыбаков (М., 1975).

Наумов (1976) — Наумов Е.П., «Политическая карта Европы 1300 года в оценке Данте», *Дантовские чтения, 1976* (М., 1976).

Параска (1975) — Параска П.Ф., «Политика венгерского королевства в Восточном Прикарпатье и образование Молдавского феодального государства», *Карпато-Дунайские земли в средние века*, отв. ред. Я.С. Гросул (Киш., 1975).

Подосинов (1978) — Подосинов А.В., «Картографический принцип в структуре географических описаний древности (постановка проблемы)», *Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР*, отв. ред. В.Т. Пашуто (М., 1978).

Соколов (1957) — Соколов Н.П., «Венеция и Византия при первых Палеологах (1263–1328)», *Византийский временник* (1957), т. 12.

Ћоровић (1923) — Ћоровић В., “Anonymi Descriptio Europae Orientalis”, *Архив за арбанаску старину, језик и етнологију* (1923), № 1–2.

Ћоровић (1924) — Ћоровић В., «Један нови извор за српску историју из почетка XIV века», *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* (1924), № 4.

Шушарин (1961) — Шушарин В.П., «Русско-венгерские отношения в IX в.», *Международные связи России до XVII в.* (М., 1961).

Коновалова Ирина Геннадиевна — доктор исторических наук, заместитель директора, заведующий Отделом специальных исторических дисциплин Института всеобщей истории РАН; irina_konovalova@mail.ru

Irina KONOVALOVA

"DESCRIPTIO EUROPAE ORIENTALIS" OF THE EARLY XIVth CENTURY AS A GEOGRAPHICAL WORK

The paper is devoted to the analysis of spatial representations reflected in the anonymous Latin treatise "Descriptio Europae Orientalis", which describes Byzantium, Serbia, Albania, Hungary, Poland, Czechia, Bulgaria and Russia. The reports given by the author of the "Description" about the physico-geographical and political appearance of these countries are characterized by the interweaving of information of varying degrees of completeness and accuracy, drawn from different sources. Geographical form of the work was used by Anonymous to create polar geographic images — Catholic countries, endowed with positive characteristics, on the one hand, and countries populated by "unfaithful schismatics" and therefore demonized by him, on the other. Putting these images in the international and ideological context of his time, the author of the "Description" draws a general field of potential interaction of two opposing spaces, convincing the customer and the addressee of his composition not only in the possibility, but also in the expediency of a march to the east.

Key words: "Descriptio Europae Orientalis", spatial representations, geographical images, mental map, orientation system.

KONOVALOVA, Irina — Dr.Sc. (in History), deputy director, head of the Department of auxiliary historical disciplines, RAS Institute of World History; irina_konovalova@mail.ru

REFERENCES

Istochniki

ADEO (1916) — *Anonymi Descriptio Europae Orientalis. Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia. Anno MCCCVIII exarata*, ed. O. GÓRKA (Cracoviae, 1916).

ADEO (2013) — ZHIVKOVIH T., PETROVIH V., UZELATS A., *Anonymi Descriptio Europae Orientalis / Anonimov opis Istochne Evrope*, Kritichko izdanje teksta na latinskom juziku, prevod i filoloshka analiza D. KUNCHER, Urednik S. RUDIH (Beograd, 2013) (Izvori za srpsku istoriju, knjiga 13; Latinski izvori, knjiga 2).

Catalogus codicum (1744) — *Catalogus codicum manu scriptorium bibliothecae regiae Parisiensis* (Paris, 1744), t. IV.

DEO (1934) — *Descrierea Europei Orientale de Geograful* Anonim, Traducere de G. POPA-LISSEANU (Buc., 1934) (Izvoarele istoriei Românilor. Vol. II)

PODOSINOV, SKRZHINSKAYA (2011) — PODOSINOV A.V., SKRZHINSKAYA M.V., *Rimskie geograficheskie istochniki: Pomponii Mela i Plinii Starshii. Teksty, perevod, kommentarii* (M., 2011) (Drevneishie istochniki po istorii Vostochnoi Evropy).

Tsvetnik istorii (2006) — «Tsvetnik istorii», *Kniga stranstvii*, Per. s lat. i st.-fr., sost., stat'i i komment. N. GORELOVA (SPb., 2006).

Issledovaniya

DEER (1930) — DEER J., "Ungarn in der Descriptio Europae Orientalis", *Mitteilungen des osterreichischen Instituts fur Geschichtsforschung* (1930), Bd. 45.

ELSIE (1990) — ELSIE R., "Albania in the 'Anonymi Descriptio Europae Orientalis'", *Zeitschrift für Balkanologie* (1990), Bd. 26.

KOVALEU (2013) — KOVALEU A., "'Lingua et natio' in Eastern Europe at the beginning of the 14th century according to the data from 'Descriptio Europae Orientalis' ", *Drugi mizhnarodny kangres dasledchykaŭ Belarusi: pratsoŭnyya materyyaly* (Kaunas, 2013), t. 2.

POPA-LISSEANU (1934) — POPA-LISSEANU M., "Romînii in 'Descriptio Europae Orientalis' ", Revista istorică (1934), vol. XX.

POPESCU-SPINENI (1978) — POPESCU-SPINENI M., *România în izvoare geografice şi cartografice* (Buc., 1978).

AGBUNOV (1992) — AGBUNOV M.V., *Antichnaya geografiya Severnogo Pricher-nomor'ya* (M., 1992).

BELCHOVSKI (1977) — BELCHOVSKI J., «Opis na istochna Evropa ot 1308 godina», *Spomenitsi za srednovekovnata i ponovata istorija na Makedonija*, Urednik V. MOSHIN (Skopje, 1977), vol. 2.

GAGOVA (2001) — GAGOVA K., «Geografiyata na Balkanite spored anonimnoto "Opisanie na Iztochna Evropa"», *Istoricheski pregled* (2001), № 3–4.

DAMYANOV, DANOVA (2005) — DAMYANOV v., DANOVA P., «Opisanie na iztochna Evropa», *Istorichesko b"deshche* (2005), № 1–2.

DECHEV (1923) — DECHEV D., «Edno srednovekovno opisanie na b"lgarskite zemi», *Godishnik na Sofiiskiyat Universitet, Istoriko-Filologicheski Fakultet* (1923), kn. XIX, 4.

Istoriya Vengrii (1971) — *Istoriya Vengrii*, otv. red. V.P. SHUSHARIN (M., 1971), t. 1.

Istoriya Moldavskoi SSR (1965) — *Istoriya Moldavskoi SSR*, otv. red. L.V. CHEREPNIN (Kish., 1965), t. 1.

KOVALEV (2011) — KOVALEV A.V., «Entsiklopediya zavoevanii: "Descriptio Europae Orientalis" v ramkakh evropeiskoi geopolitiki nachala XIV veka», *Studia historica Europae Orientalis* (2011), vyp. 4.

KOVALEV (2013) — KOVALEV A.V., «Proiskhozhdenie traktata "Descriptio Europae Orientalis": K voprosu o primenenii metodik komp'yuternoi lingvistiki dlya analiza srednevekovykh tekstov», *Aktual'nye problemy istochnikovedeniya. Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii k 135-letiyu so dnya rozhdeniya V.I. Pichety. Minsk — Vitebsk, 9–11 oktyabrya 2013 g.* (Vitebsk, 2013).

KOVALEV (2015) — KOVALEV A.V., «Portret Anonima: Traktat "Descriptio Europae Orientalis" i ego avtor», *Alba Ruscia: Belorusskie zemli na perekrestke kul'tur i tsivilizatsii*, pod obshch. red. A.V. MARTYNYUKA (M., 2015).

KONOVALOVA (1981) — KONOVALOVA I.G., «"Opisanie Vostochnoi Evropy" 1308 g. kak istochnik po istorii Karpato-Dunaiskikh zemel'», *Voprosy istochnikovedeniya i istoriografii istorii SSSR: Dooktyabr'skii period*, otv. red. V.T. PASHUTO (M., 1981).

KONOVALOVA, PERKHAVKO (2000) — KONOVALOVA I.G., PERKHAVKO V.B., *Drevnyaya Rus' i Nizhnee Podunav'e* (M., 2000).

KRAVTSOV (1965) — KRAVTSOV N., «Dante v literaturakh yugoslavyanskikh narodov», *Dante i slavyane*, pod obshch. red. I.F. BELZY (M., 1965).

MOKHOV (1978) — MOKHOV N.A., *Ocherki istorii formirovaniya moldavskogo naroda* (Kish., 1978).

NAUMOV (1973) — NAUMOV E.P., «Zavistnik venitseiskogo chekana», *Dantovskie chteniya*, 1973 (M., 1973).

NAUMOV (1975) — NAUMOV E.P., «Slavyanskie strany v zapadnoevropeiskoi publitsistike XIV v.», *Slavyane i Zapad: Sbornik statei k 70-letiyu I.F. Belzy*, otv. red. B.A. RYBAKOV (M., 1975).

NAUMOV (1976) — NAUMOV E.P., «Politicheskaya karta Evropy 1300 goda v otsenke Dante», *Dantovskie chteniya*, 1976 (M., 1976).

PARASKA (1975) — PARASKA P.F., «Politika vengerskogo korolevstva v Vostochnom Prikarpat'e i obrazovanie Moldavskogo feodal'nogo gosudarstva», *Karpato-Dunaiskie zemli v srednie veka*, otv. red. Ya.S. GROSUL (Kish., 1975).

PODOSINOV (1978) — PODOSINOV A.V., «Kartograficheskii printsip v strukture geograficheskikh opisanii drevnosti (postanovka problemy)», *Metodika izucheniya drevneishikh istochnikov po istorii narodov SSSR*, otv. red. V.T. PASHUTO (M., 1978).

SOKOLOV (1957) — SOKOLOV N.P., «Venetsiya i Vizantiya pri pervykh Paleologakh (1263–1328)», *Vizantiiskii vremennik* (1957), t. 12.

ЂOROVIЂ (1923) — ЂOROVIЂ V., "Anonymi Descriptio Europae Orientalis", *Arkhiv za arbanasku starinu, jezik i etnologiju* (1923), № 1–2.

ЂOROVIЂ (1924) — ЂOROVIЂ V., «Jedan novi izvor za srpsku istoriju iz pochetka XIV veka», *Prilozi za kњizhevnost, jezik, istoriju i folklor* (1924), № 4.

SHUSHARIN (1961) — SHUSHARIN V.P., «Russko-vengerskie otnosheniya v IX v.», *Mezhdunarodnye svyazi Rossii do XVII v.* (M., 1961).

М.С. Петрова

ЗНАНИЕ, ПОЛУЧЕННОЕ ВО СНЕ…

К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ТРАГЕДИИ ЧЕЛОВЕКА» ИМРЕ МАДАЧА*

В настоящей статье сочинение Имре Мадача (1823–1864) «Трагедия человека» анализируется в ракурсе идеализма, поиска чувственности и рационализма. Показывается, каким образом Адам, главный герой «Трагедии», пребывая в состоянии сна, эмоционально и интеллектуально созревает, получает жизненный опыт, как возникают и обесцениваются его жизненные идеалы. Выявляется, как цветистое в языковом отношении рассуждение И. Мадача о трагедии человека, генерируясь, выстраивается и варьирует между такими составляющими, как поиск идеала, негативизм, эмоциональность и чувственность, стремление к познанию, выливаясь в мощный синтез в финальной сцене.

Ключевые слова: знание, состояние сна, трагедия, идеализм и поиск идеала, познание и рациональность.

В «Трагедии человека»[1] Имре Мадача (1823–1864) сон[2] занимает важное место. Достаточно сказать, что описанию событий, происходящих в состоянии сна Адама, главного действующего лица этого сочинения, посвящены одиннадцать из пятнадцати сцен. Именно во сне Адам получает знания, относящиеся к социальному устройству общества, способностью (или неспособностью) человечества генерировать социальные структуры, позволяющие выдержать последствия грехопадения. Во сне он видит, как происходит смена величайших эпох человеческой цивилизации, эмоционально и интеллектуально созревает, получает жизненный опыт, становится зрелым, претерпевает превращения из юноши в дряхлого старика.

*Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (РГНФ) в рамках проекта «Россия и Венгрия в мировой культуре: источник и его интерпретация в ракурсе исследовательской парадигмы XXI века» (№ 17–21–07001).

[1] См.: Madách, *Az emb. trag.* (kiadó: Kerényi, Wohlrab [2005]. Об этом сочинении, сюжете и действующих лицах на русском языке см. Гусев (2011), с. 335-362; Андор (2011), с. 363-391; Бардош (2011), с. 392-442; Биро (2011), с. 443-547; Петерди Надь (2011), с. 548-586. Перевод на русский язык «Трагедии человека», выполненный Д.Ю. Анисимовой (Сцены 1 – 8) и Ю.П. Гусевым (Сцены 9 – 15), см.: Мадач, *Трагедия...* (пер. Анисимова, Гусев [2011]), с. 7-286.

[2] Сон у Имре Мадача — литературный прием, он не имеет отношения к онейрокритике, уходящей корнями в глубокую древность (см.: Петрова [2010], с. 176-228).

В драматической поэме И. Мадача Адам символизирует человечество в целом. Таким образом, личностное становление Адама, его взаимодействие с другими персонажами поэмы приобретают универсальное значение. Драматургически его образ дополняют другие персонажи «Трагедии» — Люцифер (олицетворяющий расчетливый разум и все отрицающий, замкнутый в себе дух) и Ева (ассоциирующаяся с чувственностью и жизненной энергией).

Характеристикам цветистого в языковом отношении сочинения И. Мадача, посвященного истории Адама, свойственны *идеализм*, *эмоциональность* и *чувственность*, *интеллектуализм*, *философичность*, достигающие синтеза в финальной Сцене (15), в которой Господь эксплицирует роли Евы и Люцифера в развитии Адама[3].

Указанные характеристики, так или иначе, присущи всем основным героям «Трагедии» — Адаму, Еве и Люциферу. Так, Люцифер представлен в человеческой сфере не как отрицание само по себе, но как интеллект (имеющий в его случае негативный характер). Ева, будучи эмоциональной и чувственной, олицетворяет практический разум, воплощая родство человека с природой и сферу естественного[4]; Адам объединяет в себе три грани человеческой природы — интеллект, чувственность и идеализм.

Тенденция Адама к *идеализму* проявляется в Сцене 2 (в которой он вместе с Евой пребывает в Раю, у древа вечной жизни, в окружении доверчивых и смиренных животных). Его ответ на рассуждения неожиданно появившегося Люцифера-искусителя резко контрастирует с эмоциональной реакцией Евы. Действительно, Ева легко поддается убеждению изменить свое отношение к запретному плоду, хотя и воспринимает такой запрет как «жестокий». Адам же, оставаясь верным заповеди Бога не вкушать запретного плода[5], не отступает от праведности[6]. Поведение Адама и Евы после Падения также является антитезой. Ева отчаивается («О, нам конец», — говорит она [с. 28]). Напротив, Адам остается верным своим установкам: он выступает против привязки своего «гордого духа» к физическому существованию (Сцена 3, с. 32); скорбит о нестабильности материи, которая пресекает его «желания»[7], и отвергает доводы Люцифера как ретроспективный взгляд старика, которые сопоставляются с его собственным юношеским идеализмом (Сцена 3, с. 40).

---

[3] См. LIEBERT (2003), p. 91 sqq. (со ссылкой на Л. Ленджиела [p. 161] и И. Сотера [p. 181]). См. также: LENGYEL (1944), p. 142-165; SOTER (1974), p. 179-185. Заметим, что эти составляющие в венгерском языке могут быть обозначены тремя соответствующими терминами: értelem — érzelem — eszme. См. LIEBERT (2003), p. 91-108.

[4] См. ГУСЕВ (2011), с. 349.

[5] «Будь бдителен, Адам!» (с. 24); «Но ведь Господь сказал, что покарает // Того, кто не его путем пойдет» (с. 26). Здесь и далее строки из «Трагедии человека» Имре Мадача цитируются в переводе Д.Ю. Анисимовой (Сцены 1 – 8) и Ю.П. Гусева (Сцены 9 – 15). См. МАДАЧ, *Трагедия...* (пер. АНИСИМОВА, ГУСЕВ [2011]), с. 7-286.

[6] «Блаженство — быть хозяином над всем» (с. 16).

[7] «...лишь дрожь от пробужденья к яви... // Пойдем же, Ева! Здесь нам места нет. // Зато теперь пред нами — целый свет» (с. 29).

В Сцене 4, реакция Адама на утверждение Люцифера о мимолетности славы[8], также соответствует ответу идеалиста. Он противится осознанию тщеты и бесполезности жизни, не желает проклинать мир[9]. Его царское освобождение египетского раба (с. 45-46) является жестом, который контрастирует с циничностью рассуждения Люцифера:

Да, вот тебе еще одна из нитей,
Которыми Господь тебя связал,
Чтобы подергать, если ты, забыв,
Что ты — земная тварь, рванешься в небо.
Прочны те нити бесконечно, но тонки
Настолько, что из пальцев ускользают,
И даже я их разорвать не в силах.

[Адам:] Вот и чудесно. Эту цепь носить
Пусть унизительно... но так приятно!

[Люцифер:] Тебе, царю и мудрецу, негоже
На привязи сидеть.

[Адам:] А что мне делать?

[Люцифер с насмешкой:] Что делать?
Выход есть: пусть знанье свысока
Существование тех нитей отрицает,
А сила и материя — глумятся.

[Адам:] Нет, этот выход — он не для меня.

Однако по мере того как сменяются этапы сновидения, ответы Адама постепенно теряют свою наивность. В поздних сценах он отличает риторику от истинного положения дел, приобретая собственное мнение о природе человеческого бытия. На поздних стадиях в ответах Евы различимо влияние его мировоззрения. Это развитие стимулируется тем, что Адам постоянно переопределяет то, что́ представляет собой идеал.

В упомянутой выше Сцене 2 напряжение между *интеллектуализмом* и *идеализмом* выражается наиболее ярко. В ней Люцифер и Адам представляют собой два противоречащих друг другу типа познания. Адам ощущает себя в ловушке из-за логики Люцифера. Хотя Адам не должен и не собирается ей следовать, он все же не может ответить так, чтобы побороть влияние цинизма Люцифера[10]. Это расстраивает его. В расстройстве отвечает он и на насмешки Люцифера в другом эпизоде (в Сцене 5), когда оказывается в Риме. И его ответ вряд ли возможно отнести к логически продуманным (с. 78):

Пускай. Но утешает это слабо:
Так или этак, но конец один.

---

[8] «Что слава — лишь мираж и наважденье?» (с. 43).

[9] «Такого быть не может!.. // ...тогда умру. И прокляну весь мир» (с. 43, 45).

[10] «О как все это сложно!.. Я растерян...» (с. 23); «Тебе внимая, лишь одно я вижу: // Нет выхода из дьявольского круга» (с. 54).

Я больше не хочу сопротивляться.
Да и зачем, зачем груди моей
Стремиться ввысь, пылая? Проще жить,
Служа себе, гонясь за наслажденьем,
Им заполняя жизни краткий миг
И в пьяном полусне бредя к Аиду...

На протяжении ранних сцен Адам учитывает внешний фактор — будь то ситуационный или критический анализ Люцифера, стремящегося вызвать его разочарование в идеалах и заставить переменить цели. Адам пока еще не в состоянии мыслить настолько критически, чтобы сохранить прежние идеалы, и в конце Сцены 7, в Константинополе, требует разъяснения от Люцифера, чтобы понять, почему идеал не удается сохранить (с. 132-133):

Сражался я за светлые идеи,
Обрел же лишь проклятие и низость.
Во славу бога здесь людей приносят в жертву,
А человек — ничтожен, он не может
Высоким идеалам отвечать.
Клеймят здесь радость, словно смертный грех.
Я верил в рыцарство, оно ж вонзило
Кинжал мне в сердце. Прочь отсюда, прочь!
Я все вам показал, на что способен:
Сражался, но умел и отрекаться.
Я не стыдясь отсюда ухожу...
Пускай меня ничто не вдохновляет,
Пусть мир идет туда, куда захочет, —
Не мне его движенье направлять,
Я равнодушен стал к его удачам
И неудачам... Отдохнуть хочу.

Схожим образом обстоит дело и в Сцене 8. Недовольство Адама безразличием, присущим обществу в Праге, проявляется в его разговоре с Евой (с. 141-144). Адам начинает перенимать и использовать способность Люцифера анализировать происходящее. В то же время он повторяет аргумент Люцифера из предыдущей Сцены 7 (с. 127)[11], направленный против идеализации женщин, и пытается применить его к текущей ситуации (Сцена 8, с. 141-142):

...я же днями и ночами
Распродаю свой ум и свой талант,
Чтоб содержать тебя как королеву...

[11] Ах, люди, что за странный вы народ! // То в женщине предмет животной страсти // Вы видите — и грубыми руками // Пыльцу поэзии стираете с ее // Лица, себя безжалостно лишая // Цветка прекрасного божественной любви... // То вдруг обожествляете ее // И с именем ее идете в бой, на муки, // Она же скорбно увядает дома... // Не лучше ль женщину в ней уважать // И женское ее ценить призванье?..

...Молчу о том, что чувствую душой...
Но я терплю, чтоб ты была довольна,
И — что взамен? Что делать мне, ответь?
Ведь мне так мало надо в этой жизни...
Тебе ж нужны лишь деньги...
Как ты неблагодарна, как мне больно!

Рациональные суждения Адама относительно недостатков женщин на этом не заканчиваются. В Сцене 10 его скептицизм проявляется в воспроизведении насмешливых слов Люцифера из Сцены 2[12] в его ответе ученику (с. 178-179):

...сгреби весь ворох ветхих свитков
И плесенью покрытых фолиантов —
И брось в огонь. Они одни — причина,
Что не умеем мы ходить на двух ногах
И думать, как достойно человека.
Они с собой приносят в новый мир
Свинцовый груз замшелых предрассудков.
В огонь их! И — вперед, на свежий воздух!
Зачем учить из устаревших книг,
Как лес красив, как песня греет сердце?
Пока живешь ты, словно книжный червь,
В пыли и плесени, жизнь протекает мимо.
Увы, жизнь наша слишком коротка,
Чтоб на теории ее пустые тратить.
Давай же вместе попрощаемся со школой! —
Тебя пусть юность розовая манит
К забавам, песням радостным, пирушкам.

В Сцене 11, в Лондоне, он не только признает софистику Люцифера и его цинизм, но и выступает против него, используя те же приемы иронического опровержения, что и сам Люцифер (с. 184):

Как мне претит замшелый скепсис твой!
Я погружаюсь в этот мир без страха.
Чего бояться мне! В его волнах
Я обрету поэзию, идею,
Пускай она не будет громогласной,
Как в древности, пускай не сотрясет
Вселенную. Но тем благословенней
Для человека станет, для людей...

В его вступительной речи в Сцене 12 Адам демонстрирует впечатляющие аналитические способности. Ему уже не требуется чья-то помощь при выявлении недостатков людей и их осуждения (с. 223-224):

---

[12] «Поверь, ты многого не знаешь, // И не узнаешь... // А знать и понимать тебе не надо» (с. 22).

О, вот он, мой желанный идеал!
Вот то, о чем мечтал я изначально...
Ну да, «отчизны» мне немного жаль...
Мне кажется, и тут, в порядке новом,
Она была б на месте: сердце наше
Боится безграничности. Ему
Уютней там, где горизонт поближе,
Где прошлое и будущее рядом,
Где можно навестить могилы предков...
Ведь за семью ты кровь готов пролить.
А за товарища... ну, разве только слезы.

Более того, у него вырабатывается новое отношение к тому, что является важным для жизни человека (с. 224):

Нет, что ты! Просто хочется узнать,
Что за идея этот пестрый мир
Так прочно и легко объединила,
Что за идея жар людских сердец,
Такой изменчивый, непостоянный,
Обману и случайности подвластный,
Направила к одной прекрасной цели...
Скажи же, наконец, где мы сейчас?
Дай сердцу моему вкусить блаженства!
Так много выстрадав, неужто человек
Не заслужил себе немножко счастья?

В Сцене 13, происходящей в Космосе, Адам приобретает способность понимания характера и намерений Люцифера, выявляя в нем «холодное равнодушие» к смерти и борьбе за жизнь (261):

[Адам:] Нет, не влекут меня наивные мечты.
Пусть я уверен: цели мне сто раз
Достигнуть не дано, но мне не страшно!
Ведь что такое цель? Конец сраженья.
Цель — это смерть, а битва — это жизнь.
Цель человека — вечная борьба.
[Люцифер:] Когда б еще
Была идея эта безупречна...
Одна беда лишь: то, за что сегодня
Ты борешься, покажется назавтра —
Тебе же — глупым и нелепым предрассудком.

Он понимает, что любой священный идеал может быть обращен в пыль (с. 258-259):

[Дух Земли:] Есть ложь и зло, абсурд и невозможность.
Что воздух здесь, там, может, мысль, идея,
Что свет у нас, там это, может, звук,
Что здесь живет, растет, там — леденеет...

В итоге Адам прекращает спор, обрывая фразу (с. 259).

Как представляется, перечисленное выше свидетельствует о постепенном усвоении Адамом качеств, относящихся к процессу *познания*. Это выражается в его сознательном воспроизведении уже полученного знания, в характере его логического мышления, направленного на раскрытие тайн природы, в его анализе взаимосвязи событий (в данном случае взаимосвязи аргументов и мотивов Люцифера).

Чувственность и *эмоциональность* Адама выражаются в его надеждах и мечтаниях. В Сцене 2, в Раю, в которой участвует и Ева, показано, как эти качества воплощаются в ее образе. Она воспринимает мир чувством, а не в виде результата отвлеченного логического процесса. Ее способ познания тоже отличается от такового у Люцифера, из-за чего они часто спорят:

[Ева:] Гармонией вселенная полна (с. 20):
[Люцифер:] Милы мне дисгармония, борьба,
Рожденье новых сил, иных миров,
Где нет границ, барьеров для дерзаний (с. 26)

Антипатия Люцифера к восприятию посредством чувства проявляется не только в его сомнениях[13] и насмешках[14] (Сцена 2), но и в Константинополе (Сцена 7), — в пародии на любовь (с. 118-133). Он видит, что любовь противодействует разлагающему действию интеллекта: увидев Адама и Еву в Эдемском саду (Сцена 2), он сомневается, может ли знание быть эффективным оружием против тех, кого соединяет *чувство*.

В Сцене 4, в Египте, благодаря Еве, Адам начинает переживать эмоции и понимать их. Присутствие Евы позволяет ему открыть для себя внешний, эмпирический мир, и не полюбить его, но и повернуть его к себе (с. 45-52; 56-59). В пример можно привести сцену (6) в Риме, когда Ева выражает недовольство по отношению к поверхностным гедонистическим удовольствиям и напоминает о далеком прошлом (с. 91):

Я погружаюсь в прошлое, как в сон,
И вижу пальмы, солнце и цветы.
Там я была невинна и беспечна,
С душою чистой, полной благородства...

Ее слова почти точно повторяет Адам (с. 93):

Вот-вот, и я проваливаюсь в сон
И уплываю в прошлое душою,
Где чистота и благородство были
Моей судьбой...

---

[13] «Зачем я слушаю влюбленный этот лепет?.. // Скорее отвернусь. Иначе... ох, боюсь, // Что мой расчетливый холодный разум // Начнет завидовать их детской болтовне» (с. 20).

[14] «Чего я медлю? Надо выходить, // Ведь я пообещал их погубить, // Я все учел... и снова сомневаюсь: // Что, если тщетно я вооружаюсь // Холодным знанием, упорным честолюбьем?» (с. 20).

Влияние речей Евы на Адама проявляется еще ярче и сильнее в Сцене 7, в которой его идеализм и ее эмоциональность и чувственность практически достигают гармоничного единства. В конце Сцены 6 (с. 98-100) Адам охвачен святой любовью; он полагает, что рыцарство может быть цветком нового мира, а возвышенный идеал женственности — его поэзией. Этот идеал рушится в дискуссии между еретиками и монахами (с. 112-114), когда разрушается вера Адама в такую любовь, и когда он начинает избегать слова «святой», употребляемого в качестве маркера идеализма (с. 124). Пробел в его лексике заполняется тогда, когда он встречает Еву. В то время, когда Адам борется с осознанием того, что идеал, которому он следовал ранее, препятствует его любви, мешает его стремлению к новому идеалу; когда он начинает понимать, что зависит от чувственности Евы, он употребляет слова с большей эмоциональной окраской, которые он ранее не использовал («сердце» [с. 128], «сон», «мираж» [с. 119]).

Несмотря на то, что эпизод с Люцифером и служанкой Еленой в Сцене 7 (с. 118-129) сатирически сочетает идеализм и эмоциональность, *чувственность* и *эмоциональность* выступают в качестве стабилизирующей силы, подтверждая веру Адама в возможность существования идеалов, но не их реализацию (с. 131-133).

Несмотря на то, что в образах Изоры (Евы) и Танкреада (Адама) *чувственность* и *идеализм* не объединяются, в характере Адама начинают происходить изменения. Так, в Сцене 8, в Праге, когда Адам (в образе Кеплера) обращается к Еве (Барбаре), он демонстрирует *эмоциональность и чувственность*, используя слова, которые помогают ему выразить свои переживания (с. 142-143) — «сердце» (с. 143), «боль» (с. 142), «любовь» (с. 143). То, что он выбирает их самостоятельно, без явной помощи и влияния Евы, свидетельствует о том, что сам он начинает приобретать это качество тем же самым образом, как ранее усваивал рациональные и аналитические способности Люцифера. В Сцене 9, в Париже, в эпизоде «сон-во-сне» (с. 149-167) Адам осознает важность и необходимость человеческих отношений с Евой. Так, в эпизоде, связанном с первым воплощением Евы, представлено то, что хорошо воспринималось в обществе, которое Дантон (а через Дантона Адам) хотел уничтожить. Его эмоциональный ответ являет разительный контраст с ее выступлением:

Тогда забудь пустые идеалы!
Зачем богам отжившим поклоняться?
У женщины — свой собственный алтарь,
Алтарь всегда живой и юный, — сердце.

В Сцене 11, в Лондоне (с. 222), Ева помогает Адаму избрать идеалистический модус в сфере чувственного сознания. Она же поддерживает в нем эмоциональные проявления (в Фаланстере [Сцена 12, с. 252-253] и Ледяном мире [Сцена 14, с. 274]). С ее помощью Адам демонстрирует эмоциональную зрелость в способности распознать «безумие» любви [с. 273-274], «поздний луч эдемского сиянья» (с. 252).

Этот процесс созревания, который происходит за счет усвоения Адамом проявлений человечности, первоначально представленных у Евы и Люцифера, происходит на подсознательном уровне. Адам, как представляется, не подозревает о той интеллектуальной эволюции, которую он совершил за время своего долгого сна. Его неспособность осознать свою зрелость вносит свой вклад в его трагедию.

Можно ли говорить о трагическом характере Адама, если экспозиция поэмы предопределяет поражение Люцифера и спасение человека[15]? Ответ на этот вопрос может быть утвердительным. Трагизм ситуации Адама состоит в том, что спасение зависит от внешней силы. В конце Сцены 2, Господь изгоняет Адама со словами (с. 28): «Что ж, живи отныне // Сам по себе. К чему придешь, увидим». Именно этот императив дает импульс для продолжения череды сновидений. Адам пытается следовать новому идеалу, который может заменить прежний — утраченный идеал божественной праведности.

Как объяснял сам И. Мадач, основная идея его сочинения заключалась в демонстрации того, что, когда человек отказывается от Бога и начинает действовать самостоятельно, полагаясь на собственные силы, он совершает свои поступки, ориентируясь на идеалы. Однако это происходит не всегда. Причина отказа от идеалов состоит в слабости, которая сокрыта во внутренней структуре человеческой природы.[16].

Действие «Трагедии человека», включающей в себя одиннадцать сцен, связанных с последовательностью снов, в которых Адам получает возможность самопознания вне каких-либо отношений с Богом, часто анализируется с точки зрения *диалектики*. Знание Мадачем концепции Гегеля о четырех этапах последовательной смены мировых цивилизаций, характеризующихся переходом от деспотизма (Восток) к демократии (Греция), аристократии (Рим) и монархии (христианский мир) выражено в первых четырех сценах «Трагедии»[17]. У Мадача эта диалектика просматривается в противопоставлении тезисов «все для одного» (Египет) и «один для всех» (Греция)[18]. Это противопоставление сменяется в следующей сцене тезисом «все для себя» (Рим), переходя в синтез «все для всех», достигаемом в христианстве[19].

Однако при попытке поиска более удовлетворительного решения вопроса о стремлении Адама сформулировать новые идеалы и понять основные проблемы человеческого существования, Гегелевскую диалектику в качестве основного структурообразующего компонента «Трагедии» вряд ли стоит применять для сцен, следующих за Сценой 6[20]. Истинное становление идеалов с этого момента происходит внутри индивида. Идеал как цель общества в конечном счете связан с Фаланстером (Сцена 12) и Ледяным миром (Сцена 14), где общественно-политический *идеализм* ориенти-

---

[15] См.: LOTZE DIETER (1981), p. 56.
[16] KERÉNYI; HORVÁTH (ред., 1989), p. 393-394.
[17] Ibidem.
[18] См.: LIEBERT (2003), p. 96.
[19] KERÉNYI; HORVÁTH (ред., 1989), p. 79, 84.
[20] LENGYEL (1944), p. 156-157.

рован на жизнь любой ценой. Соответственно, диалектика в таком аспекте подразумевает непрерывный пересмотр идеала[21]. Такая диалектика порождается взаимодействием дальновидного идеализма Адама, негативизма Люцифера и чувственности Евы, в то время как синтез обеспечивается в гармонии с Богом в финальной сцене[22]. Именно это является центральной темой «Трагедии человека», темой, ориентированной на происходящее во время сна формирование нового идеала[23].

После грехопадения Адам добровольно покидает Эдем. Отказавшись от Бога, он обращается к самопознанию, разысканию себя. Объектом его самоутверждения первоначально становится внешний мир. Его речь меняется, он осознает возможность действовать и рассуждать от первого лица, свое господство над физическим миром (Сцена 3, с. 31):

Себе я стану богом, и во всем,
Чего достигну, собственная сила
Моя пребудет, собственная гордость.

Уверенность Адама в своей божественной природе разрушается Люцифером, который показывает ему неустойчивость природы вообще. Обнаружение изменяемости материи (в том числе физической личности) подрывает притязания Адама на божественность, выступая в качестве катализатора для жажды познания того, что лежит за пределами индивидуального существования. В Сцене 3 показано, как Адам определяет то, что должно побудить его пересмотреть нынешний идеал (32):

Смотри: хочу взлететь — и падаю обратно;
Мне слух и зренье не хотят служить,
Когда узнать пытаюсь тайны далей.
И если ввысь мечтою возношусь,
Меня тотчас подобострастный голод
К материи вернуться вынуждает.

Этот конфликт между материей и духом, внешним и внутренним, демонстрирующий парадокс человеческого существования как малой «искры, скрытой под слоем грязи» (Сцена 10, с. 168), лежит в основе прогрессирующего понимания Адамом того, что представляет собой *идеал*.

Идеал индивидуального творчества. Хотя намерением И. Мадача является описание истории человечества, историчность не являются его первоочередной задачей[24]. Его интерес состоит в изображении развиваю-

---

[21] Ibid.

[22] SOTER (1974), p. 180.

[23] В этом смысле есть некоторая общность между такими диалектическими структурами и заключительными книгами (XI – XII) «Потерянного Рая». См. подробнее: AMOROSE (1983), p. 148.

[24] Ср. «Потерянный рай» Дж. Мильтона. Скорее всего, у И. Мадача история служит отправной точкой стремления к знаниям, которые не могут быть достигнуты в рамках существования индивида. У Дж. Мильтона Адам не может увидеть важнейшие события грядущей истории без помощи архангела Михаила и его объ-

щихся идеалов Адама[25]. Поэтому в одной сцене (Сцене 12, в Фаланстере) появляются Лютер (с. 242-243), Кассий (с. 244), Платон (с. 245) и Микеланджело (с. 246). Значение этих фигур — в их символической важности. Так, Лютер олицетворяет рвение к новым знаниям, Кассий символизирует благородство, Платон выступает в роли провидца, Микеланджело — в роли творческой души. Идеал индивидуального творчества, который они воплощают, представлен как противоположность обществу, принявшему в качестве средства существования борьбу за идеал. В таком обществе естественное желание человека творить искажено, удалено из сферы искусства и сфокусировано на материальном. Лютер, Кассий, Платон и Микеланджело появляются в сцене, которая с точки зрения «Трагедии человека» имеет решающее значение, поскольку о «столкновении великих идеалов» говорится уже в Сцене 1 (с. 11-15).

То же самое можно сказать и о череде снов. Имре Мадач бросает Адама из сна в сон; последовательность снов становится калейдоскопической прогрессией исторических моментов или возможностей, по которым можно понять, что такое идеал и как он изменяется. Люцифер стимулирует эти видения, поскольку его цель заключается в том, чтобы указать на ущербность идеала в его исторической реализации. Он является инструментом, выполняющим не только волю Бога, но и воплощающим замысел И. Мадача[26]. Его роль состоит во введении Адама в новую историю, когда

яснений (Кн. XI – XII). Точно так же ведомый Люцифером Адам И. Мадача через последовательность снов постепенно приобретает возможность ответить на вопросы, связанные с самопознанием, на которые не было бы возможно ответить иначе. Оба автора рассматривают историю как универсальную структуру, в которой разворачивается человеческая жизнь... Возможно, И. Мадач следовал Дж. Мильтону, полагая, что человек в рамках своей деятельности должен понимать скрытый смысл универсальных сюжетов истории. У него нет возможности однозначно определить историческое событие в настоящем, поскольку он живет в этом моменте, и только будущее может дать полный смысл. У него нет возможности охватить историю во всей ее полноте до тех пор, пока история не завершится, и человечеству остается только ждать, поскольку тайна истории может раскрыться только в ее окончательном выполнении (см. PANNENBERG [trans. BROMILEY, 1991–1998], p. 450; HUBAY [1979], 1773-1792). Таким образом, согласно И. Мадачу, история предоставляет Адаму контекст для самопознания. Автору важно показать, что в итоге Адам дает высокую оценку смыслу жизни, чего не мог бы достичь никаким иным образом. См. также: LIEBERT (2003), p. 98-99.

[25] Заметим, что исторические сцены демонстрируют события не так, как они происходили в действительности, а так, как Люцифер хочет, чтобы Адам увидел их. См. LIEBERT (2003), p. 99. См. также: LOTZE DIETER (1981), p. 53-55; MARK THOMAS (1973), p. 291-308.

[26] Очевидно, что именно Бог является архитектором развивающегося самопознания Адама. Он не только дает возможность Люциферу утвердиться в Эдеме, но и позволяет Адаму «увидеть то, чего тот может достичь самостоятельно», поручая Люциферу продолжить работу в качестве мирового стимула. Слова Адама-ученого в Сцене 12 (в Фаланстере) могут быть рассмотрены в качестве общей идеи драматического действия (с. 228): «Лишь архитектор видит целиком // Все здание. Пускай он не умеет // Раствор замешивать, но в голове его // Рождается божественное нечто...».

обретенные им прежде идеалы становятся анахронизмом. Люцифер постоянно демонстрирует несостоятельность Адама в его попытках решения новой задачи, которые он предпринимает вместо того, чтобы сохранить то, что было им уже получено.

В сочинении И. Мадача можно выделить личную, автобиографическую, составляющую: например, в двух пражских сценах (8 и 10). При этом парижскую (9) и лондонскую (10) сцены можно считать центральными для всего сочинения. В этой перспективе все предыдущие сцены (2 – 7) можно рассматривать в качестве подготовительных эпизодов, а все последующие (11 – 15) — в качестве эпилога. Таким образом, центром «Трагедия человека» И. Мадача становится личность и идеалы эпохи — свободы, равенства, братства[27]. Однако такое разделение не учитывает Сцену 13, «космическую», существующую вне общества и вне самого мира. Впрочем, если принять во внимание тот факт, что историчность сама по себе не является главной мотивацией последовательности сновидений, это не является критичным.

В первых четырех сценах сам Адам представлен как идеал исторического персонажа. Осознав, что на практике этот идеал искажен, он формулирует другой идеал, закладывающий новый общественный фундамент. В Сцене 7 Адам отказывается от всех социально ориентированных идеалов (с. 133): «Пусть мир идет туда, куда захочет, — // Не мне его движенье направлять». Он решает расстаться с прежними идеалами, оставшись вне общества в качестве наблюдателя. Это то, что он делает во время первой пражской сцены и буквально, и метафорически.

Если сравнить первые четыре сцены (4 – 7) с четырьмя последними, то можно заметить, что Адам перестает быть исторической фигурой и фигурой, вокруг которой формируется основная сцена. Но более важно то — и это имеет фундаментальное значение — что меняется концепция самого Адама относительно того, что составляет идеал. Так, в течение первых четырех сцен (4 – 7) он ищет реализацию своего идеала в социальной среде, полагая, что это должно быть осуществлено обществом. Все идеалы, которых он придерживается в этих четырех сценах, социально ориентированы; его разочарование основано на общественно-политической неудаче. Так, в Египте (Сцена 4) он сожалеет о «страдании миллионов ради одного» (с. 52) и формулирует новый идеал гражданской добродетели — свободу (с. 55, 58). В Греции (Сцена 5) его разочарование снова сосредоточено на крахе политического идеала (с. 76): «Всю жизнь борьбе я отдал за свободу, // И вижу: это только звук пустой...». Очередное разочарование в социально-ориентированном идеале гражданской добродетели заставляет его устремить свой взор на гедонизм. Окончание Сцены 6 (в Риме) демонстрирует, что в качестве нового идеала он принимает святую любовь, несущую братство и освобождение человека (с. 99-100):

Я чувствую: душа не наслаждений
Ждет в бытии, но подвигов, мучений.

---

[27] См. SÓTÉR (1974), p. 182; LIEBERT (2003), p. 100.

За истину, за веру кровь пролить —
Вот для чего на свете стоит жить.

Открыв идеал внутри себя самого, Адам выступает за социальное братство, полагая святую любовь в качестве средства для улучшения общества (с. 98):

И если есть у бога власть и воля,
Пусть землю заселит народом новым
И новые идеи даст ему,
Чтоб возродилось гаснущее пламя
И ввысь стремилось...

В конце Сцены 7 (в Константинополе) Адам вынужден признать невозможность реализовать идеал в обществе. Он отказывается от идеализма и больше не пытается управлять движением мира (с. 133). Однако Париж (Сцена 9) пробуждает его энтузиазм к другому идеалу, который ассоциируется с божественной искрой, скрытой под слоем грязи и крови (Сцена 10, с. 168). Новый идеал знаменует собой поворотный момент в самопознании Адама, вводит дихотомию материи и духа, а также дает толчок к финальным сценам (с. 177):

Идеи, идеалы — в этом сущность
Духовности, которая одна
В ранг божьего творения возводит
То, что само — лишь вещь, предмет, никчемный.

В то время как в первых четырех сценах (4 – 7) Адам надеялся доказать возможность социальной реализации идеала, в четырех последующих (8 – 11) действие сосредоточивается вокруг тезиса о том, что идеал сильнее материи. В Сцене 11 (в Лондоне) материализм оказывается более сильным, чем идеализм: человек перерождается в состояние животного бытия, потому что божественная искра как творческий импульс становится подчиненной материи. Музыка, которую Адам отождествляет с творческим идеалом (Сцена 10), — это способ очистить жизнь. Искажение идеала наиболее очевидно в Еве, в которой Адам надеется найти «святую поэзию, музыку прошлого» (с. 197). Она обладает врожденным благочестием, которое заставляет ее положить цветы перед иконой (с. 217); в Лондоне (с. 220) она трансформируется в дух любви, поэзии и молодости (с. 222), преодолевая материю (с. 222):

Клубится бездна возле ног моих,
Но не страшит меня ее зиянье:
Лишь бренное, лишь прах в нее падет,
А суть моя над ней парит в сиянье.
Несу я в сумерки земного бытия
Любовь, поэзию и молодость без края.
Моя улыбка освещает жизни мрак,
Как светлый луч потерянного рая.

Однако и Еву можно соблазнить перспективой материальных благ и фактически определить ей цену: «Здесь столько всякой всячины вокруг — // Румяна, пудра... Вы бы мне купили?..» (с. 211); «Вон там я видела торговцев-ювелиров» (с. 212); «...будет для твоей красивой шейки // Без счета золота и жемчугов» (с. 218).

Даже внутренний идеал может быть искажен тяготами материального существования. В Сцене 12 (в Фаланстере) Адам рассматривает науку как средство обеспечения устойчивого социального порядка, как способ индивидуального выражения. Он отождествляет *идеал* с идеей, объединяющей мир (с. 224):

Что за идея этот пестрый мир
Так прочно и легко объединила,
Что за идея жар людских сердец,
Такой изменчивый, непостоянный,
Обману и случайности подвластный,
Направила к одной прекрасной цели...

Но в конфликте между собственно материей и идеальным существованием в материальных условиях важнее становится простое выживание (с. 237-238), становящееся идеалом, управляющим обществом, тогда как все, что не способствует простому выживанию, например, поэзия, отвергается (с. 233-234).

Адам находит утилитарные произведения фаланстера, лишенными искусства и души (с. 235). Фокусирование на материальном существовании выражается в попытках Ученого воссоздать жизнь в тигле посредством манипулирования «вечными законами материи» (с. 237-238; 239-240). Но эксперименты обречены на провал, поскольку отсутствует необходимая искра, которая не может быть сфабрикована наукой (с. 241), а сама по себе материя не является жизнью.

Как уже было отмечено выше, Лютер, Микеланджело, Кассий и Платон являют собой попытки индивидуального творчества, попытки, которые подавляются и наказываются братством / обществом (в образе Старца). Материя оказывается сильнее идеала, так что в конце сцены Адам отвергает физическое существование (с. 252-253) и ищет потустороннее (с. 253). Эти строки вторят апофеозу Евы в конце Сцены 11 (с. 222): «Несу я в сумерки земного бытия // Любовь, поэзию и молодость без края».

В космической сцене (13) мысль Адама о том, что идеалы сильнее, чем жалкая материя, получает новые доказательства. Противоборство духа и плоти, возникшее в Сцене 3, выражается в его противоречивых эмоциях (с. 254):

Два чувства борются в моей душе:
Убожество Земли я вижу ясно,
Хочу ее отринуть, быть подальше,
А в то же время — без нее тоскую...

Тем не менее, он преисполнен решимости продолжить свой полет (с. 257, 258), пока последние нити, связывающие его с Землей, не порвутся (с. 257). Он уверен в том, что его душа вечна и переживет гибель материального тела (с. 257):

...Тело — да, оно твое,
Но мысль, но истина — не ведают границ,
Их бытие — извечно и бескрайне:
Не то что твой материальный мир.

Понимая «мысль и истину» как то, что существовало прежде материального мира, Адам косвенно связывает их с божественным началом (с. 7-11). И если ранее под «божественной искрой» им подразумевался источник творческой энергии человека, то сейчас — ее бессмертная природа. Здесь идеал — это вдохновение (с. 261):

...какой бы жалкой
Идея ни была, она мне грела душу
И вдохновляла. Стало быть, была
Великой и святой, —

...направление и борьба, но не цель:

...цели мне сто раз
Достигнуть не дано...
Ведь что такое цель? Конец сраженья.
Цель — это смерть, а битва — это жизнь.
Цель человека — вечная борьба.

Адам еще надеется, что такой идеал может оказаться вечным. Возвращаясь с Люцифером на землю, он ожидает окончательного триумфа идеализма (с. 260):

...веди меня на Землю,
Где я боролся долго и напрасно.
Я буду рад все заново начать...

Сцена 14 (в Ледяном мире), которая завершает последовательность сновидений, являясь самой мрачной в «Трагедии». Она наполнена смертью: Луна смотрит из-за тумана подобно фонарю могильщика, уставшая жить природа (с. 264), умирающая Земля (с. 265). Мир и человечество умирают... Ужасная истина состоит и в том, что и идеал уже мертв; материя его пережила (с. 270; 274). Адам понимает, что уже не будет нового идеала, чтобы вдохнуть жизнь на земле. Тем не менее, надежда у него все же есть (с. 264):

Веди меня туда, где пальмы, море, солнце,
Где ароматы фруктов и цветов,
Где человек расцвел и осознал,
Свое могущество и место в мире...

Но здесь важна не только надежда, которую Адам выражает в этих строках, но и его утверждение в Сцене 10 о том, что, хотя и возможно уничтожить материю, идеал будет жить вечно (с. 171-172).

Адам И. Мадача ведом Люцифером, объявившим (Сцена 1) Господу о своем намерении «сокрушить его мир» (с. 15)[28]. Возможно, скрытая цель Люцифера могла заключаться в том, чтобы довести Адама до самоубийства, что доказало бы, что творение Бога «не хорошо» (259). Но, как представляется, физическая смерть Адама вряд ли была нужна Люциферу. Несмотря на то, что Люцифер с цинизмом приветствует потенциальное самоубийство Адама (в Сцене 15, с. 271), он много раз спасает его от смерти. В Сцене 2 (с. 26) он приводит свои причины для того, чтобы покинуть Небеса:

Милы мне дисгармония, борьба,
Рожденье новых сил, иных миров,
Где нет границ, барьеров для дерзаний.
Туда зову я тех, кто смел душой! —

Конечная мотивация Люцифера выражена в словах апостола Петра о новом мире (Сцена 6, с. 99):

Оглядись,
Земля рождается для новой жизни...
И эти варвары в медвежьих шкурах...
Вам новые идеи принесут:
Свободу личности и братство всех людей.
Идеи эти сотрясут седую землю...

Если учесть акцент Петра на свободе личности и последующее углубление понимания Адамом того, что такое идеал, то цель Люцифера состоит не в том, чтобы физически уничтожить Адама, а в том, чтобы разрушить духовную составляющую его личности, усилить дисгармонию[29], а также в том, чтобы реализовать в Адаме качества, которые не были даны ему от Бога. Отказываясь от роли поводыря, Бог оставляет Адама в мире Люцифера. Мир инстинктивного существования и покоя сменяется миром самосознания и эволюции. Люцифер раз за разом приводит Адама к моменту, когда идеал, утверждаемый в предыдущей сцене, становится анахронизмом; его намерение состоит в том, чтобы продемонстрировать крах идеала и тем самым уничтожить врожденный идеализм Адама, который равнозначен божественной составляющей в человеке. Противодействие Люцифера идеалу Адама выражается в насмешливой и беспощадной полемике, с намерением привести его к разочарованию и отчаянию (Сцена 4, с. 59):

---

[28] Можно сравнить «Потерянный рай» (Кн. XI и XII) Дж. Мильтона. Его Адам проходит через видения и рассказы архангела Михаила с целью обрести «истинное знание Бога».

[29] В соответствии с таким аргументом Небесный хор видит мир «потерянным» в момент грехопадения, то есть в момент духовного кризиса Адама, а не тринадцать сцен позже, когда он говорит о самоубийстве (Сцена 2, с. 29): «О, плачьте, братья! Рая не вернешь, // Земля погибла. Побеждает ложь».

До цели новой
Успеешь ты дойти, мое попомни слово.
Но горек будет обретенный плод,
Я ж посмеюсь...

Адам доходит до отчаяния в предпоследней сцене (14), когда встает перед выбором: принять или игнорировать судьбу, уготованную Богом (с. 267; 274). Это момент триумфа Люцифера, момент, когда идеализм Адама, как кажется, побежден.

Перестав поддерживать Адама после грехопадения, Бог предлагает ему «увидеть, чего тот сможет достичь в одиночку» (с. 28). Необходимость приложения Адамом индивидуальных усилий на пути познания соответствует необходимости его самореализации в мире Люцифера (или апостола Петра). Зрелость Адамом достигается посредством развития тех качеств, которые первоначально были только у Евы и Люцифера. Переопределение идеала и идентификация Адамам своего внутреннего «Я» как Бога-в-человеке представляют собой значительный этап в его развитии и самоопределении. Интернализация божественной составляющей, понимаемой в качестве искры, оживляющей человеческую жизнь, приводит к признанию взаимосвязи между Богом и человеком. Это реализуется как в самопожертвовании (Сцена 2), так и в желании конкурировать с Богом (Сцена 4)[30], проявляется в осознании того, что божественное присуще человеку, несмотря на отказ Бога и Адама друг от друга после грехопадения (Сцена 2). Все это имеет решающее значение с точки зрения разрешения «Трагедии». Открытие Адамом того, что жизнь — это борьба, а цель — это смерть (Сцена 13, с. 261), столь часто определяемое как суть философии И. Мадача, следует воспринимать вместе со строками о его смирении и возвращении к Богу (Сцена 15, с. 280):

Ты победил, о Господи! Во прахе
Я пред тобой... С тобой ли мне бороться?

Возвращение Адама к Богу свидетельствует о его неспособности утвердиться в своем собственном величии, не соответствует его идеалу самообожения. Однако переопределив идеал, он осознает, что его «Я», его душа — божественного происхождения; и в этом и состоит его связь с Богом (Сцена 15, с. 285):

На великие свершенья
Пусть подвигнет сердца пыл;
Пусть в душе твои деянья
Высекают чистый свет.

Таким образом, связанность души Адама с Богом включает в себя как спасение, так и трагедию. Несмотря на то, что борьба Адама, заканчиваясь,

[30] В том месте, когда Адам, будучи в образе фараона, полагает, что в пирамидах он достиг бесконечной славы, которая превосходит Бога, что он может похвастаться тем, что «Человек стал сильнее Бога» (с. 43).

приносит ему душевное спокойствие, его возвращение к Богу не дает ему доступа к знанию, превышающему то, которым он уже обладает, и которое было им приобретено посредством собственных усилий. Решение Бога вернуть Адаму свою милость (с. 281) подтверждает то, что он уже понял на подсознательном уровне, а именно, что удовлетворенность жизнью достигается лишь благодаря синтезу чувственности, идеализма и потенциально разрушительного рационализма.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

MADÁCH, *Az emb. trag*. (kiadó: KERÉNYI, WOHLRAB [2005]) — MADÁCH, Imre, *Az ember tragédiája. Drámai költemény*, Szinoptikus kritikai kiadás. Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta KERÉNYI Ferenc. A mű kéziratának írásszakértői vizsgálatát végezte WOHLRAB József (Argumentum, 2005).

МАДАЧ, *Трагедия...* (пер. АНИСИМОВА, ГУСЕВ [2011]) — МАДАЧ, Имре, *Трагедия человека*, пер. Д.Ю. АНИСИМОВОЙ, Ю.П. ГУСЕВА, в: *Имре Мадач*, *Трагедия человека*, изд. подг. Ю.П. ГУСЕВ (М.: Наука, 2011).

Исследования

АНДОР (2011) — АНДОР, Ч., «История создания “Трагедии человека”», в.: ИМРЕ МАДАЧ, *Трагедия человека*, изд. подг. Ю.П. ГУСЕВ (М.: Наука, 2011).

БАРДОШ (2011) — БАРДОШ, Й., «Свободный выбор меж добром и злом (К пониманию “Трагедии человека”)», в.: ИМРЕ МАДАЧ, *Трагедия человека*, изд. подг. Ю.П. ГУСЕВ (М.: Наука, 2011).

БИРО (2011) — БИРО, Б., «“Цель человека — вечная борьба”. Философия “Трагедии”», в.: ИМРЕ МАДАЧ, *Трагедия человека*, изд. подг. Ю.П. ГУСЕВ (М.: Наука, 2011).

ГУСЕВ (2011) — ГУСЕВ Ю.П., «Имре Мадач и его “Трагедия человека”», в.: ИМРЕ МАДАЧ, *Трагедия человека*, изд. подг. Ю.П. ГУСЕВ (М.: Наука, 2011).

ПЕТЕРДИ НАДЬ — ПЕТЕРДИ НАДЬ, Л., «Четвертое измерение. “Трагедия человека” на сцене», в.: ИМРЕ МАДАЧ, *Трагедия человека*, изд. подг. Ю.П. ГУСЕВ (М.: Наука, 2011).

ПЕТРОВА (2010) — ПЕТРОВА М.С., «Онейрокритика в Античности и Средние века», *Интеллектуальные традиции в Античности и Средние века. Исследования и переводы*, сост. и общ. ред. М.С. ПЕТРОВОЙ (М.: Кругъ, 2010).

AMOROSE (1983) — AMOROSE, Thomas, “Milton the Apocalyptic Historian: Competing Genres in ‘Paradise Lost’, Books XI–XII”, *Milton Studies* 17 (1983).

HUBAY (1979) — HUBAY, Miklós, “Találkozások Ádámmal és az Úrral: A Tragédiá márgójára”, [*Kortárs*] *Irodalmi és kritikai folyóirat* 23 (1979).

KERÉNYI; HORVÁTH (ред., 1989) — *Imre Madách válogatott művei*, под ред. Ferenc KERÉNYI и Károly HORVÁTH (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1989).

LENGYEL (1944) — LENGYEL, Lajos, “A Filozófia alapproblémája ‘Az ember tragédiájában”, *Athenaeum* (1944).

LIEBERT (2003) — LIEBERT, Elisabeth, “Knowledge and Falling in Milton's ‘Paradise Lost’ and Imre Madach's ‘The Tragedy of Man’ ”, *A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the Degree of Master of Arts* (University of Canterbury, 2003).

LOTZE DIETER (1981) — LOTZE DIETER, P., *Imre Madách*, Twayne's World Authors Series (Twayne Publishers, 1981).

MARK THOMAS (1973) — MARK THOMAS, R., "The Tragedy of Man: Salvation or Tragedy?", *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1973).

PANNENBERG (trans. BROMILEY [1991–1998]) — PANNENBERG, Wolfhart, *Systematic Theology*, trans. Geoffrey W. BROMILEY, 3 vols. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991–1998), vol. 3.

SOTER (1974) — SOTER, Istvan, "A szembesitett Madach", *Irodalomtorteneti Kozlemenyek* 78 (1974).

ПЕТРОВА Майя Станиславовна, доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН, beionyt@mail.ru

Maya PETROVA

KNOWLEDGE RECEIVED IN A DREAM...

TO THE INTERPRETATION OF IMRE MADÁCH'S "THE TRAGEDY OF MAN"

In this paper "The Tragedy of Man" by Imre Madách (1823–1864) is analyzed from the point of his search for idealism, sensuality and rationalism. It is demonstrated how Adam, the protagonist of "The Tragedy", being in a state of sleep, emotionally and intellectually matures, gets life experience, how his life ideals arise and depreciate. It is shown how Madách's flamboyant story in which the tragedy of man unfolds, is arranged, varying between idealism, negativism, emotionality, aspiration to cognition, resulting in a powerful synthesis in the final scene.

Key words: knowledge, state of sleeping, tragedy, idealism and search for the ideal, cognition and rationality.

PETROVA, Maya, Dr.Sc. (in History), Chief Research Fellow, Associate Professor. RAS Institute of World History; beionyt@mail.ru

REFERENCES

Istochniki

MADÁCH, *Az emb. trag.* (kiadó: KERÉNYI, WOHLRAB [2005]) — MADÁCH, Imre, *Az ember tragédiája. Drámai költemény*, Szinoptikus kritikai kiadás. Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta KERÉNYI Ferenc. A mű kéziratának írásszakértői vizsgálatát végezte WOHLRAB József (Argumentum, 2005).

MADACH, *Tragediya...* (per. ANISIMOVA, GUSEV [2011]) — MADACH, Imre, *Tragediya cheloveka*, per. D.Yu. ANISIMOVOI, Yu.P. GUSEVA, v: IMRE MADACH, *Tragediya cheloveka*, izd. podg. Yu.P. GUSEV (M.: Nauka, 2011).

Issledovaniya

ANDOR (2011) — ANDOR, Ch., «Istoriya sozdaniya "Tragedii cheloveka"», v.: IMRE MADACH, *Tragediya cheloveka*, izd. podg. Yu.P. GUSEV (M.: Nauka, 2011).

BARDOSH (2011) — BARDOSH, I., «Svobodnyi vybor mezh dobrom i zlom (K ponimaniyu “Tragedii cheloveka”)», v.: IMRE MADACH, *Tragediya cheloveka*, izd. podg. Yu.P. GUSEV (M.: Nauka, 2011).

BIRO (2011) — BIRO, B., «“Tsel' cheloveka — vechnaya bor'ba”. Filosofiya “Tragedii”», v.: IMRE MADACH, *Tragediya cheloveka*, izd. podg. Yu.P. GUSEV (M.: Nauka, 2011).

GUSEV (2011) — GUSEV Yu.P., «Imre Madach i ego “Tragediya cheloveka”», v.: IMRE MADACH, *Tragediya cheloveka*, izd. podg. Yu.P. GUSEV (M.: Nauka, 2011).

PETERDI NAD" — PETERDI NAD", L., «Chetvertoe izmerenie. “Tragediya cheloveka” na stsene», v.: IMRE MADACH, *Tragediya cheloveka*, izd. podg. Yu.P. GUSEV (M.: Nauka, 2011).

PETROVA (2010) — PETROVA M.S., «Oneirokritika v Antichnosti i Srednie veka», Intellektual'nye traditsii v Antichnosti i Srednie veka. Issledovaniya i perevody, sost. i obshch. red. M.S. PETROVOI (M.: Krug", 2010).

AMOROSE (1983) — AMOROSE, Thomas, “Milton the Apocalyptic Historian: Competing Genres in ‘Paradise Lost’, Books XI–XII”, *Milton Studies* 17 (1983).

HUBAY (1979) — HUBAY, Miklós, “Találkozások Ádámmal és az Úrral: A Tragédiá márgójára”, [*Kortárs*] *Irodalmi és kritikai folyóirat* 23 (1979).

KERÉNYI; HORVÁTH (ред., 1989) — *Imre Madách válogatott művei*, под ред. Ferenc KERÉNYI и Károly HORVÁTH (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1989).

LENGYEL (1944) — LENGYEL, Lajos, “A Filozófia alapproblémája ‘Az ember tragédiájában”, *Athenaeum* (1944).

LIEBERT (2003) — LIEBERT, Elisabeth, “Knowledge and Falling in Milton's ‘Paradise Lost’ and Imre Madach's ‘The Tragedy of Man’ ”, *A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the Degree of Master of Arts* (University of Canterbury, 2003).

LOTZE DIETER (1981) — LOTZE DIETER, P., *Imre Madách*, Twayne’s World Authors Series (Twayne Publishers, 1981).

MARK THOMAS (1973) — MARK THOMAS, R., “The Tragedy of Man: Salvation or Tragedy?”, *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1973).

PANNENBERG (trans. BROMILEY [1991–1998]) — PANNENBERG, Wolfhart, *Systematic Theology*, trans. Geoffrey W. BROMILEY, 3 vols. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991–1998), vol. 3.

SOTER (1974) — SOTER, Istvan, “A szembesitett Madach”, *Irodalomtorteneti Kozlemenyek* 78 (1974).

М.В. Егорочкин

«Я НАЧИНАЮ *КАЙ* — СЛУШАЙ, *ПАЛАМ*»

ЧУДЕСНЫЙ ДАР В ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

В статье рассматриваются представления тюрков Южной Сибири о сказительском даре и исполнении эпоса. Основной акцент при этом делается не столько на «внешних», фактических описаниях мастерства сказителей, сколько на его «внутренних», фольклорных истолкованиях. Разработанный отечественными фольклористами (прежде всего Е.М. Мелетинским, С.Ю. Неклюдовым и Е.С. Новик), такой подход позволяет по-новому взглянуть на тексты, повествующие о получении, передаче и возвращении сказительского дара. В результате последовательного анализа этих текстов выявляется единый механизм эпической коммуникации, который обнаруживает сложную внутреннюю структуру чудесного дара.

Ключевые слова: эпические традиции тюрков Южной Сибири, фольклорные толкования, сказительский дар, исполнение эпоса.

Памяти величайшего теленгитского кайчи
Алексея Григорьевича Калкина
(1925–1998)

Пристальный интерес к вопросам прагматики, возникший в фольклористике во второй половине XX века, в конечном счете позволил не только переосмыслить природу фольклорного текста, принципы его запоминания и порождения, но и в должной мере оценить значение контекста, а также значимость фольклорных толкований. Являясь довольно устойчивыми, эти толкования не всегда оформлены в виде специальных текстов, но чаще всего присутствуют в культуре подспудно и проговариваются носителями лишь в ответ на соответствующие расспросы исследователей. Иначе говоря, они составляют «знание традиции»[1]. Изучение толкований, в свою очередь, позволило по-новому взглянуть на механизм фольклорной коммуникации, различить в ней, так сказать, «внешнюю» и «внутреннюю» стороны. Содержание первой полностью согласуется с определением, предложен-

[1] Христофорова (1998), passim; Неклюдов (2005), с. 22-41; Мелетинский и другие (2010), с. 122-125.

ным в свое время К.В. Чистовым: «Фольклорная коммуникация — это коммуникация прямая (от человека к человеку) и устная. Поэтому текст, который сказочник или певец исполняет, ориентирован на слушателя и предполагает использование кода, которым владеет слушатель, — естественного языка, системы поэтических стереотипов, традиционных сюжетов, традиционных обрядовых норм и т.п. (здесь и далее разрядка моя. — *М. Е.*)»[2]. «Внутренняя сторона» фольклорной коммуникации всецело принадлежит области сопутствующих представлений, когда участниками мыслятся уже не сказочник и слушатель, но представители мира людей и мира духов, тогда как сказочник выступает в роли толмача-посредника между ними.

Поясним сказанное на предварительном примере. Так, строка, вынесенная в заглавие — «Я начинаю *кай* — слушай, *палам*», принадлежит зачину теленгитского эпоса «Очи-Бала», записанному 20 февраля 1987 г. от прославленного *кайчи* Алексея Григорьевича Калкина[3]. Издатель и переводчик текста З.С. Казагачева не случайно оставляет *палам* без перевода. Это слово представляет собой притяжательную форму 1-го лица ед.ч. сущ. *пала* и буквально означает ‘мое дитя’ — ласковое обращение к ребенку или к молодой девушке[4]. Следуя буквальному значению, строку можно было бы трактовать так: «Я начинаю *кай* — слушай, *мое дитя*», как если бы *кайчи* адресовал свое исполнение юному слушателю. Однако «в данном случае, по объяснению сказителя, слово *палам* обращено к хозяйке Алтая (*Алтай ээзи*), которая, по народным поверьям, чаще всего выступает в облике девушки, сидит среди слушателей *кая*, и, кроме сказителя, никто ее не видит»[5]. Более того, не исключено, что *палам* могло быть адресовано и главной героине сказания — деве-богатырке Очи-Бала (ср. алт. *очы бала*, туб. *очы пала*, чел., куманд. *ощи пала* ‘самый младший ребенок’), которая в данном случае как раз и мыслится как *Алтай ээзи* (см. *ниже*).

Таким образом, исполнение эпоса с самого начала организуется как общение с иным миром, что становится ясно только из толкования сказителя. Но что еще важнее, это общение на деле оказывается частью более сложного механизма коммуникации между миром людей и миром духов, задача которого заключается в получении, передаче и своевременном возвращении сказительского дара. Цель настоящей статьи состоит в попытке выявить структуру этого механизма на материале отдельно взятой эпической традиции, а именно традиции тюрков Южной Сибири.

Получение сказительского дара

Хотя об обстоятельствах получения дара толкуют тексты разного жанра: среди них и «мифы о чудесном даре», и «легенды о призвании певца», и предания, и даже былички, — все они весьма близки по своей струк-

---

[2] Чистов (2005), с. 134.

[3] Казагачева (1997), с. 85 (строки 24 и 28). Далее все ссылки на эпос «Очи-Бала» даются построчно в квадратных скобках в основном тексте статьи.

[4] Яимова (1990), с. 73, 85; Тыбыкова–Тыбыкова (2002), с. 31-32.

[5] Казагачева (1997), с. 588.

туре, а потому и рассматриваются чаще всего как факты одного порядка[6]. Но все же в нашем случае, сообразно с общей целью исследования, более предпочтителен их дифференцированный анализ. Ведь миф о получении дара рассказывает не о каком-то конкретном певце, пусть и легендарном, а о происхождении сказительства как такового, а значит, и податель и получатель дара в нем будут иными, нежели в легенде. У тюрков Южной Сибири бытует несколько вариантов такого мифа. Самым распространенным является тот, где получение чудесного дара связывается с тайгой и охотничьим промыслом. Так, по одной из алтайских версий:

> Три парня из разных родов: *мундус, иркит, телес* поехали охотиться. Парень из рода *мундус* всю ночь не спал, все смеялся, к чему-то прислушивался. Утром он сказал: «Я слушал *кай* хозяина Алтая, охотиться не буду, пока этот *кай* не закончится, пока не научусь его *каю*». Два его друга уехали охотиться, но вернулись, ничего не застрелив… На третий день парень из рода *мундус* сказал: «Хозяин Алтая свой *топшур* прислонил к кедру». Он принес этот *топшур* и стал петь *каем*. Потом он сказал друзьям, что они застрелят медведя и марала. «Я же, пока до конца не исполню *кай*, охотиться не буду». Два его друга убили медведя и марала… На другой день им повезло еще больше. Но, как только они хотели охотиться отдельно от парня из рода *мундус*, так им не повезло. Парень из рода *мундус* сказал им: «Если хотите охотиться без меня, учитесь *каю*». Один из парней научился *комой каю*, второй — *каю каркыра*, а парень из рода *мундус* научился *каю кöндӱре*. Говорят, что с того времени на земле Алтая появился *кай*. Говорят, что сказителей охотники уважают[7].

Известна и другая версия этого мифа, записанная от А.Г. Калкина в 1980 г. Она содержит несколько примечательных подробностей. В частности, сказитель — здесь это парень из рода *иркит*, а не *мундус* — сперва просит своих товарищей принести *топшуур*, оставленный *Алтай ээзи*. Однако «охотники из рода *телес* и *мундус* никакого *топшуура* на указанном месте не нашли. Они попросили самого сказителя принести его. Тот принес, друзья впервые увидели инструмент. Он был сделан из березы, на нем натянуты три белые струны. Подержав его в руках, друзья попросили охотника исполнить *кай* так, как *хозяин Алтая*. Настроив инструмент, он начал благословлять *топшуур*, затем горы. Голос сказителя-*кайчи* был мощным, проникновенным и красивым»[8]. Любопытно, что от того же А.Г. Калкина в 1984 г. была записана еще одна версия, согласно которой

---

[6] Жирмунский (1979), с. 397-407; Путилов (1997), с. 45-67; Мелетинский и др. (2010), с. 214-218.

[7] Садалова (2008), с. 25-26. К сожалению, ни в этой, ни в предшествующих публикациях исследовательница не сообщает никаких сведений о записи этого текста. Судя по всему, он был записан от А.Г. Калкнина в сер. 80-х гг., — ср.: Ойноткинова и др. (2011), № 70, с. 180-185.

[8] Шинжин (2006), с. 66.

кай и *топшуур* были подарены не хозяином, а хозяйкой Алтая (вспомним наш предварительный пример). Именно она «указала охотнику, где найти *топшуур* — у подножия кедра, высушенного ударом молнии. В дальнейшем избранник-*кайчи* научился изготовлять *топшуур* из цельного куска кедра, струны — из хвоста белой кобылицы»[9].

Сравнивая эти версии, нельзя не заметить, что в двух последних особенно подчеркивается избранность охотника, ставшего первым *кайчи*. Он с самого начала слышит, видит и способен прикоснуться к тому, что остается недоступным для остальных. Он один отзывается на призыв *Алтай ээзи*. При этом облик *Алтай ээзи*, который наряду с *таг-ээзи* и *тайга-ээзи* является воплощением духа-хозяина местности, неоднозначен. В народных представлениях он выступает то в виде рыжеволосой женщины, то седого старика в белой одежде, иногда верхом на белом коне, то в обличии птицы или зверя белой масти[10]. Таким образом, *Алтай ээзи* напрямую соотносится с белыми струнами *топшуура*, скрученными из хвоста белой кобылицы, при том, что сам инструмент, по одной из версий, был изготовлен из березы, т.е. из белого дерева.

Связь *Алтай ээзи* и *топшуура* не случайна. Именно с музыкальным инструментом ассоциируется дар сказителя: охотник становится способен к исполнению *кая* лишь после получения *топшуура* от духа-хозяина. Причем *кай* — не просто горловое пение, которым исполняется эпос, но и сам эпос, о чем среди прочего говорится в первом алтайском тексте: «Я же, пока до конца не исполню *кай*, охотиться не буду»[11]. В версии, записанной от А.Г. Калкина в 1980 г., свое первое исполнение сказитель начинает с благословления *топшуура* и горы, что вполне соответствует эпическому зачину и указывает на значение музыкального инструмента (подробнее см. *ниже*). Стало быть, чудесный дар, символическим воплощением которого выступает *топшуур*, таит в себе не только навыки сказительского мастерства, но и само сказание.

Существуют, однако, и другие варианты мифа о получении сказительского дара. В.Я. Бутанаев приводит следующий хакасский миф:

> В древности волшебный *чатхан* находился в руках семи слепых великанов *сыгыров*. Безглазые *сыгыры* жили в тайге в деревянной юрте на горе Хара-таг. Каждое утро семь *сыгыров* брали в руки *чатхан* и начинали петь горловым пением — *хаем*. Как только они ударяли по струнам *чатхана*, поднимался большой ветер, который к *сыгырам* пригонял скот и зверей. Какое животное они называли во время пения, точно такая же скотина, подхваченная ветром, падала им в очаг через дымовое отверстие юрты. В дальнейшем *чатхан* был выкраден у них одним смышленым мальчиком и таким образом попал в руки людей[12].

---

[9] Шейкин–Никифорова (1997), с. 51.
[10] Шатинова (1983), с. 151-153; Муйтуева (1994), с. 130; Тюхтенева (1994), с. 62.
[11] Ср.: Чудояков (1995), с. 15; Кыргыс (2002), passim.
[12] Бутанаев–Бутанаева (2008), с. 17.

По другой версии, музыкальный инструмент первоначально был изготовлен стариком Чатханом: его звуки скрашивали быт пастухов, а при необходимости сбивали в стадо разбредшийся скот. Узнав о чудодейственном *чатхане*, семь *сыгыров* убили старика и похитили инструмент. Однако у Чатхана был внук — «он за ночь вырастал с ширину пальца, за две ночи шириной в два пальца». Юноша хитростью расправился с *сыгырами* и вернул *чатхан* людям. После этого подвига он стал петь песни об богатырях-*алыпах*. «С тех пор на нашей земле имеющий живое слово ящик *чатханом* назвали в память о старике, а мальчика назвали Хайджи»[13].

В хакасском мифе появляется крайне важный мотив культурного героя, — прямо отсылающий к герою эпическому[14], — усилиями которого музыкальный инструмент, а с ним и *кай*, оказывается в мире людей. К тому же герой, впервые добывший или смастеривший инструмент, сам может истолковываться как первый поэт-сказитель[15]. В нашем случае таким сказителем-*хайджи* является внук старика Чатхана. Ср. в связи с этим миф о двух приятелях-богатырях, часто охотниках, которые впервые изготавливают сказительский инструмент по отпечатку, оставленному на камне неземной девой[16].

К мифу о чудесном даре тесно примыкают рассказы об инициальных сновидениях, где происходит судьбоносная встреча будущего сказителя с духом-хозяином *кая* — *кай-ээзи*. Так, по рассказу хакасского *хайджи* С.Е. Бурнакова:

> Было это в молодости. Он приезжал в Нижние Сиры Таштыпского района, где увидел сон, оставшийся в памяти на всю жизнь. Он вошел во сне внутрь горы и встретил там человека в белой одежде. В стороне лежал *хомыс*. Степан Егорович подошел к *хомысу* и притронулся к струнам. Они издали приятные звуки. Тогда стоявший в стороне человек сказал ему: «Играй, мальчик, играй, *хомыс* заиграет!». На этом он проснулся и после того стал играть на *чатхане* и петь *алыптыг нымахи*[17].

Здесь же нельзя не привести шорский текст, записанный в 1978 г. от сказителя Н.Д. Тортобаева:

> По словам *кайчи* Н.Д. Тортобаева, он стал исполнять эпические песни «по назначению хозяина — Кай-ээзи». Еще в 30-х гг. ему приснился сон. Во сне приехал человек на белом коне и попросил его следовать за ним. Тортобаев собрался и поехал вместе с ним, сев сзади на круп коня. Незнакомец привез его к хозяину *кая* — Кай-ээзи. Кай-ээзи оказался седым, белым старцем, но крепким и сильным на вид. Он говорил громко, чувствовалась

---

[13] Казачинова (2007), с. 22-24.
[14] Ср.: Шинжин (2006), с. 64.
[15] Топоров (1993), с. 33-34.
[16] Казачинова (2007), с. 30-31; Ойноткинова и др. (2011), № 68, с. 178-181.
[17] Унгвицкая– Майногашева (1972), с. 61.

> могучая сила в его голосе. В помещении, где восседал Кай-ээзи, было просторно. На стенах висели *комусы* всех известных *кайчи* Шории. Кай-ээзи, сказав, что Н.Д. Тортобаеву предстоит стать *кайчи*, попросил его спеть. Н.Д. Тортобаев попытался спеть, но у него не очень получилось. Голос хрипел. Тогда Кай-ээзи втолкал в его горло медные струны. После этого он спел ровным, сильным, приятным на слух голосом. Потом Кай-ээзи научил его играть на *комусе*; назвал мелодии *кая*. На прощание Кай-ээзи сказал: «Другие мелодии изучи сам, сказки о богатырях не сокращай. Если будешь половинить (останавливаться на половине), то мы будем укорачивать твою жизнь. Теперь хрипа не будет в твоем голосе». И отпустил домой[18].

Известны хакасские свидетельства о том, что встреча сказителя с духом-хозяином *хая* происходит не во сне, а будто бы наяву[19], и что хакасы, желавшие стать *хайджи*, сами «отправлялись безлунной ночью на перекресток трех дорог», где искали *хай-ээзи*[20]. Однако в данном случае нас интересует не столько оппозиция сна и яви, сколько явные переклички между мифом о чудесном даре и рассказами о призвании сказителей. В самом деле, в своем сновидении сказитель оказывается либо внутри горы, либо в просторном помещении (таежной избе?)[21], где встречает духа-хозяина *кая*. Последний изображается человеком в белой одежде или «седым, белым старцем» с могучим голосом. Локализация и внешнее сходство безусловно роднит образ духа-хозяина *кая* с мифологическим образом *Алтай ээзи*. По мнению А.И. Чудоякова, здесь вообще следует говорить о расчленении «некогда единого образа *хозяина*»[22]. Вдобавок в шорской версии фигурирует некий всадник на белом коне. Он не только принимает участие в призвании певца, но и вместе с *кай-ээзи* будет наказывать его за допущенные ошибки («мы будем укорачивать твою жизнь»). Этот всадник мог, вероятно, ассоциироваться с мифологическим героем, принесшим сказительский дар в мир людей, или, что еще вероятнее, с героем эпоса[23]. В теленгитской традиции таких эпических героев называли *тартынганы* или *тайанганы*. У А.Г. Калкина таковыми являлись Боодой-Коо и Очи-Бала[24] (в связи с чем интерпретация строки «Я начинаю *кай* — слушай, *палам*» как адресованной деве-богатырке получает дополнительное подтверждение).

Еще одним мотивом, сближающим призвание первого *кайчи* и последующих сказителей, является корреляция дара и музыкального инструмен-

---

[18] Чудояков (1989), с. 45.

[19] Унгвицкая– Майногашева (1972), с. 61-62.

[20] Бутанаев–Бутанаева (2008), с. 20.

[21] Ср.: Функ (2005), с. 365-366.

[22] Чудояков (1989), с. 9. См. также: Шинжин (2006), с. 60-61, 69; Бутанаев–Бутанаева (2008), с. 13.

[23] Мелетинский и др. (2010), с. 220-222.

[24] Ямаева (2002), с. 62, 67.

та. Именно призыв играть на инструменте («Играй, мальчик, играй, *хомыс* заиграет!») и получение его в дар от духа-хозяина *кая* составляют ядро инициального сна. Причем в шорской версии *кай-ээзи*, будучи неудовлетворен голосом сказителя, «вталкивает в его горло медные струны», после чего голос *кайчи* становится «ровным, сильным и приятным», что согласуется с одной из приведенных выше версий мифа (ср. «Голос *кайчи* был мощным, проникновенным и красивым»).

Призвание конкретного певца всякий раз как бы воспроизводит миф о первом *кайчи*. И цена этого призвания высока, ведь во время инициации между «миром людей и миром духов происходит обмен: сказитель отдает свою жизнь, но получает взамен волшебный дар, которым и живет»[25]. Быть может, по этой причине, согласно хакасским материалам В.Я. Бутанаева, *хай-ээзи* будто бы говорил новоиспеченному *хайджи*: «Пусть для тебя *хомыс* станет и одеждой, и насущной пищей, и верховым конем!»[26]. Чудесный дар включает в себя не только музыкальный инструмент, не только *кай* (голос сказителя и эпический текст), но и самого сказителя.

Подводя итог сказанному, можно представить все описанные выше обстоятельства получения дара в виде следующей схемы:

Алтай ээзи,	
кай-ээзи,	— сказитель.
герой сказания	

Разумеется, эта схема условна и не отражает всей сложности материала. Достаточно сказать, что спектр фольклорных толкований допускает получение чудесного дара от Эрлика, владыки нижнего мира. Правда, такие свидетельства единичны[27]. В остальном структура ситуации ясна и нам остается лишь коснуться другого ее аспекта, а именно представления об обязательном наличии в роду будущего *кайчи* сказителей или шаманов[28].

Пожалуй, самой интересной из известных сказительских генеалогий в южносибирской традиции является генеалогия Калкиных, которые возводят свой дар к легендарному шаману Калку (зап. в 1984 г. от Элбека Алексеевича, сына Алексея Григорьевича Калкина):

> Когда шаманов стали сжигать и всячески притеснять, этого предка (шамана Калка. — *М. Е.*) тоже поймали, погнали с другими в Монголию. По пути начался сильный дождь. Предок-шаман разрезал брюхо верблюда и спрятался в его нутре. Таким образом он спасся. Потомки его остановились на жительство в Усть-Коксе. Перед смертью предок-шаман сказал: «Когда-

[25] Сагалаев–Октябрьская (1990), с. 94.
[26] Бутанаев–Бутанаева (2008), с. 20.
[27] Ямаева (2002), с. 62-63; Казагачева (2002), с. 161.
[28] Подр. см.: Ямаева (2002), с. 52-60; Функ (2005), с. 262-263.

> нибудь я вернусь в образе сказителя-шамана… Придет время такое, когда будет запрещено камлать. Я тогда вернусь в образе сказителя». Потомки того предка, которые сейчас проживают в Усть-Коксе, называют нашего отца (т.е. А.Г. Калкина. — *М. Е.*) дядя-сказитель[29].

В этом тексте обнажается внутренняя логика дара: способность к сказительству зависит не только от фактической преемственности между учителем и учеником, — она, несомненно, важна (см. *ниже*), — но и латентно присутствует внутри рода. Так, А.Г. Калкин, будучи «перерождением» шамана Калка (кстати, сам Алексей Григорьевич был также известен как *кара кам* — черный шаман), перенял сказительское ремесло от отца, Григория Ивановича, а тот — от Телеша (Ивана), деда А.Г. Калкина. По сообщению И.Б. Шинжина, после успешного выступления Алексея Григорьевича в 1948 г. в Москве его отец, обращаясь к нему, сказал: «Ты теперь настоящий сказитель, тебя повсюду признают. Теперь ты будешь сказителем, а я больше петь не буду»[30]. В свою очередь, сам Алексей Григорьевич спустя почти 50 лет (в сентябре 1996 г.) признается: «Раньше я был известен как сказитель. Но какое-то время назад я перестал петь; с тех пор как мой сын Элбек начал *кайларить*, я больше не пел. Хватит, если теперь этот парень есть — пусть он исполняет *кай*, почему я должен еще этим заниматься?»[31]. Сказитель отказывается от своего дела, убедившись, что у него, вернее его дара, есть преемник.

Известны и более архаичные версии подобного рода рассказов. Как, например, рассказ, записанный от шорского *кайчи* Н.Д. Тортобаева.

> Наша *тöль* (фамилия) — потомственных *кайчи*, — говорил Никифор Дмитриевич, — *кайчи* были мой отец, дед, прадед — все мои предки, которые жили здесь, в Усть-Мрасе, всегда. Известным сказителем был мой дядя по отцу. Он жил тогда, в 30-х гг., в другом селении. Когда почувствовал, что смогу спеть *каем* перед ним, я поехал к нему. Он одобрил мое пение, но с грустью сказал: «Рано ты стал *кайларить*, мой *кай* перешел к тебе, долго я не проживу». Вскоре он умер. До сих пор укоряю себя за то, что я не знал: если младший запоет *каем*, старший *кайчи* из нашего *тöля* умрет[32].

В рассказе Н.Д. Тортобаева мы имеем дело с представлением о полном переходе дара, вне которого, как было показано, сказитель просто не может существовать. Общая же структура перехода такова:

---

[29] Ямаева (2002), с. 61.
[30] Шинжин (1987), с. 18.
[31] Harvilanti (2000), p. 218.
[32] Чудояков (1995), с. 27-28.

предок-сказитель,	
	— потомок-сказитель.
предок-шаман	

Исполнение эпоса: передача дара

Получение сказителем чудесного дара — лишь подготовительный этап: призвание певца к посредничеству между миром духов и миром людей. Сама коммуникация между мирами осуществляется в ходе исполнения эпоса. У тюрков Южной Сибири сказания чаще всего исполнялись ночью. Если сказ не был окончен в первую ночь, его переносили на следующую. Так, сказывание эпоса могло продолжаться несколько ночей кряду[33].

В свое время А. Калачеву удалось подметить в исполнении неизвестного теленгитского *кайчи* одну выразительную деталь: «Первые звуки (производимые сказителем. — *М. Е.*), — сообщает очевидец, — были робки, неуверенны: слышались только гласные *а, у, ы*, но вот он сразу воодушевился, сбросил с себя шапку… и запел. Он пел низкой октавой, мерным темпом, то усиливая голос, то затихая до выразительного шепота»[34]. Внезапное воодушевление сказителя не ускользнуло и от внимания самой традиции. Согласно шорским материалам Д.А. Функа, слушатели, заметив его, вполголоса восторженно замечали: «*Кай кирбисти*! — Кай вошел!»[35]. На вопрос, что именно означает это восклицание, существует несколько ответов, и все они связаны с истолкованием высокого статуса алт. *ээлӱ кайчы* — ‘сказитель, имеющий хозяина’. Так называли тех исполнителей, которые были наделены особым мастерством и силой *кая*.

Предполагалось, в частности, что в этом случае не *кайчи* сказывает эпос, но «сам дух *кайларит* устами сказителя»[36] — т.е. *кай-ээзи*, дух-хозяин сказительства, призвавший певца к его ремеслу. (Ср. представление шорцев об упадке эпической традиции в той местности, откуда ушел *кай-ээзи*[37].) Однако это не всегда так.

По рассказу шорского *кайчи* П.Н. Амзорова, его дед Шунгур Токмагашев еще в молодости слушал знаменитого сказителя Пашке. Приступая к исполнению, Пашке якобы сказал: «У сегодняшнего *кая* есть *кай-ээзи* (хозяин), кто хочет спать, идите домой»[38]. Очевидно, что под *кай-ээзи* здесь понимается не дух-хозяин сказительства, но скорее дух-хозяин конкретного эпоса. И действительно, благодаря разысканиям Д.А. Функа стало известно, что у шорцев наряду с представлением о *кай-ээзи* бытовало пред-

---

[33] См., напр.: Гребнев (1960), с. 8; Орус-оол (2001), с. 104-107; Бутанаев–Бутанаева (2008), с. 11; Садалова (2008), с. 20-21.

[34] Калачев (1896), с. 482-483.

[35] Функ (2005), с. 253.

[36] Казагачева (1997), с. 588.

[37] Функ (2005), с. 259, 266.

[38] Чудояков (1995), с. 28.

ставление о *нывак-ээзи*, духе-хозяине сказания[39]. Это находит подтверждение и в теленгитской традиции. Во вступлении к «Кан-Капчыкай» А.Г. Калкин предупреждает аудиторию: «Имеющее духа-хозяина сказание (*ээлӱ чӧрчӧк*) начинаю»[40]. У алтайцев, по замечанию И.Б. Шинжина, именно те сказители, устами которых «пел сам дух сказания», и были удостоены звания *ээлӱ кайчы*[41].

Есть и другое объяснение статуса *ээлӱ кайчы*. Рассказывая о своем сказительском опыте, шорский *кайчи* А.В. Рыжкин признается: «Сказку я обычно начинаю с разговора с богатырем. Захожу к богатырю, здороваюсь с ним, говорю, что я сказочник из Нового Улуса и пришел, чтобы вместе с ним ехать в дальний путь. Богатырь заулыбается, наденет кольчугу, сядет на коня, а я рядом. Вот так, как войдешь в дорогу богатыря, так и идешь с ним вместе. Много испытаний выпадает на долю богатыря, а *кайчи* всегда вместе с ним»[42]. Переживание шорского сказителя весьма близко к тому, о чем говорит и А.Г. Калкин, толкуя значение *ээлӱ кайчы*: «Этот статус, — поясняет Алексей Григорьевич, — закрепляется народом за таким сказителем, который, сообразно содержанию эпоса, перевоплотившись в богатыря, отправляется в Нижний мир, а затем возвращается на землю. И если по истечении некоторого времени после исполнения такого эпоса с таким сказителем ничего не случится (умом не тронется, смертельная хворь не пристанет к нему и т.п.), только тогда его могут назвать *ээлӱ кайчы*»[43]. Разница между шорским и теленгитским толкованиями заключается в степени вовлеченности сказителя в события эпоса[44]. Но и в том, и в другом случае именно герой выступает его источником; сказитель только передает, сообщает слушателям об эпическом подвиге героя, совершающемся здесь и сейчас[45].

Кроме того, если эпос исполняется под аккомпанемент музыкального инструмента (что вовсе не обязательно), последний играет ведущую роль в сказе. Об этом свидетельствует зачин «Очи-Бала» [стр. 9–22]:

Играй, играй, мой заветный *топчур*,
Струна твоя пусть не стенает.
Мои <покровители> мудрые, слушая,
Свою хвалу пусть мне воздадут.
Чтобы мог <сказать> слово свое трем поколениям,
Три дыхания мне давая, играй!
Чтобы мог сказать пяти поколениям,
Пять дыханий мне прибавляя, играй!
У-у-у! Бужу я большой *чёрчёк* —
Ладно сделанный мой *дьадан*,

[39] Функ (2005), с. 266-267.
[40] Ямаева (2002), с. 88-89.
[41] Шинжин (1994), с. 157.
[42] Чульжанова (2006), с. 104.
[43] Казагачева (2002), с. 158.
[44] Подр. см.: Функ (2005), с. 332-340; Садалова (2008), с. 32-35.
[45] Мелетинский и др. (2010), с. 223-240.

Красиво-метко веди его,
Начинаю я складный *чёрчёк* —
Ладно сделанный мой господин-*топчур*
Внятно-звучно веди его.

Комментируя данные строки, З.С. Казагачева совершенно справедливо замечает, что сказитель «воссоздает сказание вместе с ним, со своим музыкальным инструментом, и более того — он уступает ему первенство»[46]. Ср. в этой связи комплекс поверий, согласно которым *топшуур* самостоятелен и умеет говорить[47]. Звенящие сами по себе струны *топшуура* рассматриваются традицией как верный признак того, что обладающий им сказитель — *ээлї кайчы*[48].

Здесь мы вновь сталкиваемся с корреляцией *кая* и музыкального инструмента. Она, кстати, нашла любопытное отражение в рассказе современного шорского *кайчи* М.К. Каучакова. Сказитель, будучи повторно призван *кай-ээзи*, получил во сне новый необычный *комус*: «тулово его состояло как бы из двух обычных, отдаленно напоминая плавные изгибы гитары или скрипки». Вместе с новым инструментом изменился и голос сказителя: «Раньше один *кай* был, — свидетельствует М.К. Каучаков, — а сейчас и горловой и грудной, да не порознь, а одновременно!»[49]. Такая «диглоссия» вполне традиционна: двухголосные стили *кая* известны среди алтайских и тувинских сказителей. Трудно сказать, нашла ли она отражение в толкованиях природы чудесного дара. Ясно одно: инструмент, будучи символическим воплощением дара, воспринимается традицией как посредник в передаче *кая* или даже как его вместилище[50].

Для понимания сказа нельзя не упомянуть и тех запретов и предписаний, которым следовали сказитель и его аудитория. Во время исполнения эпоса слушатели не должны были прерывать *кайчи*, а также выказывать скуку и усталость. В противном случае им грозила преждевременная смерть. Напротив, слушателям надлежало как можно живее реагировать на события, о которых повествует сказание. Сказитель со своей стороны должен был довести эпос до конца, не сокращая и не искажая его. Нарушение этого предписания могло обернуться для *кайчи* наказанием (вспомним шорское предостережение: «Если будешь половинить, то мы будем укорачивать твою жизнь»). Наказывал нерадивого сказителя, как правило, сам герой эпоса. Причем, по свидетельству И.Б. Шинжина, к тем сказителям, кто исполнял эпос *каем* под аккомпанемент инструмента, богатыри «являлись не только во сне, но и наяву»[51]. Если же все правила соблюдались, то по окончанию сказа слушатели получали в дар счастье-удачу. По шорскому поверью, она доставлялась сказителем непосредственно из эпического

---

[46] Казагачева (2002), с. 219.
[47] Шейкин (2002), с. 139; Садалова (2008), с. 28.
[48] Ямаева (2002), с. 46-47.
[49] Функ (2005), с. 366.
[50] Мелетинский и др. (2010), с. 155.
[51] Шинжин (1994), с. 157. Подр. см.: Функ (2005), с. 344-356.

мира. У хакасов исполнение эпоса завершалось праздничной трапезой *ныма тойы*: «Люди верили, что в таком случае сказочный богатырь принесет хозяевам счастье»[52].

Стало быть, с точки зрения традиции, эпический сказ мог иметь следующую структуру:

кай-ээзи, дух-хозяин сказания, герой сказания	— общество.

Впрочем, ситуация исполнения эпоса не исчерпывается одним сказом. Исполняя сказание, *кайчи* одновременно демонстрирует и свое мастерство, обучая ему начинающих сказителей. Этот факт был отмечен еще Альбертом Лордом: «В случае с устной поэзией мы имеем дело с особым, ни на что не похожим процессом, в котором устное обучение, устное сложение и устная передача практически полностью сливаются воедино; по всей видимости, они представляют собой различные грани одного и того же процесса»[53]. Действительно, в тех сказительских традициях, где отсутствуют специальные школы, будущий певец формируется, непосредственно внимая эпическому сказу[54]. К таковым принадлежат и традиции тюрков Южной Сибири[55].

В качестве примера можно привести эпизод из жизни А.Г. Калкина: «Когда в доме собирались взрослые, отец исполнял большие эпические произведения, которые слушали вместе с ними дети. Так, эпос “Маадай-Кара” Алексей услышал от отца, когда ему было всего семь лет»[56]. Впоследствии и сам А.Г. Калкин всячески поощрял присутствие юных сказителей, о чем свидетельствуют заключительные строки «Очи-Бала» [стр. 3486–3496]:

Народу моему *кайларил*.
Поросль *кайчи*, мне подражая,
Вслед за мною *кайларила*.
Закончил я великий *чёрчёк*,
Кажется, конца достиг, а-а,
Завершил я большой *чёрчёк*,
Может, последний <спел>, а-а,
Пусть *топчур* из дерева поможет,
Пусть народ <по свету *чёрчёк*> разносит,
Пусть мудрый *топчур* играет его,
Пусть кто-то скажет: «Я *кайчи*-человек».

[52] Бутанаев–Монгуш (2005), с. 38.
[53] Lord (2000), p. 5.
[54] Путилов (1997), с. 12-44.
[55] Ямаева (2002), с. 73-74.
[56] Шинжин (1987), с. 8.

Интерес юношей к сказительству приветствовался и со стороны аудитории. По воспоминаниям алтайского *кайчи* Табара Чачиякова, в 1935 г. оказавшись вместе с родителями в ссылке в Актюбинской области, он познакомился со сказителем Куукаком Сакаровым. Старики называли его *ээлӱ кайчы*. Ссыльные алтайцы часто собирались вечером у костра, чтобы послушать Куукака. В такие вечера Табар с охотой брал на себя заботы кострового и следил за чаем. Если же ему приходилось отлучаться, «он со слезами умолял сказителя прервать на это время свой *кай*. И почтенный Куукак, по особому ласковый к мальчику, всегда выполнял его просьбу. А старики в течение ночи одобрительно шутили: “А этот пострел, борясь со сном, зачем до зари здесь сидит?”»[57].

Как можно убедиться, исполнение эпоса, наряду с эпическом сказом, предполагает и обучение сказительскому ремеслу, а значит, и коммуникацию:

учитель-*кайчи* — сказитель-ученик.

Преподнесение эпоса в дар

Исполнение сказаний нередко приобретает магический характер. В этом случае происходит своеобразная коммуникативная инверсия, когда люди преподносят эпос в дар обитателям иного мира. Чаще всего, судя по этнографическим материалам, к магии эпического слова прибегали во время охоты и на похоронах.

Как известно, южносибирские тюрки ходили на промысел зверя артелями от 2 до 20 человек. Помимо опытных охотников, а также юношей 15–16 лет, обучавшихся охотничьему делу, в нее входил и сказитель-*кайчи*. По меньшей мере, если его приглашали на охоту, он не мог отказаться и должен был идти вместе с артелью. При этом все участники получали равную долю от общей добычи (кроме совсем юных подростков и женщин, которые не покидали стана, где следили за хозяйством). Отправление на промысел мыслилось охотниками как погружение в «иную среду», поэтому сборы, выход на охоту, пребывание в лесу и возвращение всецело регламентировались. Обязательно произносились благопожелания и делались подношения духам-хозяевам местности. Эти ритуальные действия совершал *кайчи*, если же его не было, то артельщики совершали их самостоятельно[58].

Ранее уже было показано, что связь сказителя с охотничьим промыслом неслучайна и имеет глубокие мифологические корни. Логика, которой оперирует традиционное мышление, объясняя присутствие *кайчи* на охоте, по-видимому, такова: конкретный сказитель, будучи наследником чудесного дара, некогда полученного охотником от благосклонного к нему хозяина Алтая, по сути, является хранителем, а стало быть, и залогом промыслового счастья-удачи. Более того, получив *кай* от *Алтай ээзи*, первый

---

[57] Казагачева (2002), с. 165.

[58] Патачаков (1958), с. 31; Потапов (2001), с. 25-41, 112; Дьяконова (2001), с. 31-34; Бутанаев (2002), с. 20-22; Ямаева (2002), с. 75, 169; Юша (2009), с. 50-63.

сказитель усвоил и язык иного мира, противоположный обыденному языку охотников. Сами охотники вели себя на промысле подчеркнуто сдержанно и немногословно, а их скупая речь была насыщена эвфемизмами[59]. Этим обеспечивалось необходимое непонимание между людьми и обитателями тайги, ведь звери «могут слушать и понимать человеческий разговор»[60]. Прибегая же к помощи сказителя-толмача, охотники надеялись вступить в общение с духами-хозяевами местности, что мыслилось как непременное условие удачной охоты.

Вопрос, какие именно фольклорные тексты исполнялись сказителем на промысле зверя, отнюдь не праздный. Л.П. Потапов отмечает, что на охоте рассказывались специальные сказки[61]. Например, тубаларский *кайчи* Н.У. Улагашев исполнял обычно этиологические сказки о птицах и зверях, об *албынах-алмысах* — демонических существах, населяющих леса и горы, а также сказки о бедном сиротке[62]. Согласно С.М. Орус-оол, сказители Южной Сибири исполняли на охоте сказки и героические сказания. Причем у каждого был свой излюбленный репертуар: в частности, тувинский сказитель Дадар-оол Кыргыс предпочитал богатырскую сказку «Караты-Хан с золотой дочерью», считая, что она приносит охотникам удачу[63]. С.М. Каташев сообщает об алтайских эпических сказаниях, специально предназначенных для охоты[64]. По материалам В.Я. Бутанаева, у хакасов эпос исполнялся на протяжении первых трех ночей промысла и трех ночей перед возвращением из тайги[65]. Самым красноречивым является свидетельство Алексея Григорьевича Калкина: «“Очи-Бала”, как и сказание “Маадай-Кара”, “Кан-Алтын”, если исполнять в тайге, в стане охотников, то обязательно будет удача, добудут и зверя, и птицу <даже там>, где не ждут»[66].

Стало быть, существуют сказания, наделенные особой магической силой. Но есть ли какие-то внутренние критерии их «промысловой пригодности»? Или все-таки связь между промыслом и текстом не мотивирована и объясняется лишь предпочтениями того или иного сказителя? Не имея возможности рассмотреть все названные А.Г. Калкиным сказания (тем более что «Кан-Алтын» под соответствующим углом зрения уже рассмотрен Е.Е. Ямаевой[67]), остановимся кратко на анализе «Очи-Бала».

Прежде всего, нужно отметить, что «Очи-Бала» является охотничьим, а не богатырским эпосом. Именно охота, а не сраженья и битвы, предназначены судьбой главной героине. Очи-Бала [стр. 163–169]:

Ездила на коне из клыкастых,
Знала язык когтистых <зверей>,

---

[59] Яимова (1990), с. 89-120.
[60] Потапов (2001), с. 125.
[61] Там же, с. 97.
[62] Садалова (2008), с. 30.
[63] Орус-оол (2001), с. 103-104.
[64] Каташев (1997), с. 19.
[65] Бутанаев–Монгуш (2005), с. 11.
[66] Казагачева (2002), с. 157.
[67] Ямаева (2002), с. 153-169.

Э-э-э! Зверовать-птицевать имела обычай…
Случится война — могла воевать,
<Но> зверовать-птицевать — <такую> судьбу имела.

Противник Очи-Бала — Кан-Тадьи-Бий также является страстным охотником. Один из его эпитетов «от рождения меткий» [стр. 434], а дом наполнен оружием и трофеями [стр. 2287–2292]. Как и Очи-Бала он каждый третий день новолунья выезжает на охоту [стр. 198, 422] и возвращается лишь на третий день ущербной луны [стр. 200, 424]. В первом варианте сказания, записанном И.П. Кучияком от А.Г. Калкина в 1949 г., есть примечательный эпизод: возвращаясь с охоты, Очи-Бала неожиданно встречает Кан-Тадьи-Бия, который тут же обвиняет ее в том, что она якобы охотится на его земле[68]. Кроме того, в «Очи-Бала» детально описывается весь промысловый цикл: указывается время начала и окончания охоты [стр. 197–201], изображаются охотничьи сборы [стр. 224–347], говорится об отправлении и дороге на промысел [стр. 348–388], подробно описывается сама охота [стр. 490–525] и возвращение героини [стр. 526–570], сообщается и о результате охоты [стр. 1053–1060]. Очи-Бала сама выделывает шкуры и шьет для детей и *алыпов* меховые одежды. Одним словом, сказание содержит массу подробностей, оказываясь и впрямь тесно связанным с промыслом зверя. И эта связь не только фактическая.

З.С. Казагачева обращает внимание на то, что при описании Очи-Бала сказитель употребляет такие эпитеты как «духом горы ниспосланная», «на земле без хозяина появившаяся», «с табунами из вечности появившаяся» и др. По мнению исследовательницы, в них явно угадывается мотив первого человека[69]. И это отчасти верно. Однако вернее, учитывая все сказанное, видеть в образе Очи-Бала саму хозяйку Алтая — *Алтай ээзи*, а стало быть, и покровительницу охотничьего промысла, к которой и обращается сказитель: «Я начинаю *кай* — слушай, *палам*».

Что же до того магического воздействия, какое оказывает сказывание эпоса на обитателей иного мира, то на сей счет существует два основных толкования. Первое можно найти в алтайской легенде о двух братьях — ясновидце и сказителе. «Однажды, когда братья охотились, *Кайчы* говорил ночью сказку о горных духах, к ним на стан пришел горный хозяин и, оставаясь невидимым, сел на его плечи, внимательно и с большим интересом слушая повествование. Он ушел лишь тогда, как только *Кайчы* произнес последние слова сказки, и сказал: “Как я заслушался сказку и теперь мой жеребец убит”». На следующее утро в своих силках и ловушках братья нашли много зверья. В одну из них попался дятел Кара-Тас, который и был жеребцом хозяина тайги[70]. Из легенды следует, что сказитель участвует в промысле, отвлекая духа-хозяина от присмотра за таежным зверьем.

Второе толкование мы находим в кумандинском тексте:

---

[68] Шинжин (2006), с. 51.
[69] Казагачева (2002), с. 266. См. также: Ойношев (2006), с. 54.
[70] Потапов (2001), с. 127-128.

> Охотники в тайге промышляли… Один из них *кайчы* — сказитель был. Вечером, свой *комыс* взяв, он сказку рассказывать стал. Хозяева гор, и большие и малые, собрались и слушали. Один из них сказал: «Сильно хороша игра-*кай*. Завтра доля им большая будет!». Утром, встав, охотники ружья взяли и пошли промышлять. *Кайчы* много белок вечером к стану принес. Опять сел и играть стал. Давешние хозяева тайги опять к стану собрались. «Сильно хорошая *кай*! Черного зверя (т.е. соболя. — *М. Е.*) дать ему надо!» — хозяин тайги сказал[71].

Сказитель добывает зверя, добиваясь расположения духа-хозяина тайги. Счастье-удача на промысле — это благодарность за хорошее исполнение. Ср.: у хакасов «перед тем, как рассказывать сказку, охотники прямо обращались к хозяину: “Ты <хозяин>, послушай, да больше нам зверя давай, а мы тебе больше сказок будем рассказывать”»[72]. Иначе говоря, на охоте происходит своего рода дарообмен между миром людей и миром духов, структура которого такова:

общество — духи-хозяева *тайги.*

То, что не артель, а общество в целом выступает дарителем эпоса, подтверждает итоговый дележ добычи, полученной в ходе охоты. Шорский охотник после возвращения должен был разделить свою долю с отцом и его родственниками. У тубаларов и челканцев охотник делил пай с тестем. Кумандинцы и теленгиты угощали мясом не только родственников, но и соседей[73]. Как отмечает Л.П. Потапов, «даже после раздела мяса добытого зверя на промысле между артельщиками каждый из них еще не являлся исключительным собственником своей доли»[74], — собственником являлось все общество.

Кроме охоты, к магической силе эпоса южносибирские тюрки прибегали во время похорон. «По обычаю предков, — свидетельствует хакасский *хайджи* И.В. Сыргашев, — в доме с усопшим человеком по ночам необходимо петь *алыптыг нымах*»[75]. У тувинцев «похоронному ритуалу соответствовали лишь некоторые произведения эпоса. Известный сказитель Баазанай Тюлюш рассказывал эпос “Ара-Малчын-хан с тремя ханшами” и “Чадан-Ноян-хан”, а сказитель Сурунчап Тюлюш — эпос “Владеющая тремя мирами Саган-Дарийги”»[76]. По словам хакасского *хайджи* М.К. Доброва, для данного случая подбирались наиболее печальные и трагические сказания, в которых «герой во что бы то ни стало должен выйти победителем из борьбы с демонами и другими существами»[77]. Среди хака-

---

[71] Дыренкова (1949), № 9, с. 120.
[72] Трояков (1969), с. 24.
[73] Дьяконова (2001), с. 35.
[74] Потапов (2001), с. 115.
[75] Унгвицкая–Майногашева (1972), с. 56.
[76] Орус-оол (2001), с. 104.
[77] Унгвицкая–Майногашева (1972), с. 58.

сов даже существовали специальные стили погребального *хая*[78]. (Ср.: *сыгыт* — тув. ‘вид двухголосого горлового пения с низким гортанным и высоким свистящим звуком’, но алт. ‘плач по покойнику’, ‘рыдание’, ‘причитание’). В свою очередь, шорский сказитель В.Е. Таннагашев, вспоминая о *кайчи* П.Н. Амзорове, отмечает: «К покойнику сказитель придя, рассказывает сказание, где много слез и причитаний... Амзоров у одного покойника пел, рассказывал про Кара-Кана… В этом сказании есть фрагменты плача. Когда он это сказание рассказывал, все женщины навзрыд ревели-плакали»[79].

Относительно значения погребального сказа фольклористы придерживаются разных точек зрения. Но прежде чем к ним обратиться, будет нелишне привести некоторые дополнительные материалы, способные несколько прояснить суть дела. Так, согласно шорскому тексту, записанному Н.П. Дыренковой (далее приводится уточненный перевод Д.А. Функа):

> Когда взрослый человек умрет, его *сӱрӱне* в течение нескольких дней вокруг своего дома ходит, не в силах отделиться (от него). После того, как человек умрет, в том доме в течение семи дней ночью огонь горит. Иногда старые люди, собравшись, заставляют *кайчы* кайларить. Когда родственники умершего днем и ночью, сожалея (о нем), ведут разговоры — *сӱрӱне* те разговоры все слышит…[80]

Схожее свидетельство есть и в телеутских материалах А.В. Анохина: «В первые семь дней после смерти родственники покойного не гасят в доме огонь, а старые не спят, проводя время в разговорах, а также слушают сказки, приглашая для этого специального сказочника (*кайчы*). Все это делается для того, чтобы отогнать *ӱзӱт*, который иногда с могилы приходит в дом»[81].

Чтобы понять, о чем собственно идет речь в двух приведенных пассажах, нужно учесть следующее: для всех тюрков Южной Сибири важным является различие между душой умершего «до» и «после» ее переселения в загробное царство. Так, у нижнемрасских шорцев *сӱрӱн* — нематериальная душа-двойник человека, которая образуется сразу же после смерти; со временем она превращается в *ӱзӱт*[82]. Близкое представление о посмертной душе-*сӱри* есть у кумандинцев. Причем, как отмечает Ф.А. Сатлаев: «Если не отправить ее вовремя (в загробное царство. — *М. Е.*), то верили, что она превратится в злого духа (*ӱзӱт*) и будет наносить вред людям»[83]. Согласно хакасским верованиям, *хут* по смерти человека превращается в *харан*, которая представляет собой как бы черную часть души, темный остаток, являющийся причиной болезней (хак. *харан* также ‘тиф’, ‘оспа’), в отличие

---

[78] Бутанаев–Монгуш (2005), с. 37.
[79] Функ (2010), с. 155.
[80] Дыренкова (1940), № 99, с. 335; Функ (2005), с. 371.
[81] Анохин (1929), с. 262.
[82] Функ (2005), с. 31.
[83] Сатлаев (1974), с. 163.

от *сӱрнӱ* (*сӱне*) — собственно души-двойника умершего. (По одним данным, именно *харан*, оказавшись в царстве мертвых, обращается в *ӱзӱт*[84], по другим, в *ӱзӱт* превращается *сӱрнӱ*[85]).

Впрочем, такое разграничение не всегда четко. Часто границы между разными «состояниями души» практически нет[86]. Кроме того, душа-двойник покойного после окончательного перехода в царство мертвых может ассоциироваться с вредоносными существами нижнего мира. Например, у алтайцев, по наблюдениям А.В. Анохина, в *ӱзӱт* превращается душа-*сӱне*; попадая же в загробный мир, *ӱзӱт* становится зловредным духом *кӧрмӧс*[87]. Последнее как будто согласуется с алтайскими данными Н.А. Баскакова о том, что *ӱзӱт*, находясь в подземном царстве Эрлика, является его слугой[88]. Ср. в словаре В.В. Радлова, *ӱзӱт* ‘душа умершего’, ‘злой дух, дьявол’[89]. В хакасской традиции *ӱзӱт* зачастую сливается с *айна*, злым духом, обитающим в нижнем и среднем мире[90]. То же самое и в шорских поверьях: «Душа умершего человека вместе с *айна*, съевшим ее, ходит»[91]; «через 40 дней *ӱзӱт* становится *айна*»[92].

Как бы то ни было, приведенные материалы ясно показывают, насколько остро переживалось скорбящими присутствие души-двойника усопшего и насколько большую угрозу оно в себе таило. По общему признанию фольклористов, с этой душой-двойником как раз и связано исполнение эпоса на похоронах. Относительно же значения погребального сказа их мнения расходятся. Д.А. Функ, в частности, видит в этом обычае главным образом желание доставить удовольствие душе умершего человека[93]. Согласно В.Е. Майногашевой, исполнение сказаний скорее призвано задобрить душу покойного: только будучи удовлетворенной она уходит в потусторонний мир и не мстит живым людям[94]. Сказание в таком случае «превращается в искупительную жертву, адресованную новоявленному обитателю иного мира»[95]. Т.М. Садалова, напротив, связывает погребальное сказывание эпоса с потребностью оградить родственников умершего от воздействия нечистой силы[96]. Впрочем, здесь нет противоречия. Как отмечал еще Арнольд ван Геннеп: «В период траура живые и умершие составляют особое сообщество, которое находится между миром живых, с одной стороны, и миром мертвых — с другой»[97]. И это сообщество неми-

---

[84] Бутанаев–Монгуш (2005), с. 135.
[85] Бурнаков (2006), с. 107–108.
[86] Потапов (1991), с. 31; Функ (2005), с. 32-33.
[87] Анохин (1924), с. 20-21.
[88] Баскаков (1973), с. 111.
[89] Радлов (1893), стлб. 1898–1899.
[90] Бурнаков (2006), с. 73.
[91] Дыренкова (1940), № 95, с. 331.
[92] Функ (2005), с. 33.
[93] Там же, с. 372.
[94] Унгвицкая–Майногашева (1972), с. 60.
[95] Сагалаев–Октябрьская (1990), с. 166.
[96] Садалова (2008), с. 23.
[97] Геннеп (2002), с. 135.

нуемо должно распасться: живым надлежит вернуться в свой мир, покойному отправиться в свой. Исполнение эпоса обеспечивает их временное сосуществование и гарантирует безболезненный разрыв, но самое главное — оно защищает все общество от вредоносных духов, угрожающих ему болезнями и смертью. По этой причине коммуникативная организация погребального сказа вполне может быть представлена как отношение:

общество — душа-двойник покойного.

Подводя итог всему вышесказанному, следует заметить, что в специальной литературе иногда встречаются сообщения о том, что эпос у тюрков Южной Сибири мог исполняться не только на охоте и похоронах, но и в канун нового года, на свадьбе, в честь новорожденного, на промысле кедрового ореха, перед предстоящим сражением, с целью исцеления[98]. Не исключено, что некоторые из этих ситуаций также предполагали исполнение специальных сказаний. Косвенно это подтверждает жанровая номенклатура. Хакасы, например, различали *алыптыг нымах* ‘богатырское сказание’, *чаалыг нымах* ‘военное сказание’, *поолталыг нымах* ‘сказание с волшебными преградами’, *өзегліг нымах* ‘трагическое сказание’[99]. Однако все подобного рода сообщения слишком скупы и не позволяют судить о соответствующих ситуациях в целом. Остается лишь предположить, что все они так или иначе укладываются в описанные выше коммуникативные схемы, которые, в свою очередь, могут быть объединены в следующую таблицу:

Получение сказительского дара	Исполнение эпоса: передача дара	Преподнесение эпоса в дар
[1] *Алтай ээзи,* *кай-ээзи,* — сказитель герой сказания	[3] *кай-ээзи,* дух-хозяин сказания, — общество герой сказания	[5] общество — духи-хозяева *тайги*

[98] Орус-оол (2001), с. 103; Ямаева (2002), с. 141-148; Садалова (2008), с. 30; Таубе (2010), с. 151-152.

[99] Бутанаев–Бутанаева (2008), с. 10.

[2]		[4]		[6]	
предок-сказитель, предок-шаман	— потомок-сказитель	учитель-*кайчи*	— ученик-сказитель	общество	— душа-двойник покойного

Таблица представляет собой коммуникативную структуру чудесного дара и состоит из трех «парадигм»: получение дара, исполнение эпоса, которое, по сути, является передачей дара, и преподнесение эпоса в дар. В каждую «парадигму» входят коммуникативные ситуации различного порядка, образуя разные синтагматические уровни структуры. Верхний, «нечетный» уровень составляют ситуации взаимодействия между обществом и духами-хозяевами. С этой целью, прежде всего, [1] призывается посредник-сказитель. Затем с его помощью [3] обществу преподносится эпический текст, представляющий собой безусловную ценность, так как он таит в себе возможность счастья-удачи. Наконец, в результате коммуникативной инверсии полученный текст «передаривается», становясь залогом удачи на промысле [5]. На этом уровне коммуникации осуществляется своего рода дарообмен, в результате которого «в потусторонний мир возвращается то, что было там изначально»[100]. Нижний, «четный» уровень структуры — [2] преемственность сказительского дара, [4] обучение сказительскому мастерству, [6] погребальное исполнение эпоса — складывается из ситуаций взаимодействия между различными поколениями людей. В этом смысле сказитель-поэт, как было отмечено еще В.Н. Топоровым, выступает посредником не только между тем миром и этим, но также между прошлым и настоящим[101].

Впрочем, противопоставление верхнего и нижнего уровней не абсолютно. Оно практически полностью исчезает на границе жизни и смерти [2, 6]. Более того, при ближайшем рассмотрении оказывается, что каждая коммуникативная ситуация выполняет вполне определенные функции в работе всего механизма. Так, однажды получив чудесный дар [1, 3], общество хранит его, постоянно передавая юным сказителям [2, 4]. Это необходимо для того, чтобы иметь возможность обменивать дар на искомые блага

[100] Мелетинский и др. (2010), с. 256.
[101] Топоров (1993), с. 33.

(будь то добыча пушнины [5] или защита от вредоносных духов [6]). Возвращение же чудесного дара в потусторонний мир является непременным условием того, что вскоре он вновь окажется в мире людей.

БИБЛИОГРАФИЯ

Анохин (1924) — Анохин А.В., *Материалы по шаманству у алтайцев* (Л.: РАН, 1924).

Анохин (1929) — Анохин А.В., «Душа и ее свойства по представлению телеутов», *Сборник Музея антропологии и этнографии*, т. VIII (Л.: АН СССР, 1929), с. 253-269.

Баскаков (1973) — Баскаков Н.А., «Душа в верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология)», *Советская этнография* 5 (1973), с. 108-113.

Бурнаков (2006) — Бурнаков В.А. , *Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов* (Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2006).

Бутанаев (2002) — Бутанаев В.Я., *Социально-экономическая история Хонгорая (Хакасии) в XIX – начале XX вв.* (Абакан: ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2002).

Бутанаев–Бутанаева (2008) — Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И., *Мир хонгорского (хакасского) фольклора* (Абакан: ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2008).

Бутанаев–Монгуш (2005) — Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В., *Архаические обычаи и обряды саянских тюрков* (Абакан: ХГУ, 2005).

Геннеп (2002) — Геннеп А. ван., *Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов*, пер. с фр. Ю.В. Ивановой и Л.В. Покровской (М.: Восточная литература, 2002).

Гребнев (1960) — Гребнев Л.В., *Тувинский героический эпос (опыт историко-этнографического анализа)* (М.: Изд-во восточной литературы, 1960).

Дыренкова (1940) — *Шорский фольклор*, зап., пер., вступит. ст. и примеч. Н.П. Дыренковой (М.; Л.: АН СССР, 1940).

Дыренкова (1949) — Дыренкова Н.П., «Охотничьи легенды кумандинцев», *Сборник Музея антропологии и этнографии*, т. XI (1949), с. 110-132.

Дьяконова (2001) — Дьяконова В.П., *Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая)* (Горно-Алтайск: Юч-Сюмер–Белуха, 2001).

Жирмунский (1979) — Жирмунский В.М., *Сравнительное литературоведение: Восток и Запад* (Л.: Наука, 1979).

Казагачева (1997) — *Алтайские героические сказания: Очи-Бала; Кан-Алтын*, сказ. А. Калкин, Т. Чачияков и С. Савдин; зап. З.С. Казагачевой и С.М. Каташева; пер., подготов. текстов, ст. о сказителях, примеч., коммент., словарь и указ. З.С. Казагачевой (Новосибирск: Наука, 1997).

Казагачева (2002) — Казагачева З.С., *Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын» (Аспекты текстологии и перевода)* (Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 2002).

Казачинова (2007) — *Чатхана сказочного звук. Предания, легенды, сказки о хакасских национальных инструментах*, сост. Г.Г. Казачиновой (Абакан: ХРИПК и ПРО, 2007).

Калачев (1896) — Калачев А., «Поездка к теленгетам на Алтай», *Живая старина*, вып. III–IV (1896), с. 477-488.

Каташев (1997) — Каташев С.М., «Алтайский героический эпос», *Алтайские героические сказания: Очи-Бала; Кан-Алтын* (Новосибирск: Наука, 1997), с. 11-46.

Кыргыс (2002) — Кыргыс З.К., *Тувинское горловое пение: этномузыковедческое исследование* (Новосибирск: Наука, 2002).

Мелетинский и др. (2010) — Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., *Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике* (М.: РГГУ, 2010).

Муйтуева (1994) — Муйтуева В.А., «Главные духи верхнего и среднего мира в современном религиозном воззрении алтайцев (алтай-кижи)», *Археология и фольклорные источники по истории Алтая* (Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1994), с. 129-131.

Неклюдов (2005) — Неклюдов С.Ю., «Семантика фольклорного текста и “знание традиции”», *Славянская традиционная культура и современный мир*, вып. VIII (М.: ГРЦРФ, 2005), с. 22-41.

Ойноткинова и др. (2011) — *Несказочная проза алтайцев*, сост. Н.Р. Ойноткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова и Е.Е. Ямаева (Новосибирск: Наука, 2011).

Ойношев (2006) — Ойношев В.П., *Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе* (Горно-Алтайск: АКИН, 2006).

Орус-оол (2001) — Орус-оол С.М., *Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль)* (М.: МАКС-Пресс, 2001).

Патачаков (1958) — Патачаков К.М., *Культура и быт хакасов в свете исторических связей с русским народом (XVIII–XIX вв.)* (Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1958).

Потапов (1991) — Потапов Л.П., *Алтайский шаманизм* (Л.: Наука, 1991).

Потапов (2001) — Потапов Л.П., *Охотничий промысел алтайцев (Отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев)* (СПб.: МАЭ РАН, 2001).

Путилов (1997) — Путилов Б.Н., *Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика* (М.: Восточная литература, 1997).

Радлов (1893) — Радлов В.В., *Опыт словаря тюркских наречий*, т. I, ч. 2 (СПб.: Императорская Академия Наук, 1893).

Сагалаев–Октябрьская (1990) — Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал* (Новосибирск: Наука, 1990).

Садалова (2008) — Садалова Т.М., *Алтайская народная сказка: формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика и текстология* (Горно-Алтайск: ГАГУ, 2008).

Сатлаев (1974) — Сатлаев Ф.А., *Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века)* (Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1974).

Таубе (2010) — Таубе Э., «Традиции рассказывания богатырских сказок и других эпических повествований», *Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература. К 75-летию академика Б.Л. Рифтина* (М.: РГГУ, 2010), с. 150-158.

Топоров (1993) — Топоров В.Н., «Об “эктропическом” пространстве поэзии (поэт и текст в их единстве)», *От мифа к литературе: Сб. в честь 70-летия Е.М. Мелетинского* (М.: РГГУ, 1993), с. 25-42.

Трояков (1969) — Трояков П.А.,«Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов», *Советская этнография* 2 (1969), с. 24-34.

Тыбыкова–Тыбыкова (2002) — Тыбыкова А.Т., Тыбыкова Л.Н., «Обращение в алтайском языке как один из способов моделирования коммуникативного пространства», *Теоретические вопросы алтайской грамматики* (Горно-Алтайск: Институт алтаистики им. С.С. Суразакова, 2002), с. 25-45.

Тюхтенева (1994) — Тюхтенева С.П., «О символике цвета в культуре алтайцев», *Материалы по истории и культуре Республики Алтай* (Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1994), с. 60-65.

Унгвицкая–Майногашева (1972) — Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е., *Хакасское народное поэтическое творчество* (Абакан: Краснояр. кн. изд-во, 1972).

Функ (2005) — Функ Д.А., *Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов* (М.: Наука, 2005).

Функ (2010) — Функ Д.А., «“Последний сказитель”: В.Е. Таннагашев и современное состояние шорской эпической традиции», *Шорский героический эпос*, т. I (М.: ИАЭ РАН, 2010), с. 139-162.

Христофорова (1998) — Христофорова О.Б., *Логика толкований: фольклор и моделирование поведения в архаических культурах* (М.: РГГУ, 1998).

Чистов (2005) — Чистов К.В., *Фольклор. Текст. Традиция* (М.: ОГИ, 2005).

Чудояков (1989) — *Девять бубнов шамана. Шорские легенды и предания*, предисл., сост. и коммент. А.И. Чудоякова (Кемерово: Кем. кн. изд-во, 1989).

Чудояков (1995) — Чудояков А.И., *Этюды шорского эпоса* (Кемерово: Кем. кн. изд-во, 1995).

Чульжанова (2006) — Чульжанова Л.И., «Хранители щорских сказаний», *Кай – культурное наследие шорского народа. Материалы Первого симпозиума по изучению форм шорского народного эпоса* (Кемерово: Кузбасс, 2006), с. 103-108.

Шатинова (1983) — Шатинова Н.И., «Мир “невидимых” по традиционным представлениям алтайцев», *Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая* (Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1983), с. 149-161.

Шейкин (2002) — Шейкин Ю.И., *История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование* (М.: Восточная литература, 2002).

Шейкин–Никифорова (1997) — Шейкин Ю.И., Никифорова В.С., «Алтайское эпическое интонирование», *Алтайские героические сказания: Очи-Бала; Кан-Алтын* (Новосибирск: Наука, 1997), с. 47-70.

Шинжин (1987) — Шинжин И.Б., *Сказитель А.Г. Калкин* (Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1987).

Шинжин (1994) — Шинжин И.Б., «Элементы нарушения запрета и табу в героическом эпосе алтайцев», *Археология и фольклорные источники по истории Алтая* (Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1994), с. 155-169.

Шинжин (2006) — Шинжин И.Б., *Сквозь века и поколения сказителей* (Горно-Алтайск: Институт алтаистики им. С.С. Суразакова, 2006).

Юша (2009) — Юша Ж.М., *Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика* (Новосибирск: Апельсин, 2009).

Яимова (1990) — Яимова Н.А., *Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке* (Горно-Алтайск: ГАНИИИЯЛ, 1990).

ЯМАЕВА (2002) — ЯМАЕВА Е.Е., *Духовная культура алтайцев: Эпос. Миф. Ритуал*, дисс. на соиск. уч. степени д-ра истор. наук (Горно-Алтайск: ИГИРА, 2002).

HARVILAHTI (2000) — HARVILAHTI, L., "Altai Oral Epic", *Oral Tradition*, vol. 15 (2000), p. 215-229.

LORD (2000) — LORD, A.B., *The Singer of Tales* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

Егорочкин Михаил Владимирович — кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии РАН, egorochkin@torba.com

Mikhail EGOROCHKIN

"I'M STARTING THE *KAI* — LISTEN, *PALAM*"
THE MIRACULOUS GIFT IN THE EPIC TRADITION OF SOUTH SIBERIAN TURKIC NATIONS

The paper deals with different situations of epic communication of South Siberian Turkic nations. It focuses mainly on inner descriptions, that is folk interpretations of the epic performance rather than on its external and factual descriptions. This approach makes it possible to take into account different folk texts about the acquisition of singer's gift, it's transmission and return. While analyzing these materials we discover a certain communication mechanism, which reveals the communicative structure of singer's miraculous gift.

Key words: epic traditions of South Siberian Turk nations, folk interpretations, the singer's gift, epic performance.

EGOROCHKIN, Mikhail, Ph.D. (in Philosophy), Research Fellow, RAS Institute of Philosophy; egorochkin@torba.com

REFERENCES

ANOKHIN (1924) — ANOKHIN A.V., *Materialy po shamanstvu u altaitsev* (L.: RAN, 1924).

ANOKHIN (1929) — ANOKHIN A.V., «Dusha i ee svoistva po predstavleniyu teleutov», *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*, t. VIII (L.: AN SSSR, 1929), s. 253-269.

BASKAKOV (1973) — BASKAKOV N.A., «Dusha v verovaniyakh tyurkov Altaya (terminy, ikh znachenie i etimologiya)», *Sovetskaya etnografiya* 5 (1973), s. 108-113.

BURNAKOV (2006) — BURNAKOV V.A., *Dukhi Srednego mira v traditsionnom mirovozzrenii khakasov* (Novosibirsk: IAET SO RAN, 2006).

BUTANAEV (2002) — BUTANAEV V.Ya., *Sotsial'no-ekonomicheskaya istoriya Khongoraya (Khakasii) v XIX – nachale XX vv*. (Abakan: KhGU im. N.F. Katanova, 2002).

BUTANAEV–BUTANAEVA (2008) — BUTANAEV V.Ya., BUTANAEVA I.I., *Mir khongorskogo (khakasskogo) fol'klora* (Abakan: KhGU im. N.F. Katanova, 2008).

BUTANAEV–MONGUSH (2005) — BUTANAEV V.Ya., MONGUSH Ch.V., *Arkhaicheskie obychai i obryady sayanskikh tyurkov* (Abakan: KhGU, 2005).

GENNEP (2002) — GENNEP A. van., *Obryady perekhoda: Sistematicheskoe izu-chenie obryadov*, per. s fr. Yu.V. IVANOVOI i L.V. POKROVSKOI (M.: Vostochnaya literatura, 2002).

GREBNEV (1960) — GREBNEV L.V., Tuvinskii geroicheskii epos (opyt istoriko-etnograficheskogo analiza) (M.: Izd-vo vostochnoi literatury, 1960).

DYRENKOVA (1940) — *Shorskii fol'klor*, zap., per., vstupit. st. i primech. N.P. DYRENKOVOI (M.; L.: AN SSSR, 1940).

DYRENKOVA (1949) — DYRENKOVA N.P., «Okhotnich'i legendy kumandintsev», *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*, t. XI (1949), s. 110-132.

DYAKONOVA (2001) — DYAKONOVA V.P., *Altaitsy (materialy po etnografii telengitov Gornogo Altaya)* (Gorno-Altaisk: Yuch-Syumer–Belukha, 2001).

ZHIRMUNSKII (1979) — ZHIRMUNSKII V.M., *Sravnitel'noe literaturove-denie: Vostok i Zapad* (L.: Nauka, 1979).

KAZAGACHEVA (1997) — *Altaiskie geroicheskie skazaniya: Ochi-Bala; Kan-Altyn*, skaz. A. KALKIN, T. CHACHIYAKOV i S. SAVDIN; zap. Z.S. KAZAGACHEVOI i S.M. KATASHEVA; per., podgotov. tekstov, st. o skazitelyakh, primech., komment., slovar' i ukaz. Z.S. KAZAGACHEVOI (Novosibirsk: Nauka, 1997).

KAZAGACHEVA (2002) — KAZAGACHEVA Z.S., *Altaiskie geroicheskie skazaniya «Ochi-Bala», «Kan-Altyn»* (Aspekty tekstologii i perevoda) (Gorno-Altaisk: Alt. kn. izd-vo, 2002).

KAZACHINOVA (2007) — *Chatkhana skazochnogo zvuk. Predaniya, legendy, skazki o khakasskikh natsional'nykh instrumentakh*, sost. G.G. KAZACHINOVOI (Abakan: KhRIPK i PRO, 2007).

KALACHEV (1896) — KALACHEV A., «Poezdka k telengetam na Altai», *Zhivaya starina*, vyp. III–IV (1896), s. 477-488.

KATASHEV (1997) — KATASHEV S.M., «Altaiskii geroicheskii epos», *Altaiskie geroicheskie skazaniya: Ochi-Bala; Kan-Altyn* (Novosibirsk: Nauka, 1997), s. 11-46.

KYRGYS (2002) — KYRGYS Z.K., *Tuvinskoe gorlovoe penie: etnomuzykoved-cheskoe issledovanie* (Novosibirsk: Nauka, 2002).

MELETINSKII i dr. (2010) — MELETINSKII E.M., NEKLYUDOV S.Yu., NOVIK E.S., *Istoricheskaya poetika fol'klora: ot arkhaiki k klassike* (M.: RGGU, 2010).

MUITUEVA (1994) — MUITUEVA V.A., «Glavnye dukhi verkhnego i srednego mira v sovremennom religioznom vozzrenii altaitsev (altai-kizhi)», *Arkheologiya i fol'klornye istochniki po istorii Altaya* (Gorno-Altaisk: GANIIIYaL, 1994), s. 129-131.

NEKLYUDOV (2005) — NEKLYUDOV S.Yu., «Semantika fol'klornogo teksta i “znanie traditsii”», *Slavyanskaya traditsionnaya kul'tura i sovremennyi mir*, vyp. VIII (M.: GRTsRF, 2005), c. 22-41.

OINOTKINOVA i dr. (2011) — Neskazochnaya proza altaitsev, sost. N.R. OINOTKINOVA, I.B. SHINZHIN, K.V. YADANOVA i E.E. YAMAEVA (Novosibirsk: Nauka, 2011).

OINOSHEV (2006) — OINOSHEV V.P., Sistema mifologicheskikh simvolov v altaiskom geroicheskom epose (Gorno-Altaisk: AKIN, 2006).

ORUS-OOL (2001) — ORUS-OOL S.M., *Tuvinskie geroicheskie skazaniya (tek-stologiya, poetika, stil')* (M.: MAKS-Press, 2001).

PATACHAKOV (1958) — PATACHAKOV K.M., *Kul'tura i byt khakasov v svete istoricheskikh svyazei s russkim narodom (XVIII–XIX vv.)* (Abakan: Khakas. kn. izd-vo, 1958).

POTAPOV (1991) — POTAPOV L.P., Altaiskii shamanizm (L.: Nauka, 1991).

POTAPOV (2001) — POTAPOV L.P., *Okhotnichii promysel altaitsev (Otra-zhenie drevnetyurkskoi kul'tury v traditsionnom okhotnich'em promysle altaitsev)* (SPb.: MAE RAN, 2001).

PUTILOV (1997) — PUTILOV B.N., *Epicheskoe skazitel'stvo: Tipologiya i etnicheskaya spetsifika* (M.: Vostochnaya literatura, 1997).

RADLOV (1893) — RADLOV V.V., *Opyt slovarya tyurkskikh narechii*, t. I, ch. 2 (SPb.: Imperatorskaya Akademiya Nauk, 1893).

SAGALAEV–OKTYABR"SKAYA (1990) — SAGALAEV A.M., OKTYABR"SKAYA I.V., *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri. Znak i ritual* (Novosibirsk: Nauka, 1990).

SADALOVA (2008) — SADALOVA T.M., *Altaiskaya narodnaya skazka: formy etnobytovaniya, tipologiya syuzhetov, poetika i tekstologiya* (Gorno-Altaisk: GAGU, 2008).

SATLAEV (1974) — SATLAEV F.A., *Kumandintsy (Istoriko-etnograficheskii ocherk XIX – pervoi chetverti XX veka)* (Gorno-Altaisk: GANIIIYaL, 1974).

TAUBE (2010) — TAUBE E., «Traditsii rasskazyvaniya bogatyrskikh skazok i drugikh epicheskikh povestvovanii», *Kitai i okrestnosti: mifologiya, fol'klor, literatura. K 75-letiyu akademika B.L. Riftina* (M.: RGGU, 2010), c. 150-158.

TOPOROV (1993) — TOPOROV V.N., «Ob “ektropicheskom” prostranstve poezii (poet i tekst v ikh edinstve)», *Ot mifa k literature: Sb. v chest' 70-letiya E.M. Meletinskogo* (M.: RGGU, 1993), c. 25-42.

TROYAKOV (1969) — TROYAKOV P.A.,«Promyslovaya i magicheskaya funktsiya skazyvaniya skazok u khakasov», *Sovetskaya etnografiya* 2 (1969), s. 24-34.

TYBYKOVA–TYBYKOVA (2002) — TYBYKOVA A.T., TYBYKOVA L.N., «Obrashchenie v altaiskom yazyke kak odin iz sposobov modelirovaniya kommunikativnogo prostranstva», *Teoreticheskie voprosy altaiskoi grammatiki* (Gorno-Altaisk: Institut altaistiki im. S.S. Surazakova, 2002), s. 25-45.

TYUKHTENEVA (1994) — TYUKHTENEVA S.P., «O simvolike tsveta v kul'ture al-taitsev», *Materialy po istorii i kul'ture Respubliki Altai* (Gorno-Altaisk: GANIIIYaL, 1994), s. 60-65.

UNGVITSKAYA–MAINOGASHEVA (1972) — UNGVITSKAYA M.A., MAINOGASHEVA V.E., Khakasskoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo (Abakan: Krasnoyar. kn. izd-vo, 1972).

FUNK (2005) — FUNK D.A., Miry shamanov i skazitelei: kompleksnoe is-sledovanie teleutskikh i shorskikh materialov (M.: Nauka, 2005).

FUNK (2010) — FUNK D.A., «“Poslednii skazitel”: V.E. Tannagashev i sovremennoe sostoyanie shorskoi epicheskoi traditsii», *Shorskii geroicheskii epos*, t. I (M.: IAE RAN, 2010), s. 139-162.

KHRISTOFOROVA (1998) — KHRISTOFOROVA O.B., *Logika tolkovanii: fol'klor i modelirovanie povedeniya v arkhaicheskikh kul'turakh* (M.: RGGU, 1998).

CHISTOV (2005) — CHISTOV K.V., *Fol'klor. Tekst. Traditsiya* (M.: OGI, 2005).

CHUDOYAKOV (1989) — *Devyat' bubnov shamana. Shorskie legendy i predaniya*, predisl., sost. i komment. A.I. CHUDOYAKOVA (Kemerovo: Kem. kn. izd-vo, 1989).

CHUDOYAKOV (1995) — CHUDOYAKOV A.I., *Etyudy shorskogo eposa* (Kemerovo: Kem. kn. izd-vo, 1995).

CHUL"ZHANOVA (2006) — CHUL"ZHANOVA L.I., «Khraniteli shchorskikh skazanii», *Kai – kul'turnoe nasledie shorskogo naroda. Materialy Pervogo simpoziuma po izucheniyu form shorskogo narodnogo eposa* (Kemerovo: Kuzbass, 2006), s. 103-108.

SHATINOVA (1983) — SHATINOVA N.I., «Mir "nevidimykh" po traditsionnym predstavleniyam altaitsev», *Voprosy arkheologii i etnografii Gornogo Altaya* (Gorno-Altaisk: Alt. kn. izd-vo, 1983), s. 149-161.

SHEIKIN (2002) — SHEIKIN Yu.I., Istoriya muzykal'noi kul'tury narodov Sibiri: sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie (M.: Vostochnaya literatura, 2002).

SHEIKIN–NIKIFOROVA (1997) — SHEIKIN Yu.I., NIKIFOROVA V.S., «Altaiskoe epicheskoe intonirovanie», *Altaiskie geroicheskie skazaniya: Ochi-Bala; Kan-Altyn* (Novosibirsk: Nauka, 1997), s. 47-70.

SHINZHIN (1987) — SHINZHIN I.B., *Skazitel' A.G. Kalkin* (Gorno-Altaisk: Alt. kn. izd-vo, 1987).

SHINZHIN (1994) — SHINZHIN I.B., «Elementy narusheniya zapreta i tabu v geroicheskom epose altaitsev», *Arkheologiya i fol'klornye istochniki po istorii Altaya* (Gorno-Altaisk: GANIIIYaL, 1994), s. 155-169.

SHINZHIN (2006) — SHINZHIN I.B., *Skvoz' veka i pokoleniya skazitelei* (Gorno-Altaisk: Institut altaistiki im. S.S. Surazakova, 2006).

YUSHA (2009) — YUSHA Zh.M., *Obryadovaya poeziya tuvintsev: struktura i se-mantika* (Novosibirsk: Apel'sin, 2009).

YAIMOVA (1990) — YAIMOVA N.A., *Tabuirovannaya leksika i evfemizmy v altaiskom yazyke* (Gorno-Altaisk: GANIIIYaL, 1990).

YAMAEVA (2002) — YAMAEVA E.E., *Dukhovnaya kul'tura altaitsev: Epos. Mif. Ritual*, diss. na soisk. uch. stepeni d-ra istor. nauk (Gorno-Altaisk: IGIRA, 2002).

В.В. Петров

РЕВОЛЮЦИЯ В ФИЗИКЕ И АНТРОПОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ АНДРЕЯ БЕЛОГО О СОЛНЕЧНОМ АТОМЕ

Предметом статьи является философское и художественное переосмысление Андреем Белым открытий, совершенных на рубеже XIX и XX веков в науках об атоме. В связи с этим рассматриваются особенности личности и характер философско-поэтических воззрений отца писателя — выдающегося математика и философа Н.В. Бугаева (1837–1903). Дается очерк естественно-научных интересов и занятий Белого в университетские годы, включая описание «профессорской» среды и его контактов с известным физиком и философом Н.А. Умовым (1846–1915). Анализируются представленные в переписке с Ивановым-Разумником попытки Белого переформулировать открытия наук об атоме на языке И.В. Гёте и Р. Штейнера. Показано, каким образом возникшие в физике теории атома как эфирного «вихря» или солнечной системы в миниатюре, «упраздняющие» понимание атома как неделимой частицы вещества, позволяют Андрею Белому говорить о завершении эпохи позитивистского материализма, дают ему возможность постулировать «солнечную» природу атома, возвещать новую «научно-духовную» картину мира, сравнимую с «новым химическим Заветом». В качестве упрощенного, но близкого аналога для построений Белого указывается на работу Алисы Бейли «Сознание атома» (1922).

Ключевые слова: Андрей Белый, Н.В. Бугаев, Н.А. Умов, Р.В. Иванов-Разумник, И.В. Гёте, Р. Штейнер, Г. Гельмгольц, У. Томсон, Дж. Томсон, А. Бейли, гидродинамика, вихревая теория атома, эфир, антропософия, логос.

И строгой физикой мой ум
Переполнял: профессор Умов.
Над мглой космической он пел,
Развив власы и выгнув выю,
Что парадоксами Максвелл
Уничтожает энтропию,
Что взрывы, полные игры,
Таят томсоновские вихри,
И что огромные миры
В атомных силах не утихли <…>
Мир — рвался в опытах Кюри
Атомной, лопнувшею бомбой

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем 4 (2018), с. 349-390
Intellectual Traditions in Past and Present 4 (2018), p. 349-390

На электронные струи
Невоплощенной гекатомбой.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ,
Первое свидание (1921)

Интерес Андрея Белого к естественным наукам во многом объясняется влиянием отца — Николая Васильевича Бугаева (1837–1903) — выдающегося математика, увлеченного также философией и поэзией. Человеческие качества Н.В. Бугаева, его профессиональная репутация, широкие интересы, распространявшиеся на гуманитарные науки, были причиной того, что семейство Бугаевых общалось практически со всей профессурой того времени (и не только московской)[1]. Помимо сугубо математических сочинений, Н.В. Бугаев был автором философских работ «О свободе воли» (1889), «Основные начала эволюционной монадологии» (1893), «Математика и научно-философское миросозерцание» (1898). Он читал философскую литературу, дружил с философами Н.Я. Гротом и Л.М. Лопатиным[2], посещал заседания Московского психологического общества, которые иногда проходили весьма бурно[3]. Свою «Эволюционную монадологию» Н.В. Бугаев напечатал в журнале Грота и Лопатина «Вопросы философии и психологии» (Бугаев 1893). Сохранились два стихотворения, инкорпорированных им в текст этих философских докладов[4]. Вот фрагмент поэтического диалога между слепой к человеческим чаяниям, всемогущей Природой и Человеком, отстаивающим свою надприродную свободу:

Природа говорит: “Пускай ты царь творенья, —
Кто дал тебе, скажи, венец твой золотой?

---

[1] Эта среда ярко описана Белым в воспоминаниях «На рубеже двух столетий», см. БЕЛЫЙ (2015).

[2] См. главу «Грот и Лопатин»: БЕЛЫЙ (2015), с. 177-181. Ср. Там же: «Помнится: появляется Грот; и начинается разговор о какой-то “причинности”; отец и Грот говорят — трескуче громко и жарко <…> Понимаю, что тактика Грота — покончить с причинностью; тактика же отца — приручить ее <…> Метафизической позиции Грота противополагал отец монадологическую <…> Лопатин, Грот — атмосфера Психологического общества, охватившая отца с конца восьмидесятых годов; до самой смерти ходил он на заседания общества: возражать, спорить, проводить свою монадологию. <…> Лопатин и Грот за словом в карман не полезут; отец им — свое; они ему — свое».

[3] Ср. БЕЛЫЙ (1990), с. 197-203: «На другой день Д.С. Мережковский читал в Психологическом обществе, в зале правления университета, которая окнами полуовальной стены закругляется на Моховую; в этой комнате я отсидел год назад [в 1898 г.] реферат “Математика и научно-философское мировоззрение” <…> Выпускают отца; он — смелее; не спец в философии он; он ценитель романов Д.С. <…> Были: князь Трубецкой, Лев Лопатин, Рачинский <…>; Д.С. Мережковский с своей стороны пригласил: В.Я. Брюсова и «скорпионов» <…>; едва они сели за стол, начались инциденты: <…> Д.С. <…> на Брюсова, руки бросая к нему, <…> с восторгом прорявкал: — «Вот, вот — кто о будущем!» <…> В пику Брюсову, тут же отец заявил, что и он — стихи пишет: да-с, да-с! В пику Брюсову — с ревом восторга просили отца: прочитать; в пику Брюсову — с ревом восторга ему выражали восторги».

[4] Ср. БЕЛЫЙ (1990).

Ужель ты возмечтал в безумном ослепленьи,
Что я раба твоя, а ты властитель мой?
Частицу тайн моих тебе постичь дала я,
И ты возмнил, пигмей, что всю меня познал?
Что дерзко заглянул в мое святых святая
И свой там начертал закон и идеал?
<…>
Поверь, мне дела нет ни до твоих стремлений
Ни до твоих надежд. Я знаю лишь числа
Безжалостный закон. Ни мук, ни наслаждений,
Ни блага, ни добра нет для меня, ни зла.
<…>
Живи ж, как все живет! Минутною волною
Плесни — и пропади в пучинах вековых,
И не дерзай вставать на буйный спор со мною,
Предвечной матерью всех мертвых и живых!”[5]

Далее в тексте следует ответ Человека, не желающего покоряться неумолимой силе природы. Схожий по интенции поэтический ответ свободного духа Природе наличествует и в работе Н.В. Бугаева «О свободе воли» (30 декабря 1888 г.):

Говорят широко мирозданье,
Человек же ничтожен и мал,
Но гордись человека названьем,
Ты, кто мыслил, любил и страдал.
И пустыней какой безысходной
Без тебя показался бы мир.
И какой красотою бесплодной
Пламенел бы лучистый эфир,
И бессмысленно грустной громадой
В его свете земля бы плыла,
И тогда бы она не отрадой,
Но укором Зевесу была[6].

Через два десятилетия пессимистической параллелью натурфилософскому и просвещенческому оптимизму Н.В. Бугаева станут мрачные строки А. Блока (1912), в которых тоже противопоставлены вселенная и дух. Но Блок художественно переосмысливает картину мира, утвердившуюся после Канта и Шопенгауэра[7], постулирующую конвенциональность причинности, пространства, времени, иллюзорность феноменального бытия, в котором не остается целей и надежды:

---

[5] Бугаев (1898), с. 11-12. Библиографический перечень работ Н.В. Бугаева см. Тарумова (2017), с. 249-253.

[6] Бугаев (1889), с. 25.

[7] О фигуре Канта у Блока и Белого см. Петров (2016), с. 289-293.

Миры летят. Года летят. Пустая
Вселенная глядит в нас мраком глаз.
А ты, душа, усталая, глухая,
О счастии твердишь, — который раз?

<…> И уцепясь за край скользящий, острый,
И слушая всегда жужжащий звон, —
Не сходим ли с ума мы в смене пестрой
Придуманных причин, пространств, времен...

Когда ж конец? Назойливому звуку
Не станет сил без отдыха внимать...
Как страшно всё! Как дико! — Дай мне руку,
Товарищ, друг! Забудемся опять.

Всё это будет в следующей поколении, а в начале века Л.К. Лахтин (1863–1927), ученик Н.В. Бугаева, так завершал свои воспоминания о нем: «Приходили на память слова, которые он так часто говорил при жизни: “Человеку свойственно стремление к бытию и благу. Нет причины бояться смерти, она служит только переходом к высшей форме бытия”»[8].

Видимо, не подлежало сомнению, что сын Н.В. Бугаева — Борис (будущий Андрей Белый) должен пойти по стопам отца. Этого от него ожидала не только семья, но и профессура — друзья отца. Узнав о его рождении проф. М.М. Коваленский (который, тому же, был шафером на свадьбе Н.В. и А.Д. Бугаевых) пишет из Парижа: «Дорогой Николай Васильевич, сердечно поздравляю по случаю рождения сына. Надеюсь быть с ним таким же приятелем, как и с Вами; уверенный, благодаря Дарвину, [что] он унаследует умственные и нравственные качества своего отца»[9].

В 1899 г. Борис Бугаев поступает на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета, где слушает «лекции профессоров Н.А. Умова (физика), Сабанеева, А.Н. Реформатского, Н.Д. Зелинского (химия), Вернадского (минералогия и кристаллография)»[10]. Прилежный сын, в письмах к родителям он сообщает о своих занятиях химией, геологией, зоологией, физиологией, анатомией[11]. Борис советуется с отцом, какие «естественно-исторические» книги лучше купить. При этом дело не ограничивается предписанными занятиями: его интерес распространяется за рамки классной комнаты, так что, например,

---

[8] Лахтин (1904), с. 19.

[9] Тарумова (2017), с. 169.

[10] Белый А., «Краткие биографические сведения» (1929), в: Белый (2016), с. 15.

[11] Ср. письмо Андрея Белого к А.Д. Бугаевой от 7.09.1900 г., в: Тарумова (2017), с. 162: «У меня теперь самый разгар занятий по аналитической химии. Приходится ежедневно часов по «5-ти» возиться с химическими опытами и задачами, кроме обязательных лекций. Я уже теперь совершенно освоился с этими занятиями, хотя раньше приступал с большой опаской и неуверенностью. Теперь я уже решил три задачи на анализ веществ и произвел до 40-ка частных реакций. Одно только неудобство: вследствие множества работающих в лаборатории стоит постоянный шум и рассеяние; кроме того: воздух постоянно попорчен выделяющимися газами».

известные наблюдения за «зорями» в имении Серебряный Колодезь получают не только мистический и художественный характер, но и естественно-научное измерение. Он пишет отцу:

> «Милый папа, летом, помимо других занятий, я хочу заняться составлением метеорологических таблиц для нашей местности (Серебряного-Колодца). Это очень легко, просто и не сопряжено с хлопотами. Меня всегда очень интересовала перемена погоды. Если пока заняться собиранием фактического материала, то в течении нескольких лет можно составить очень ценный материал для летних месяцев. Все средства для ведения метеорологических наблюдений у меня есть 1) Ртутный барометр (у старосты) 2) Анероид (у нас) 3) Гигрометр — аппарат для определения влажности — я сам могу устроить его по методу Соссюра 4) Я постараюсь купить солнечный термометр; он дешево стоит. Этого совершенно достаточно для наблюдения и сопоставления влажности, давления и температуры. Что же касается до силы и направления ветра, то это не требует особых точностей. Некоторые советы по метеорологике в нашей книге, которую ты подарил мне»[12].

В том же Серебряном Колодезе Борис вместе с отцом, здоровье которого уже пошатнулось, в последний раз наблюдает за метеорным потоком Персеид (максимум которого приходится на 12 августа):

> «Запомнилось последнее лето в деревне, проведенное с ним, когда уже задыхался он; но сквозь задох детски вперялся в закат; и шептал: — «Хорошо-с! Рай, Боренька, — сад-с: и только-с! Мы, — раскидывал руки, — в саду-с!» Такими вставками конкретизировал свои философские тезисы. Помню ночь; мы — на приступочках террасы, задрав головы к звездам; над головою — звездный поток; он протягивал руки, вырявкивая: — “Летят Персеиды: из-за Нептуна; в будущем году в эти же дни они будут лететь-с!” Вдруг замолчал.
>
> Через год я сидел на этих ступеньках; Персеиды летели; я вспомнил слова отца и мысли о том, как мы с ним будем отсюда разглядывать их; отца — не было; в Новодевичьем монастыре поставили новый крест. Дружбу с ним переживал я, как радость»[13].

И хотя, закончив в 1903 г. университет и уже сознавая, что его призвание — литература, Андрей Белый бросает естествознание, решив поступить на историко-филологическое отделение (где будет учиться в 1904–1906 гг.), полученное образование он считает не напрасным. 23 мая 1903 г. он пишет матери:

---

[12] Письмо Андрея Белого к Н.В. Бугаеву от 13.04.1900 г., в: Тарумова (2017), с. 153-154.

[13] Белый (1990), с. 22-23.

> «Все-таки, это большой шаг чувствовать себя официально получившим высшее образование; хотя бы я и пошел на филологический факультет, естествознание не уйдет от меня: получивши естественнонаучное образование, я могу в любое время продолжать свои занятия по любой отрасли. Не могу выразить достаточно своей любви и уважения папе и всем за то, что выдали мне возможность быть образованным человеком, а это роскошь, которую далеко не всякий себе позволит»[14].

Письмо написано за несколько дней до смерти отца[15], с которым Борис задержался в Москве (мать уже уехала в деревню): в словах сына отчетливо различимы интонации Николая Васильевича Бугаева[16]. Несомненно, научно-философское мировоззрение последнего оказало сильнейшее влияние на исходное формирование картины мира у его сына. Уехав после смерти отца в деревню, Андрей Белый пишет там ему стихотворное *in memoriam*, в котором в характерной для поэта манере[17] положения монадологии Н.В. Бугаева перемежаются картинами ландшафтов Серебряного Колодезя:

Запламенел за дальним перелеском
Янтарно-красным золотом закат.
Кузнечики назойливые треском
Кидали в нас. Вился дымок из хат.

Садились мы, и — что-то, полный смысла,
Ты вычислял, склонившись над пеньком.
И — нить плелась. И — складывались числа.
И — сумерки дышали холодком.

Ты говорил: “Летящие монады
В эонных волнах плещущих времен, —
Не существуем мы; и мы — громады,
Где в мире мир трепещущий зажжен”.

“В нас — рой миров. Вокруг — миры роятся.
Мы станем — мир. Над миром встанем мы.
Безмерные вселенные глядятся
В незрячих чувств бунтующие тьмы”.

---

[14] Арумова (2017), с. 165.

[15] Н.В. Бугаев скончался 29 мая (13 июня) 1903 г.

[16] Ср. Белый (1990), с. 274: «Отец говорил с сожалением: — “<…> труден путь литератора: существовать на строку! Это, ясное дело, — разбитые нервы; <…> твоя-то ведь литература для кучки; ну где ж тут прожить? Измотаешься! — Вдруг просияв: — Облегченье мне знать, что естественный кончил ты; как-никак, а — диплом есть; в крайнем случае вывернешься!”».

[17] Ср. Белый А., «Мой друг» (1909), в: Белый (2006), с. 326: «“Жизнь, — шепчет он, остановясь / Средь зеленеющих могилок, — / Метафизическая связь / Трансцендентальных предпосылок. / Рассеется она, как дым: / Она не жизнь, а тень суждений”... / И клонится лицом своим / В лиловые кусты сирени». В прозе Белого те же оппозиция и параллелизм потустороннего и бытового ярко выписаны в «Возврате» — 3-ей симфонии.

“Незрячих чувств поверженные боги, —
Мы восстаем в чертоге мировом”.
И я молчал. И кто-то при дороге
Из сумерок качался огоньком[18].

Твои глаза и радостно, и нежно
Из-под очков глядели на меня.
И там, и там — над нивой безбережной —
Лазурилась пучина бытия.

И чуть светил за дальним перелеском
Зеленоватым золотом закат:
Кузнечики назойливые треском
Кидали в нас. Стелился дым от хат.

2

Цветут цветы над тихою могилой.
Сомкнулся тихо светлой жизни круг.
Какою-то неодолимой силой
Меня к тебе приковывает, друг!

Всё из твоих отво́ренных оконец[19]
Гляжу я в сад... *Одно, навек одно*…[20]
И проливает солнечный червонец
Мне пламенное на руку пятно.

И веяньем проносится: “Мы — боги,
Идущие сквозь рой миров, — туда,
Где блещет солнце в яркие чертоги,
Где — облака пурпурная гряда”...[21].

Как кажется, строкою «Незрячих чувств поверженные боги» Белый отсылает к стихотворному ответу Человека слепой Природе из работы отца. «Поверженные боги» — это титаны, которым Н.В. Бугаев уподобляет смертных, но одаренных умом людей:

Но с поднятым челом и с возгласом: “Свобода!”
В обетованный край своих лазурных снов,
Сквозь бурю, ливень, мрак, к долине тихой рая
Шатаясь, падая под ношей крестных мук,

---

[18] Этот огонек позже связывается у Белого с лампадкой на могиле, ср. в главе «Смерть отца»: «Но с того дня [смерти] на закате ходил в монастырь, чтоб сидеть перед еще живыми цветами цветущей могилы, едва озаряемой вспыхами маленького темно-розового фонаречка надгробного», см. Белый (1990), с. 277.

[19] Подразумеваются дом в имении и окна в отцовской комнате.

[20] Стихотворение Вл. Соловьева «Знамение» (1898): «Одно, навек одно! <…> / Пусть пало всё кругом, — одно не дрогнет знамя <…> / И только знак один нетленного завета / Меж небом и землей по-прежнему стоял. / А с неба тот же свет и Деву Назарета, / И змия тщетный яд пред нею озарял», см. Соловьев (1974), с. 119-120.

[21] Белый А., «Н.В. Бугаеву» (Серебряный-Колодезь, 1903), в: Белый (2006), с. 410-411.

Вперед идет титан, на миг не выпуская
Хоругви правды и добра из мощных рук.
И гордо говорит: “Кто-б этот пыл священный
Мне в душу ни вдохнул, карая иль любя,
Игра бездушных сил, ил Разум сокровенный,
Вновь погасить его нет власти у тебя!
Мертва ты и слепа в своей красе суровой,
А я согрет огнем бессмертного ума.
Из книги бытия, законодатель новый,
Я вычеркну порок, скажу — погибни, тьма!”
Скажу: “Зажгись рассвет! Взойди эдем в пустыне,
Где след я оставлял тяжелого труда!
И будешь ты сама служить моей святыне,
Иль я с лица земли исчезну навсегда”...[22].

И много лет спустя, рассуждая о «пудинговой» модели атома Дж. Томсона, Андрей Белый по памяти встроит в свой текст цитату из «Монадологии» отца (см. *ниже*). Цитата вплетена так естественно и «бесшовно», будто сделалась собственной мыслью Белого.

Вновь интерес Белого к естественным наукам вспыхивает спустя много лет после университета — во второй половине 1920-х. Интерес к мировоззренческим следствиям из научного переворота, совершенного на рубеже веков в физике и химии атома заставляет его вернуться к старым (и это примечательно!), читанным еще в университете книгам по естественным наукам. Попутно (и это диктуется социальным прессингом) Белый не раз извещает советскую общественность о том, что никогда не был «мистиком», но всегда оставался «естественником». В писавшихся в 1929 г. воспоминаниях «На рубеже двух столетий» (а также в мемуарах, не предназначавшихся к печати) Белый подробно пишет о своем ученичестве у выдающегося физика Н.А. Умова, которого знал с юности: профессор был вхож в семью Бугаевых. Став студентом, Борис Бугаев посещает лекции Умова и сдает ему экзамены. Белый дает яркий портрет Умова как выдающегося университетского лектора, но, в частности, описывает и курьезный эпизод личного характера, относящийся годам отрочества (1896 г.):

> «Однажды <…> меня, мальчика, сдали Умову на попечение; не знаю, кто кого испугался, оставшись вдвоем на весь день: я ли Умова, Умов ли меня: мы долго молчали, остолбенело глядя друг на друга; наконец Умов, крутя сигару, показал рукой на бутылку вина, склонив седины почтительно предо мною; и тоном огромного уважения ко мне произнес: — Не хотите ли стакан вина?»[23].

Для нашего последующего рассуждения примечательно, что фигура Умова ассоциируется у Белого с темой «механической теории тепла»[24] (ко-

---

[22] Бугаев (1898), с. 19.

[23] Белый (2015), с. 49.

[24] Ср. Он же, «Материал к биографии» (1923–1924), в: Белый (2016), с. 63: «В этот месяц [май 1901 г.] проходят мои университетские экзамены, которые не-

торая на образном уровне проявится в лондонских главках эпопеи «Я») и с рефератом, который был «так хорош», что Умов вспоминал о нем через 12 лет:

> «[Я] мог бы сделаться естественником; помню, что проф. Умов остался доволен моим рефератом “О задачах и методах физики”. Встретив меня в 1911 или 1912 годах, он вспомнил про мой реферат 1900 года; и помянул о нем добрым словом. Помнится, как на экзамене Умов остался настолько доволен моим “философским” подходом к механической теории тепла, что не стал спрашивать билет; и — поставил “пятерку”»[25].

Можно предположить, что отнюдь не выдающиеся успехи Белого в физике и не объективные достоинства его реферата заставили пожилого профессора сохранить работу Бориса Бугаева. С его стороны так выражалось чувство приязни к юноше, которого он помнил с младых лет. Вольно или невольно, Белый точно ухватывает характерную интонацию, с которой старый ученый сообщил ему об этом:

> «Прочитанная моя статья в академическом семинарии у Умова, и беспомощная, и дерзкая, не испугала Умова. Уже около 1912 года, встретив меня на улице, он меня остановил; и, между про-

---

ожиданно весьма благополучны для меня: <…> на экзамене физики проф. Умов, удивленный моим философским подходом к механической теории тепла, даже не спрашивает меня подробности билета (опыты Джоуля, механический эквивалент тепла и т.д.)». С учетом приведенного свидетельства, письмо Андрея Белого к отцу (в издании Н.Т. Тарумовой № 140 от 13.04. [1900]), в котором упоминается этот экзамен, следует датировать не 1900, но 1901 годом, ср. Тарумова (2017), с. 153: «Милый папа, вчера у меня был экзамен “физики”. <...> Мне достался билет о простых машинах и о вычислении механического эквивалента тепла по счетчику Роберта Мейера. Умов сказал, что я, конечно, могу отвечать без приготовления; поэтому я отвечал без очереди, как только вынул билет. Умов заставил меня вычислить механический эквивалент тепла и спросил об опытах Джоуля, доказывающих независимость внутренней энергии от объема и давления, а только от температуры. Я получил “5”. <…> В программе [экзамена] оказались пропущенными законы термодинамики — самые важные и интересные в теоретическом отношении. При подготовлении я обратил на них особое внимание». Ср. также Белый А., «Список прослушанных университетских курсов (на естественном отделении физико-математического факультета) с осени 1899 года до весны 1903 года», в: Белый (2016), с. 796: «Проф. Н.А. Умов: 1) *«Физика»:* механика; механическая теория тепла; тепло. (На первом курсе). 2) *«Физика»:* звук, свет, электричество, электромагнетизм. (На втором курсе)».

[25] Белый А., «Материал к биографии», в: Белый (2016), с. 24. Ср. Там же, с. 52-53: «Проф. Умов очень доволен моим рефератом и якобы смелыми философскими мыслями, которые я провожу здесь; после этого реферата ко мне подходят знакомиться 2 студента — сын проф. Зографа и А.С. Петровский (однокурсники); так начинаются мои теоретические разговоры с Петровским (в то время химиком и скептиком), перешедшие постепенно в дружбу с ним». Ср. Он же, «Ракурс к дневнику» [ноябрь 1899], в: Там же, с. 332: «Читаю реферат в семинарии проф. Умова: “Задачи и методы физики”».

чим, напомнил: — А помните вашу статью на моем семинарии: я ее сохранил...»[26].

Преподавательский стиль и личность Умова оказали на Андрея Белого сильное воздействие. В 1929 г. он так вспоминает о лекциях 1900 г.:

«Николай Алексеевич всходил на кафедру: сверкать умом, жизнью, блеском, срывать голубой покров неба и показывать коперниканскую пустоту в величавых жестах и в величавых афоризмах, которые он не выговаривал, а напевно изрекал, простерши руки и ставя перед нами то мысль Томсона, то мысль Максвелла, то свою собственную: “На часах вселенной ударит полночь...” Пауза: “Тогда начнется — час первый...” Или: “Мы — сыны светозарного эфира”... или: “Ньютоново представление силы описало магический круг вокруг атома...” Он любил пышность не фразы, а углубленной мысли, к которой долго подбирал образ...[27] <…> Через двадцать лет, вспоминая его, я отразил Николая Алексеевича в стихах <…>[28] Статьи Умова, касающиеся вопросов общей физики, не уступают классическим, цитируемым речам мировых ученых, — Томсона, Лоджа, Пуанкаре. Умов в лучшем смысле был не только философ, но и бард физики; <…> в двадцать седьмом году, возвратясь к некоторым проблемам атомной механики, читая Иоффе, Френкеля, Михельсона, Томсона и Резерфорда, я благодарил Умова за ту подготовку, которую он нам некогда дал. Прошло двадцать семь лет; но, едва коснувшись физики из совсем других горизонтов, я нашел в себе все то, что им было выгравировано в моем мозгу; он дал возможность почувствовать самый ритм кривой истории физики. <…> Он первый сформулировал идею о движении энергии[29] <…> В сфере электромагнетизма его теории подтверждаются позднее английскими физиками, к корпорации которых он принадлежит, как «доктор» Глазговского университета; его работы рекомендует вниманию гениальный Томсон (Кельвин)»[30].

---

[26] Белый (2015), с. 48.

[27] К этому месту Белый делает примечание: «Эта любовь к эстетике опыта получает освещение в эстетическом восприятии самой физической вселенной, как арфы, Н.А. (См. очерк, посвященный Н.А. Умову профессором А.И. Бачинским». Ср. Бачинский (1916), с. 81: «Он нередко высказывался в том смысле, что эстетика выше этики. “Вселенная — это арфа”, — говорил он в интимном разговоре: “Струны ее звучат дивной гармонией закономерности. Звуки всей природы стройны и строги; только струны людей издают фальшивые ноты. Каждый человек должен жить так, чтобы его струна вносила новую красоту в общую гармонию; мы должны уничтожать все фальшивые звуки в нашей жизни”».

[28] Имеется в виду поэма «Первое свидание» (1921), см. Белый (2006), с. 31.

[29] Учение о движении энергии изложено в докторской диссертации Н.А. Умова «Уравнение движения энергии в “телах”» (1874). Также Умов ввел понятие скорости движения и плотности потока энергии.

[30] Белый (2015), с. 45-47.

В изложении Белого лекции Умова предстают космогоническим перформансом, производившим неизгладимое впечатление на студентов — физические законы вселенной развертывались перед ними в захватывающее зрелище:

> «Лекции Умова по механике напоминали мне космогонию; ход физической мысли делался воочию зримым; формулы вылеплялись и выгранивались, как почти произведения искусства; кинетическая теория газов была им, так сказать, соткана перед нами из формул, как тонкая шаль, которой он попытался окутать и мир жидких тел, и мир твердых, как ступени осложнения тех же простейших газовых законов. Огромная область физики была им высечена перед нами, как художественное произведение, единообразное по стилю; мы почти видели, как из хаоса молекулярных биений свивалась предметность обставшей видимости»[31].

Примечательно, что именно Умов был популяризатором атомной физики и теорий вихревого строения материи. Уже в 1905 году, в работе «Эволюция атома» он писал, что атом и Солнце сходны в том, что излучают лучи[32]. Умов указывал, что гелий обнаружен как на Земле, так и на Солнце, и поскольку на Земле он является продуктом радиоактивного распада, это позволяет предположить, что и «в светиле, дающем жизнь нашей земле, происходит переработка природы атомов, “творение новых материй”»[33]:

> «Радиоактивные вещества содержат в себе громадные запасы энергии. <...> В небесных светилах, в горящих и загорающихся солнцах, мы должны ожидать несравненно более интенсивных метаморфоз атомов, льющих нам энергию из сокровеннейших недр вселенной и отодвигающих беспредельно как в прошлом, так и в будущем границы жизни мира»[34].

Здесь же Умов мимоходом говорит о философских последствиях вихревой теории атомов Джозефа Томсона, согласно которым дотоле твердые вещество и масса превращаются в электромагнитное излучение и вихри эфира:

> «Но что такое электроны, не обладающие материальной массой? Не представляют ли они части эфира, выделяющиеся от остальных своим движением — *вихревым* или коловратным? <…> Не есть ли вообще всякая материальная масса не более,

---

[31] Там же, с. 47.

[32] Умов (1905), с. 15: «Материя, так, как мы ее когда-то понимали, этот Старый Свет, оказался населенным неисчислимыми мириадами малоизвестных, но чрезвычайно энергичных индивидуумов — электронов, ведущих или независимое существование, или связанных с материей под видом ионов. <…> Этот новый мир имеет и свои **солнца**, непрерывно излучающие энергию. Их открытием мы обязаны Беккерелю, который в 1896 г. занимался исследованием флюоресценции урановых соединений. Он нашел, что они *испускают лучи*».

[33] Там же, с. 19-20.

[34] Там же, с. 25.

> как электромагнитная, не есть ли материя только собрание особых форм движения или состояний эфира, род узлов в эфире? К этому взгляду склоняется в настоящее время большинство выдающихся ученых. <…> Как дымка тумана рассеивается лучом света, так исчезает перед светом науки дуализм материи и эфира. Мы сами, вся природа, являемся как бы построенными из эфира»[35].

«Оказывается», — заключает Умов, — «что мы работали всё время лишь в тонкой коре мироздания! Нам предстоит новая громадная задача: физика и *химия* атома — микрофизика и микрохимия. <…> Жизнь внутреннего мира атома откроет нам свойства и законы, быть может, отличные от тех, которые составляют содержание старой, уже древней физики»[36].

Представление о том, что все вещество есть только вихри или сгущения эфира, упразднило привычную картину материального мира с его «массой», твердостью, осязаемостью и, в конечном счете, «надежностью». Когда Белый пишет, что «мир рвался в опытах Кюри, атомной лопнувшею бомбой», он имеет в виду не ядерное оружие (о котором, тем не менее до него уже написал Г. Уэллс), но смену научных парадигм: новое представление об атоме сравнивается с бомбой, взорвавшей прежнюю картину мира.

Интерес Белого к физике атома не ослабевал и в 1910-е года. В мае 1915 году он обсуждал новые теории строения материи с Р. Штейнером, который также интересовался новейшими открытиями естественных наук:

> «Не помню, как я искал свидания с Штейнером, но вскоре же оно состоялось; и было длительно; д-р весьма внимательно выслушал мою концепцию световой теории [Гёте], входил в детали, отвечал на мои вопросы, связанные с Декартом и Ньютоном; мы говорили о новой теории строения материи; д-р рекомендовал мне сочинения физика Планка; и совершенно поразил своею осведомленностью в ходе развития естественно-научных вопросов последнего времени; между прочим: он мне сказал, что общая линия моей позиции взята верно»[37].

В августе 1920 г. Андрей Белый перечитывает «Историю физики» Розенбергера[38] и «внимательно» читает редактируемый И.И. Боргманом альманах «Новые идеи в физике» (1911–1924)[39]. В сентябре 1926 г. он снова замечает: «Перечитываю 2 тома Розенберг[ер]а: “История физики” (для понимания становления принципа)»[40]; а в письме к Иванову-Разумнику (апрель 1927 г.)[41] сообщает, что «прочел за март почтенную груду книг

---

[35] Там же, с. 23-24.

[36] Там же, с. 26.

[37] Белый А., «Материал к биографии» (1923–24), в: Белый (2016), с. 205.

[38] «Историю физики» Ф. Розенбергера (1883–94) Белый читал уже в 1899 г. (Там же, с. 53). Ср. Белый А., «Ракурс к дневнику» [ноябрь 1899], в: Белый (2016), с. 332: «Много читаю: <…> “История физики” Розенберга». См. Розенбергер (1883–94).

[39] «Новые идеи в физике», 1911–1924.

[40] Белый А., «Ракурс к дневнику», в: Белый (2016), с. 491.

[41] Белый (1998), с. 514.

<…>: от 2-томного курса физики Михельсона[42] до тома академика Иоффе»[43]. Особенно интенсивным подобное чтение становится в феврале-марте 1927 г.[44]; при этом его интересует учение об атомах[45].

В наиболее полной и развернутой форме мысли Андрея Белого изложены в «письмище», состоящем из нескольких писем, написанных друг за другом 18-22 февраля 1927 г.[46] В них Белый выстраивает свое антропософское учение об атоме. Он начинает с признания Иванову-Разумнику в том, что его «бурно отнесло к гидродинамике, к атому, к проблеме материи, если хотите... к материализму; и если летом тосковал о своем незнании высшей математики, то теперь стала охватывать *«тоска»* по химии, учебникам по *«механике»,* — тоска, переходящая порою в жадность»[47]. Он хочет порыться в закромах «точной науки» и самостоятельно сделать выводы, поскольку «все эти Менделеевы, Эйнштейны, Пуанкаре и прочие» сами не понимают, что ими открыто[48]. Белый подчеркивает, что рыться в закромах науки много продуктивнее, чем в закромах оккультизма, поскольку в последнем все трудности уже разрешены тем же Штейнером, в науке же остается множество нерешенных проблем. Как минимум одна такая загадка — «атом». Все говорят о нем, «им усеяны все задние тропы популяризаций» и нет брошюрки, в которой бы не шла о нем речь. Белый подчеркивает, что проблема «атома» представляла для него постоянный интерес: он занимался этой темой сначала как студент-химик, потом в форме приватных умозрений, потом как антропософ. Белый признается, что предлагает не систематическое изложение учение об «атоме», но некое прозрение, пронизавшее завесу «философем». Это — вúдение, которое невербально, внеóбразно, но представляет собой некое, полученное из духовного мира озарение, и предлагаемое им в письме к Иванову-Разумнику в виде ряда тезисов[49].

---

[42] Михельсон Владимир Александрович (1860–1927), см. Михельсон (1922).

[43] Иоффе Абрам Федорович (1880–1960), см. Иоффе (1919, 1923). Ср. Письмо Андрея Белого к Д.М. Пинесу от 6.04.1927, в: Белый (1995): «...за март месяц я прочел: <...> 2 части книги Френкеля “Строение вещества”, том “Лекций по молекулярной физике” акад. Иоффе, физику Михельсона, ряд популярных книжек (между прочим о теории Бора, теории квант, “Эволюция физики” Пуанкаре) и ряд статей специальных по физике и химии; мне надо было до отъезда в Батум разрешить один вопрос в связи с строением вещества». См. Пуанкаре (1909).

[44] См. Белый А., «Ракурс к дневнику», в: Белый (2016), с. 495-496.

[45] Ср. Там же, с. 494; Белый (1998), с. 449: «Живу, как сказал, самыми неожиданными темами: например, темой — *атома*».

[46] См. Белый (1998), с. 451-460 и 469-471.

[47] Там же, с. 451.

[48] Там же, с. 451-452.

[49] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику», в: Белый (1998), с. 452: «Это не четко оформулированная мысль; это даже... не мысль, а вспых подгляда, не передаваемого мыслью <…> Вспых к мысли (без мысли) — не *имагинация,* а разрез мгновенной зарницы, далекой молнии инспиративного мира <…> Мысль будет, вернее — *была бы,* если бы проделал систематическое и кругосветное путешествие <…> по сумме всех научных и философских представлений от Демокрита до наших дней».

Гидродинамика. Берясь рассуждать о природе атома, а затем о природе Солнца, Андрей Белый не случайно начинает с гидродинамики. Дело в том, что вихревая теория атома Уильяма Томсона (лорда Кельвина) возникла из разработанной Германом фон Гельмгольцем теории устойчивых вихрей в идеальной жидкости: Гельмгольц математически описал законы поведения вихрей в невязких жидкостях и атмосфере[50]. Белый с почтением относится к Гельмгольцу и уже в 1910 г., в примечании к своей статье «О границах психологии», приводит относительно Гельмгольца подробную био-библиографическую справку, в которой, в частности, пишет:

> «Герман фон Гельмгольц (1821–1894) — знаменитый германский физик и физиолог; ему принадлежит честь научно формулировать принцип сохранения энергии в небольшой брошюре, вышедшей в 1847 году; брошюра называлась "*Über die Erhaltung der Kraft*" ["О сохранении силы"]. <…> Гельмгольц написал замечательный труд по гидродинамике "*Über Integrale der hydrodynamischen Gleichungen, welche den Wirbelbewegungen entsprechen*" ["Об интегралах уравнений гидродинамики, соответствующих вихревым движениям", 1858]; здесь развивает он свою теорию о вихревом движении жидкости; по Гельмгольцу, жидкую массу в движении можно представлять как наполненную вихревыми шнурами; мысль о неразрушаемости вихревых колец привела В. Томсона[51] к мысли о вихревых атомах; формулы, заключающие в себе принцип сохранения вихрей, были найдены Коши в 1815 году; гидродинамические исследования Г. определили научное развитие мыслей Кирхгофа»[52].

Даже разница между материальным и нематериальным, как считал другой известный физик — Джозеф Томсон — есть лишь различие в форме движения внутри некоей идеальной жидкости. Материальный объект при таком описании является всего-навсего вихрем внутри такой жидкости:

> «Корпускулярная теория вещества, допускающая электрические заряды и силы, между ними действующие, далеко не носит того фундаментального характера, как теория строения вещества из

---

[50] См. ГЕЛЬМГОЛЬЦ (1898), ГЕЛЬМГОЛЬЦ (1922), ГЕЛЬМГОЛЬЦ (1902).

[51] Уильям Томсон, барон Кельвин (1824–1907) — британский физик и механик. Известен своими работами в области термодинамики, механики, электродинамики. В 1849 г. дал одну из первых формулировок второго закона термодинамики. В 1852 г. Томсон предложил другую формулировку закона, а именно учение о рассеянии энергии. Тогда же Томсон совместно с Джоулем исследовал процесс охлаждения газов при расширении без совершения работы, что заложило основы для перехода от теории идеальных к теории реальных газов. В 1867 г. У. Томсон (лорд Кельвин) выступил с докладом о вихревых атомах («О вихревом движении», 1867–1869). В дальнейшем теория вихревых атомов развивалась как У. Томсоном, так и выдающимся физиком Джозефом Джоном Томсоном (1856–1940), который математически описал движение вихревых атомов Уильяма Томсона в работе "Treatise on the motion of vortex rings" (1884).

[52] БЕЛЫЙ А., «О границах психологии» (1910), в: БЕЛЫЙ (2010), с. 341.

> атомов-вихрей, в которой допускается только существование несжимаемой жидкости без внутреннего трения, обладающей инерцией и способной передавать давление. По этой теории разница между веществом и не-веществом, а также между различными видами вещества, сводится к различию в форме движения внутри несжимаемой жидкости в различных местах, а само вещество рассматривается, как совокупность тех частей жидкости, в которых происходит вихревое движение <…> Мы неоднократно будем иметь случай пользоваться аналогией, которая существует между линиями электрической силы в электрическом поле и линиями вихревого движения в несжимаемой жидкости»[53].

Если же речь заходила не об атоме, но о Солнце, — источнике его тепла и механизме разогрева, — физики схожим образом представляли наше светило в виде разогретого жидкого тела с соответствующими конвективными потоками: еще не было открыто, что источником тепла звезд является термоядерный синтез[54], и доминирующей была теория гравитационного сжатия всё тех же Г. Гельмгольца и У. Томсона[55]. В докладе «О солнечном тепле» (1887), где Уильям Томсон излагает теорию, согласно которой источником энергии Солнца является его гравитационное сжатие[56], он также

---

[53] Томсон, Дж. (1910), с. 2.

[54] В процессе этого синтеза водород превращается в гелий, а в момент слияния ядер водорода высвобождается огромное количество энергии.

[55] До них, в 1848 г., Роберт Майер (Julius Robert von Mayer, 1814–1878) заявил, что Солнце разогревается вследствие бомбардировки падающими на его поверхность метеоритами, однако эта теория была признана неудовлетворительной. Герман фон Гельмгольц (1853), а за ним и Уильям Томсон (лорд Кельвин) предположили, что Солнце нагревается за счёт медленного гравитационного сжатия: остывание его поверхности приводит к падению давления, из-за чего Солнце сжимается, а это приводит к разогреванию его ядра (теперь эту теорию именуют «механизмом Кельвина-Гельмгольца»). Примечательно, что энциклопедия Брокгауза и Ефрона (1890–1907) считает эту гравитационную гипотезу единственно верной. Лишь в 1900-х Эрнест Резерфорд, открывший в 1898 г. альфа- и бета-лучи, постулировал, что источником энергии солнца служит радиоактивный распад.

[56] См. Томсон, В. «О солнечном тепле» (1887), в: Томсон, В. (1895), с. 261: «Может быть принято, как установленный результат научных изысканий, что солнце *не* есть горящий огонь, но что *оно есть* просто раскаленная добела жидкая охлаждающаяся масса, причем в этой массе происходит некоторое небольшое добавление свежей энергии метеорами, случайно падающими в нее, — добавление, имеющее, однако, очень небольшое значение по сравнению со всей той тепловой энергией, которую солнце отдает из года в года»; Там же, с. 262: «[Согласно Гельмгольцу] уменьшение объема солнца, зависящее от охлаждения, дает <…> тот обширный источник выделения тепла, вследствие которой охлаждение было, и продолжает быть, таким медленным»; Там же, с. 263-264: «Существенная подробность Гельмгольцевой теории солнечного тепла заключается в том, что солнце должно быть жидким телом… <…> Вещество наружной скорлупы солнца, от которой излучается тепло во внешнее пространство, должно, охлаждаясь, становиться более плотным и <…> должно падать вниз, а более горячая жидкость изнутри должна устремляться наверх, чтобы занять ее место. Ужасные потоки, непрерывно проис-

пишет о «химии Солнца»[57], считает его жидким и описывает его конвективные потоки[58]. Лишь в 1903 г., когда Эрнест Резерфорд доказал, что элементы преобразуются друг в друга в процессе радиоактивного распада, представление о неизменности и неделимости атома уступило место выводу о возможности превращения одних химических элементов в другие (в 1908 г. «за проведённые исследования в области распада элементов в химии радиоактивных веществ» Резерфорду присудили Нобелевскую премию *по химии*). Джозеф Томсон увязывал воедино рассуждение об атомах, электричестве и движении несжимаемых жидкостей.

Вот почему гидродинамика, т.е. раздел физики, изучающий движение жидкостей, был столь важен применительно к атомам и звездам. Но вернемся к Андрею Белому. Начав с гидродинамики, он приводит примеры (как, схожим образом, делают до него такие философы, как Ницше и Бергсон), которые демонстрируют неспособность традиционных представлений об устройстве мира описывать реальность такой, какой она открылась новейшему естествознанию. Белый постулирует, что «неизвестно вовсе, что такое жидкое состояние тел, не говоря уже о газообразном». Здесь он имеет в виду не бедственное состояние дел в механике сплошных сред вообще[59], но эксперименты в кучинской гидродинамической лаборатории, воз-

---

ходящие таким образом в этой громадной массе пылающей жидкости, составляют область недавно развившейся науки, — физики солнца».

[57] Сейчас астрохимия рассматривается как часть молекулярной астрофизики, изучающей химический состав звезд, фазы их образования и пр. Однако см. Томсон, В. «О солнечном тепле» (1887), в: Томсон, В. (1895), с. 271-272: «Энергия химического соединения представляет собою как бы ничто в сравнении с происходящей от взаимного притяжения энергией уменьшения объема солнца, от которой почти полностью зависит деятельность солнца. <…> Но химические соединения и разложения могут, как настаивает на этом Локьер в его только что выпущенной в свет книге, о “Химии Солнца” (Chemistry of the Sun), быть достаточно мощными, чтобы оказывать влияние на некоторые явления той неоднородности в яркости, которая замечается в величественных явлениях солнечных пятен, водородных пламен и короны, составляющих область физики солнца».

[58] Томсон, В. «О солнечном тепле» (1887), в: Томсон, В. (1895), с. 272: «Во всей жидкой массе солнца непрерывно поддерживаются гигантские потоки вследствие опускания с поверхности вниз жидкости, охладившейся от излучения, и поднятия наверх более горячей жидкости, стремящейся занять место первой»; Там же, с. 284-285: «Мне кажется достоверным, что в этой истории вполне жидкого шара, первоначально бывшего во всем своем объеме достаточно разреженным, чтобы быть газообразным, <…> настанет момент, <…> когда центральная температура должна будет начать уменьшаться по причине охлаждения вследствие излучения с поверхности и проникновения этой охлажденной жидкости во внутреннее пространство».

[59] Как раз в области гидродинамики, которая представляет собой раздел физики сплошных сред, который изучает движение идеальных и реальных жидкостей и газа, в конце XIX в. был достигнут значительный прогресс. В 1873 году Йоханнес Ван дер Ваальс (1837–1923) предложил теорию фазовых переходов между газообразным и жидким состоянием (фазами) вещества, показав, что эти состояния различаются лишь плотностью частиц. Он также вывел уравнение, из которого следова-

главлявшейся М.А. Великановым[60]. Эти опыты показали, что «струя жидкости пульсирует; она меняет ритм пульсации в секунду 900 раз», а значит, справедливо замечает Белый, что закон, который описывает течение струй некими формулами, на самом деле описывает не конкретную пульсацию, но среднестатистическую: «закон теперь — несуществующее среднее число, интерферирующее 900 “созаконностей”, 900 индивидуальных случаев “биения”, к которым, ко всем, надлежит еще найти их формулы законов». Для Белого (здесь он предъявляет неправомерные требования к «закону», который по определению приложим только к среднестатистическим, воспроизводимым событиям), это равносильно отсутствию закона вообще:

> «Развоплощением несуществующего “закона” <…> — вот чем занимается Великанов с помощниками: в Кучине; что это так, подтвердил мне его помощник: “Итак, — законов-то нет?” — “Нет”, — говорит помощник»[61].

Белый делает вывод, что «нет еще законов для жидкого тела, и стало быть, что нет еще нам *научного жидкого тела*». Этот факт равносилен, по его мнению, «пролому в неизвестное», не осознаваемому учеными, которые «не до конца осмысливают все консеквенции, с железною необходимостью вытекающие для права “*научно мыслить*”».

Проблема описания единичного затрагивается Белым и иначе. С гимназической скамьи, замечает он, мы твердим, что: «Тела бывают твердые, жидкие и газообразные». Но современная наука демонстрирует, что «вчерашнее деление физических тел на 3 состояния было классификацией трех

ло, что при определенной температуре исчезают различия в физических свойствах жидкости и её пара, находящихся в равновесии. За это уравнение Ван дер Ваальс получил в 1910 г. Нобелевскую премию по физике.

[60] Михаил Андреевич Великанов (1879–1964), в 1925–1930 гг. — гидролог, основатель и научный руководитель Кучинской гидрологической станции; член-корреспондент АН СССР (с 1939 г.). Его жена, Александра Анатольевна Великанова, была членом антропософского общества. В марте 1925 г., через К.Н. Васильеву она приглашает Андрея Белого «в имеющиеся у них в Кучине 2 комнатки в научной колонии (бывшее имение Рябушинского)» («Ракурс к дневнику», с. 486). На первое время «они устроились в отведенной им жилой части обсерватории, как условились, временно, в надежде, что им удастся в самом Кучине ближе к станции снять постоянное жилье» (Зайцев [2008], с. 67). См. Сотникова (2010), с. 29: «В 1920-х гг. в поселке Кучино проживали 1200 жителей, в бывшем имении Рябушинских размещалась астрофизическая обсерватория Государственного астрономического института им. П.К. Штернберга, а также по инициативе Гидрологического отдела Народного комиссариата земледелия была открыта Гидрологическая станция». Белый общается с Великановым в 1927–1928 гг., ср. Белый (2016), «Ракурс к дневнику», с. 486-515: [март 1925]: «Долгие беседы с наезжающим в Кучино проф. Великановым»; [25.02.1927] «Мысли о материи. Был проф. Великанов»; [29.07.1927] «Работа над макетом (“*спираль*”); к чаю были Великановы»; [23.08.1927] «Обедал у Великановых. Философск<ий> разгов<ор> с проф. Великановым. Вечером к нам пришел Великанов»; [2.09.1927]: «Мысли о небе. Были <…> у Великановых»; [5.10.1928] «Работа над “Москв<ой>”. Был проф. Великанов».

[61] Белый А., Письмо к Иванову-Разумнику, в: Белый (1998), с. 452.

модусов одного состояния: состояния *твердого тела*». Причину этому Белый видит в том, что о газообразном, жидком, твердом состояниях говорили не применительно к единичному атому или молекуле, но к их системе, то есть к экстра-атомным (экстра-молекулярным) состояниям; «*твердое*, *жидкое*, *газообразное* — бралось в отношении к со-атомности, между-атомности». Такие физические свойства, как теплота и свет, тоже были «экстра-атомными состояниями». Наука не проникала ниже определенного предела, а именно «атома», который считался просто твердой частицей, различные комбинации каковой описывались как три разных фазовых состояния вещества: «комплекс этих *твердых* частиц, не связанных друг с другом и стремящихся раскидаться, — газовое состояние <…> При вращении *твердых* частиц друг вокруг друга получалась жидкость; при неподвижности их — твердое тело». То, что атомы газовой, жидкой или твердой среды мыслились как *твердые* частицы, для Белого равносильно тому, что «физика, говоря о 3-х состояниях материи, говорила лишь об 1/3 его, — о твердом теле, подавая его же под разными соусами». «Не было возможности вскрыть самый *атом.* Говорили о между-атомных состояниях, о трении, нагревании, <…> теплоте раскрытой, ускользающей, рассеивающейся». Теперь, продолжает Белый, настало время рассуждать о твердом, жидком и газообразном состояниях вещества не с экстра-, но с «инфра-атомной» точки зрения, для которой «атом <…> не — *твердый, холодный сплошной ком*, а <…> наполненная тепловыми силами сфера»[62]. Здесь Белый же подразумевает теорию Джозефа Томсона, представлявшую атом в виде шара положительного электричества с «плавающими» внутри него корпускулами-электронами[63]. (В 1927 г., когда Белый пишет эти строки, теория Томсона

[62] Белый неправ, когда для описания фазовых состояний призывает перейти на субатомный уровень. О трех основных агрегатных состояниях вещества, с которыми имеет дело классическая наука, говорится именно применительно к *совокупностям* молекул и атомов в их *взаимодействии*.

[63] Джозеф Джон Томсон (1856–1940) — английский физик, лауреат Нобелевской премии по физике (1906), полученной «за исследования прохождения электричества через газы». Дж. Томсон изучал «катодные лучи» (пучки электронов), показав, что они имеют корпускулярную природу и состоят из отрицательно заряженных частиц. Первоначально Дж. Томсон придерживался гипотезы «туманного атома» (nebular atom), согласно которой атом состоял из нематериальных *вихрей*. Но открыв в 1897 г. электрон, названный им «корпускулой», Томсон в 1904 г. выдвинул другую модель атома (которую впоследствии окрестили «пудинговой»), предположив, что в напоминающем туман «шаре» или «облаке» положительного заряда, равного размеру атома, находятся отрицательно заряженные «корпускулы», суммарный электрический заряд которых равен положительному заряду облака, так что в целом атом является электрически нейтральным. Через несколько лет, в 1909-1911 гг., в эксперименте по рассеянию альфа-частиц «пудинговая» модель атома Дж. Томсона была опровергнута Резерфордом, который предложил «планетарную» модель. В 1913 г. Генри Мозли экспериментально доказал, что атомный номер практически совпадает с зарядом ядра, что позволило Нильсу Бору в том же году предложить модель атома, схожую со строением Солнечной системы. Согласно Бору, ядро, обладающее положительным зарядом, равным атомному номеру, окружено таким же количеством электронов, находящихся на своих орбитах.

уже устарела, её сменила «планетарная» модель Нильса Бора, в которой вокруг атомного ядра по своим орбитам вращаются электроны.)

Новейшая наука, развивает свою мысль Белый, превратила атом из «теоретического предела и абстрактного пункта» в «конкрет "*образа вселенной*"[64], относительно которой астрономия учит, что вселенная имеет возрасты, что она бывает тепловой, газово-световой, жидкой и твердой (в остывающих частях)». Требуется развить учение о «газообразном, жидком и твердом *атоме*». Как луна, затмевающая солнце, тень незнания скрывала истину относительно природы атома (его считали твердым). Теперь мы снова видим световой диск солнца, ибо природа атома оказалась солнечной. «Солнце, солнце опять победило!»[65] Белый подытоживает свои рассуждения следующим образом:

> «Вот аподиктические[66] следствия этой брызнувшей солнечности: 1) вся доселе бывшая механика есть механика *твердых* тел, проецируемая в систему твердых координат, 2) для изучения гидромеханики нужна система текучих осей, 3) нужно — времяпространство (а не время + пространство), 4) нужно представление о *жидком атоме*, т.е. атоме, способном течь; но текучий атом — силовая эманация, или — линия, в *de facto* это — спираль разброса электронов, подобная спирали выкидывания листьев растения; растение ж — "*древо жизни*" солнечного, атомного *семени.* Скажут: "Образ!" Да, — образ, но образ, сжимающий правду научную; и наконец: раз сам *атом* из пункта-понятия стал "*образом вселенной*", то научный имажинизм теперь — тот новый метод, без которого научно и невозможно сдвинуться. Механика <…> «*твердого*» атома с его quasi-жидкими и quasi-газообразными состояниями, есть прежде всего "*механика*" <…> И как всякая "*механика*", она — "о *твердом*". <…> Динамика жидких тел есть уже — "*органика*", в которой метаморфоза законов развертывается по ритму представления мысли о "*семени*", а уже не "*атома*"; "*атом*" — непробухшее семя в механике твердых тел; а росток, рост, развертывание, спираль планетных эманаций (электронность) есть уже представление растительное, органическое»[67].

Для правильного понимания приведенного отрывка требуются комментарии. Упомянутый Белым «жидкий атом» имеет истоком концепцию устойчивых вихрей в жидких средах, разработанную Гельмгольцем и примененную У. Томсоном для учения об атоме как вихре в эфире. Белый уже

---

[64] «Конкрет» — от лат. *in concreto*, «в действительности». Таким образом, под ««конкретом образа вселенной» подразумевается «вселенная в миниатюре». Ср. Боргман (1911), с. 109: «Материальный атом состоит из электронов подобно тому, как звёздные системы состоят из отдельных тел».

[65] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику», в: Белый (1998), с. 454. Относительно цитаты см. примеч. 89.

[66] То есть основанные на логической необходимости.

[67] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику», в: Белый (1998), с. 454.

знает, что «эфир упразднен», и физика ввела вместо него «силы» и «свет»: «талантливый Планк утверждает, что этот “покойный” эфир — чистый свет». Сам атом более не туманная сфера, а ядро, вокруг которого по своим орбитам вращаются электроны. Как сказано, Белый совместить положения науки и антропософскую (т.е. паранаучную или символико-образную) картину мира, называя это «научным имажинизмом». Он отождествляет «текучий атом» с «силовой эманацией», со «спиралью разброса электронов». Силовые линии и «спирали», в свою очередь, подобны растительным линиям, что применительно к учению об атоме означает переход от демокритовской «механики», представлявшей атомы в виде частиц твердой материи, к гётевско-штейнеровской «органике», оперировавшей динамическими, разворачивающимися во времени живыми организмами.

Когда Белый перелагает выводы современной ему науки об атоме на языке антропософии, он ясно понимает, что на естественно-научное измерение мысли Р. Штейнера большое влияние оказал Гёте. Белый и сам изучает философские и научные труды Гёте. Таким образом, натурфилософия Гёте достигает его и напрямую, и через посредство Штейнера. Общий принцип подобного миросозерцания ясно определен самим Штейнером:

> «Гёте <…> направил взгляд не на одну только внешнюю последовательность явлений, но на прарастение (Urpflanze) и праживотное. <…> Гёте несколькими штрихами нарисовал так называемое прарастение[68]. <…> Но Шиллер сказал: это не реальность, это идея. Гёте ответил: тогда, значит, я вижу свои идеи глазами[69]. Ему было ясно, что это есть опыт, созерцание, не что-то придуманное, построенное рационалистически. И когда мы ознакомимся с Гёте — ознакомимся достаточно интимно, — будут ли то его художественные стремления в связи с на-

---

[68] Ср. ГЁТЕ, «Письмо к Гердеру» (Неаполь, 17.05.1787), в: ГЁТЕ (1980), с. 159: «... Я близок к разгадыванию тайны размножения и строения растений, и (...) это очень просто <…> *Прарастение* (Urpflanze) станет удивительнейшим созданием на свете, сама природа позавидует мне за него. С этой моделью (Modell) и ключом к ней станет возможно до бесконечности придумывать растения, вполне последовательные, иными словами, которые если и не существуют, то безусловно могли бы существовать (wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten) и, не будучи поэтическими или живописными видениями и тенями (Schatten und Scheine), обладать внутренней правдой и необходимостью. Этот же закон сделается применимым ко всему живому».

[69] См. ГЁТЕ, «Счастливое событие» (1794), в: ГЁТЕ (1980), с. 433-434: «К природе можно подойти и по-другому, не расчленяя ее, не рассматривая отдельные ее куски, но попытаться, живую и действенную, представить ее себе, идя отдельно к отдельным частям. <…> Я быстро посвятил его [Шиллера] в свои мысли о метаморфозе растений и несколькими характерными штрихами набросал для него *символическое* растение (symbolische Pflanze). <…> Он покачал головою и сказал: это не опыт — идея (Idee). Я оторопел, признаться, несколько раздосадованный, ибо пункт, который нас разделял, здесь непреложно обозначился. <...> Я взял себя в руки и ответил: мне-де очень приятно слышать, что у меня есть идеи, о которых я даже не подозревал и которые вижу собственными глазами».

> учными, или, наоборот, его научные стремления в связи с художественными — к этому я и стремился в своей интерпретации Гёте, — то мы увидим, что в его идеи постоянно врывается этот принцип новейшего времени. Поэтому так трудно ещё теперь понять цветовую теорию Гёте, ибо Гёте хочет, собственно, астрономического объяснения тайны красок. И если вы с полным вниманием прочтёте морфологию Гёте, то увидите, что в ней проступают известные вещи, которые исходят уже из первых начатков астрономии. Это особенно чувствуется в статьях, где он говорит о *спиральной*[70] тенденции растений»[71].

Именно «спиральность» природы растений заставляет Белого говорить о «спирали разброса электронов» в атоме. Белый заявляет об отказе от «механической» картины мира с ее «твердым» атомом и постулирует переход к динамике и органике «жидкого» атома, в котором атомное ядро — «непробухшее семя», а электронная (она же «планетная») спираль есть развертывание-прорастание «стебля». Правильную перспективу приведенному выше отрывку из письма Белого к Иванову-Разумнику помогает задать еще один текст Белого:

> «Теория световых колебаний Ньютона отчетливо моделирует правду зависимости минеральной субстанции света от колебаний эфира, но — только: теория колебаний, поскольку она представляет эфир минерально (физически, то есть) — есть ложь; с этой ложью пытался бороться провидческий гений ученого Гёте: “ученые” долго смеялись над Гёте; но — вот уничтожен эфир; а талантливый Планк утверждает, что этот “покойный” эфир — чистый свет; он не может теперь быть материей; материальность расплавлена в “тело” стихий — в силовой организм; силовой организм же возводится к организму из света; из светочей сотканы силы; они — свето-силы; из сил соткан мир. Так тела — насквозь светочи. Глаз — это светоч <…> Изображение силы, как линии, правомерно, а стебель цветка очень часто линеен; тела силовые (эфирные) — стебли цветов (тел физических), соединяющие нас при помощи корня с родимою почвою солнца; так видное нами физически солнце есть, так сказать, ваза с цветами; иль — проще: светило дневное — есть символ лишь пересечения многих стеблей (тел эфирных) в связавшем их корне; светило дневное и есть символ корня; мы в корне — солнчане. Что делает корень? Он черпает влагу; и далее поднимается влага в сосудах стебля — до цветка; так, в астральное тело, в наш корень телесный, вбирается капелька влаги — души, поднимаясь стеблем — иль мощною линией ритма эфирного тела — в цветочек; в материю; в теле, в строении тела, отображен рост растения; голова, корень тела, струит влагу мысли по стеблю (по стану) к цве-

---

[70] См. Гёте (1964), с. 75-78; Штейнер (2011b), с. 131-133.

[71] Штайнер Р., «Фауст — ищущий человек. Духовнонаучные комментарии к “Фаусту” Гёте» (Лекция 11, 20.08.1916), см. Штайнер (2004).

> там; лепестки — наши ноги. <…> Что есть смерть? Упадение семени. Но — куда? На родимую почву под злаком; и — зарывается в почву; так падает семя — плод жизни — из чашечки (тела) под стебель — в астральное тело: астральное тело само есть “поверхность свеченья” души; в отхожденье на родину пересекаем мы сферу луны, пересекаем мы сферы Меркурия, сферы Венеры; и — падаем в Солнце — сквозь солнце»[72].

Как мы видим, Андрей Белый сплетает воедино физические теории Ньютона и Планка с «натурфилософией» Гёте и Штейнера. Отчего тема «растительного» увязывается Белым с темой «Солнца» и почему «Солнце» — родина человека становится яснее из нижеследующего текста Р. Штейнера:

> «[В прежней эпохе] человек развивался <…> на Солнце <…> На Солнце он проходил в своем развитии этап растительного царства <…> Тот, кто проникает в глубинные взаимоотношения, рассматривает растение как перевернутого человека. Оно имеет внизу корень, затем стебель, листья, цветы <…> Корень является головой растения, которое простирает органы оплодотворения в мировое пространство, а голова его притягивается внутрь земного центра. Человек обращен в противоположном направлении. <…> Человек на Солнце как растительное существо был совершенно перевернут сравнительно с современным человеком. Он жил в Солнце, он был частью тела Солнца. Солнце же было световым телом, состоящим из светового эфира. Человек еще был растением и был обращен головой к центру Солнца. Когда затем Солнце выделилось, человекорастение должно было повернуться в обратную сторону, оно оставалось верным Солнцу»[73].

---

[72] Белый (1921), с. 142-143.

[73] Штайнер (2011a), с. 108. Ср. Штайнер (2012), с. 493-497: «В Иисусе из Назарета жило Существо Христа, великий Солнечный Дух. <...> Во время события на Голгофе, когда кровь потекла из ран великого Спасителя, когда кровь Космического сердца пропитала Землю и излила свои силы до самого её центра, Земля стала светиться — изнутри её стал излучаться свет во всё окружение. <…> Физическое тело Иисуса из Назарета было посредником, через него силы из космоса соединились с земной аурой. И когда кровь этого тела пролилась на Голгофе, Земля вновь была воспринята солнечными Силами. С тех пор эта сила Христа <…> вливается в Землю с Солнца. <…> [Человек] познаёт свою истинную самость как некое высшее существо, живущее в этом духовном Солнце <…> Поскольку человек являет собой двойственное существо, он может <…> быть связующим звеном между Солнцем и Землей… <…> Миссия человека и человечества — это исполнить себя духом Христа <…>; жить в этом Духе, через которого могут изливаться в Землю духовный Свет, духовная Сила и духовное Тепло»; Штайнер (2014), с. 193: «Когда кровь текла из ран Спасителя на Землю <…> Дух Святой, принятый в момент Крещения, соединился теперь с Землею, и <…> Христос сам влился в существо Земли (einfloß in das Wesen der Erde). <…> Если бы кто-нибудь в это время смотрел с какой-либо отдаленной звезды на Землю, то он увидел бы, как изменился в момент этого собы-

Доктрина, которую излагает Андрей Белый — это мистическое и оккультное учение, описывающее не физический мир, но реальность астрального и эфирного планов[74]. Эта реальность закрыта от физического зрения, но прозревается ясновидением и памятью. Новейшая наука, упраздняющая косное и грубое «вещество», облегчает понимание того, что в основу мира составляют свет и дух:

> «Из 3-х физических состояний была известна лишь 1/3 их: состояние твердого тела; уже жидкие состояния суть состояния физические, пронизанные эфирными состояниями, а газы — состояния физич<еские>, пронизанные состояниями и эфирными, и астральными» (Там же).

Белый пишет:

> «Распыление закона теченья струи в мир 900 созаконностей есть замена закона кругом законов, закон–семя разбухает в росток, раскидывающий листья модификаций; принцип механики жидких тел умирает, как **метр**, непрерывность разряжается в «*900*» прерывов в секунду; и проблема **ритма**, этой печати эф<ирного> тела, с победоносной непререкаемостью вводится в гидродинамику» (Там же).

Для объяснения открытого Д.И. Менделеевым закона периодического изменения свойств химических элементов[75] Андрей Белый вводит понятие *первоатома*. Подобно тому, как у Гёте символическое *прарастение* проявляется во множестве конкретных растительных форм, так метаморфозы *первоатома* продуцируют последовательности химических элементов:

тия на Голгофе весь внешний облик Земли. Земля причастилась солнечного Логоса (Sonnenlogos), Он заключил с ней союз, стал Духом Земли».

[74] Ср. Штайнер (2011а), с. 132-133: «Теософ — не реакционер, он знает, что материалистическая эпоха была необходимостью. <…> Когда человек научился покорять внешний мир при помощи законов природы, он должен был лишиться силы духовного зрения. Дар *ясновидения* и сила *памяти* должны были отступить, чтобы могло развиться зрение физическое. Насколько иначе видели прежде! Коперник <…> учил, что ошибка думать, будто Солнце движется вокруг Земли. <…> И тем не менее оба были правы — и Коперник, и Птолемей. <…> Если видят нашу Солнечную систему не с физического, а с астрального плана, то правильной является система Птолемея; тогда Земля стоит в центре, и все обстоит так, как это описывали древние. Нужно только помнить, что на астральном плане все является в перевернутом виде. Таким образом, система Птолемея ориентирована на астральный, а система Коперника — на физический план. <…> Коперник <…> говорил еще <…>, что вся система движется по спирали».

[75] Д. И. Менделеев опубликовал свою периодическую таблицу в статье «Соотношение свойств с атомным весом элементов» (Журнал Русского химического общества, 1869). В начале XX века стало ясно, что периодичность изменения свойств элементов определяется зарядом ядра, равным числу вращающихся вокруг него электронов (атомному номеру). Распределение электронов по электронным оболочкам атома элемента определяет его химические свойства.

> «Вся градация веществ, все элементы в их группах и рядах в переведении на кольца вращения и на количество вращающихся на кольце спутников *атомного солнца* есть уже раскрытый рассказ о метаморфозе атома: метаморфозе атомов в перво-атоме; Гётево “перворастение”, взятое как “прототип”; и нынешний “перво-атом”, как “прототип”, а не как “протофеномен” только, есть уже остов близкой, будущей химической органики[76]; <…> химия в будущем, как наука о телесном, будет отнесена к органике; <…> [это] победа органицизма в группе наук физико-химических»[77].

Используемое Белым представление об атоме, как ядре-солнце и электронах–планетах (еще до Нильса Бора) встречается у британского физика Джозефа Томсона, который сравнил атомное ядро и электроны-корпускулы с солнцем, вокруг которого вращаются планеты:

> «Возможно, что положительно наэлектризованный ион и корпускула образуют систему, аналогичную солнечной: положительный ион с его большой массой играет роль солнца, а корпускулы обращаются вокруг него наподобие планет»[78].

Белый говорит об «атомном солнце», о «солнце, светящем посередине вселенной нашего атома», о «победе над солнцем». Применительно к этапам эволюции «атомной» вселенной Андрей Белый (в духе христоцентричной доктрины Р. Штейнера) проводит аналогию с откровением трех лиц божественной Троицы: 1) «первоатом» как тепловая сфера и вселенная, внутри которой имеется хаос *всех возможных тепловых* колебаний, — это «царство Отчее»; 2) выделение внутри этой сферы тепла *световых* колебаний[79] — это «извечное рождение Сына, или солнечного центра для вселенных всех рангов — как “макро”, так и “микро”»; 3) разворачивание “планетных эманаций” или вещественных, физико-химических свойств химического элемента есть явление “Духа животворящего” или “духа” электрона. Переход от классической к пост-классической физике Белый сравнивает с переходом от Ветхого Завета к новому «химическому» Завету:

> «Тот факт, что мы еще мыслим землю как космическую рассыпающуюся пыль, — есть факт нашей ветхозаветности; и только; в новом *химическом завете*, гласящем о солнце, светящем посередине вселенной нашего атома, вчера представимого еще кос-

---

[76] Термин «органическая химия» введен Й.Я. Берцелиусом в «Лекциях по животной химии» (1806). Органическая химия была определена как «часть физиологии, которая описывает состав живых тел вместе с химическими процессами, происходящими в них».

[77] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику», в: Белый (1998), с. 454-455.

[78] Томсон, Дж. (1910), с. 150.

[79] Там же (1910), с. 40: «Когда корпускулы *A* и *B* движутся в одном и том же направлении, <…> действия их усиливают друг друга, и излучение, которое возникает благодаря этому колебанию, значительно интенсивнее, чем для других колебаний. Таким образом, это колебание может вызвать видимое излучение, тогда как другое колебание такого излучения не дает».

ным, холодным и твердым комом, — в *новом химическом завете* научное выявление “Нового Завета”»[80].

Как мы уже видели, Белый настойчиво призывает уйти с уровня макромира вглубь вещества — в микромир, на внутриатомный уровень. Представляя атом в виде холодного комка материи, говорит он, «мы живем в экстра-атомности». Выкинутость «из сферы атома» подобна «изгнанности из рая, из Царства Духовного, Отче-Сыновного; а химия возвращает нас к мысли о доме; и к мысли о том, что “Царствие Божие внутри нас”»:

> «Нам надо ввернуться: раскрыть дверь атома: правильно воплотиться в материю (мы же — неправильно воплощены), чтобы понять, что в самом материальном стержне встречает нас Свет Силы Слова, Свет Истины, и что этот Свет Умный — одновременно и Свет-материальный; в центре материи нет материи, а — Дух, воплощенный в Свет и Тепло; но мы за порогом тепла и света: в экстра-атомности; и оттого-то нас свет лишь извне освещает; изнутри же мы разлагаемся в атомную пыль. Овладей мы собою, сумей мы войти правильно в центр жизни “материального” атома в нас, <…> представление о холодной <…> космической пыли <…> переродится в представление о <…> негасимых очагах тепла и света, ибо и космическая пыль — тепло и свет, к которым у нас пока нет ключей. <…> Ныне самая химия есть наука о Богоявлении. <...> Я, будучи «*мистиком*», может быть, еще более в свете антропософии «*атомист*», ибо я поклоняюсь *теплу и свету* атомному с такой интенсивной конкретностью, которой, конечно, нет у наших “материалистов”»[81].

Выход за пределы классической физики Белый трактует в антропософском ключе — как обнаружение духовных основ в микромире, в атомной физике. Атом утратил былую материальность, поскольку:

> «…материя в этой сфере есть ничтожный *вкрап* электронных пылинок <…> До *электрона*, т.е. до ничтожной части атомной сферы сузилась недавняя материальная компактная сплошность атома; сам же атом — невероятно расширился до сферы уж, конечно, нематериальной вселенной; от вчерашнего атома осталась *аура*, ширящаяся от открывшегося в его центре <…> *солнца* — невероятно; в этом-то факте и выявился результат начала воскресения тел в Дух: восстание силы света в атоме; <…> победа света уж свершена внутри самого “материального” центра»[82].

Прежние науки отчуждали человека от духа: «астрономия выявила пустые космические пространства и этим приплюснула человека к земле, а химия выявила холодную сплошность земли атома, выкинув из земли человека».

---

[80] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику», в: Белый (1998), с. 455.
[81] Там же.
[82] Там же, с. 456.

Таким образом, современный материалист живет «реминисценциями о уже не существующих вселенных; эти вселенные <…> обступившая нас, в себе не существующая, коперниканская вселенная, т.е. “*макро*” без “*микро*”». Но переворот, совершившийся в естественных науках, кардинально изменил положение:

> «Жизнь же всех вселенных вошла вовнутрь *атома*; и она — “*внутри нас*”, а не вне, так что мы силой нашей сознательности отныне помогаем *светом* самому Солнцу, чтобы оно — правильно светилось; и эта зависимость <…> *Солнца от нас* <…> в генетическом принципе “*причинности*” ощупывается в обратном порядке как “*наша зависимость*” от Солнца[83].

Таким образом микро– и макромир совмещаются: астрономические протяжения и внутриатомные области имеют «солнце» своим центром. Атом-солнце неотделим от солнца–звезды. Говоря о Солнце, Белый напоминает Иванову-Разумнику о зависимости биологической жизни на Земле от 11-летних циклов солнечной активности[84]:

> «Недавно, в одном ученом обществе, некий инженер развивал теорию 11-летней периодичности в жизни солнца <…> Раз в 11 лет развиваются условия, в которых разводятся бактерии; в этот период в разных странах земли <…> происходит разнос болезней; например: негр центральной Африки съедает больше себе подобных, а Форд выпускает больше автомобилей; отсюда связь солнечной деятельности с “*войнами*” и т.д. Все эти проблемы обсуждались подробно в упомянутом формирующемся под покровительством “Главнауки” московском “Обществе психических исследователей”[85] (так точно!?!)»[86].

Здесь же дана отсылка, которая может относиться к упоминанию в чьей-то лекции[87] футуристической оперы «Победа над Солнцем» (1913):

> «Недавно К.Н. прочла заглавие и тезисы одной лекции, которую кто-то собирался прочесть в Москве; последние тезисы ее: призыв к войне, объявляемой Солнцу: мы де должны поработить

---

[83] Там же, с. 457-458. О солярных сюжетах у А. Белого см. Глухова (2015), с. 146-169.

[84] На примерно 10-летнюю периодичность в увеличении и уменьшении количества солнечных пятен на Солнце впервые обратил внимание в 1843 г. немецкий астроном и ботаник Г. Швабе (1789–1875), а в 1949 г. швейцарский астроном и математик Р. Вольф приравнял периоды солнечной активности к 11,1 годам. Он же открыл связь между солнечным циклом и геомагнитной активностью.

[85] «Общество психических исследований» (*The Society for Psychical Research*) образовано в 1882 г. в Лондоне для исследований паранормальных явлений: телепатии, левитации, месмеризма, медиумизма и пр. Общество существует по сей день.

[86] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику», в: Белый (1998), с. 458.

[87] Ср. Там же, с. 459: «Во главе с лектором, зовущим нас на “*борьбу с солнцем*”».

Солнце[88]. <…> Я понял, что — “Старый бой разгорается вновь… / Солнце, Солнце опять победило!”[89]».

Впрочем, истинный путь к Солнцу, по Белому, лежит не через биологию или культуру, но через антропософское истолкование достижений химии:

«Борьба за солнце должна вестись *в корне*: в *химии* <…>: ведь *атом* химический в разрезе науки есть наши новые “*ясли*”: и в них положен — младенец-свет: “*И свет во тьме светит: и тьма не объяла его*”. <…> Мне стало ясно, до чего фронт нашей борьбы за свет проходит сквозь химию, как науку о веществе. <…> До сей поры меня более занимала “*Антропософия, как философия культуры*” <…>; теперь открылось ясно, как возможно “*материалистическое*” раскрытие антропософии <…> Надо бы <…> пересмотреть историю *атомизма*, чтобы и химия стала наукой о Христе. <…> К.Н. привозит из Москвы “*Духовное водительство*” Штейнера[90] <…> И там <…> ряд фраз о том, что возможны уже ныне химия и физика, как науки “*внутренне-христианские*”[91].

Картина мира, открываемая новейшей наукой, совпадает с антропософским пониманием мира: в обоих случаях в основе мира лежит уже не мертвое, косное вещество, а свет и дух:

“*Истина*” о свете не иначе выявляет *свет света,* как лишь в имагинации нашего сознания об *атоме*; свет атома — не материальный, а “*умный свет*”. <...> Восточные отцы <…> говорят об “*умном свете*”, выявляемом и телесно в свете “*фаворском*” теми, кто внутренней работой начинает овладевать междуатомной, в нас скрытой теплотою света <…> Гёте последний пытался заговорить о нем “*по-новому*”[92] <…> Со времени Гёте <…>

---

[88] “Победа над Солнцем” — футуристическая опера Михаила Матюшина и Алексея Кручёных. По сюжету группа «будетлян» отправилась завоевывать Солнце, что авторы понимали, как победу передовой техники будущего над старой природой. В 1913 г. в Санкт-Петербурге состоялась первая постановка оперы, второй (и последний) раз ее ставили в 1920 г. в Витебске. В дни спектакля (1913) продавалось либретто «Победы над Солнцем».

[89] Строка из стихотворения Вл. Соловьева «На палубе “Торнео”» (1893), см. Соловьев (1974), с. 96.

[90] См. Штейнер (1992), с. 63: «До мельчайших частиц мира вещество пронизано духом Христа. <…> В будущем появятся физики и химики, которые будут учить физике и химии не так, как им обучают теперь под влиянием отставших египетско-халдейских духов. Они будут учить: “Материя построена так, как её шаг за шагом строил Христос!” Тогда вплоть до законов физики и химии везде будут находить Христа. Духовная физика и духовная химия придут в будущем».

[91] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику», в: Белый (1998), с. 459.

[92] См. Гёте, «Об оптике» («Beiträge zur Optik», 1791–1792); «К учению о цвете» («Zur Farbenlehre», 1810); подвергнутые Белым обстоятельному анализу в книге

> сдвинулась в свет и светом вспыхнула химия; <…> “*материя*” — насквозь свет[93].

В письме к Иванову-Разумнику от 22 февраля 1927 г. Белый подчеркивает, что не только атом, но и электрон не является частицей твердого «вещества»:

> «…физическое истолкование “*электрона*” есть представление о нем, как об электрическом атоме; и потому *твердость* его есть отрицательное понятие; <…> это *твердое тело* есть отрицательный заряд, тень; но поскольку порядок электронов и разность колец определяют в современном разгляде материи ее химическое свойство, ее материальную *качественность,* постольку носителем этой качественности и является электрон; материя, как чистое *качество*; и *твердость*, как *качественность* химического восприятия»[94].

Белый сравнивает пронизанность «материи» нематериальной электронностью с тем, как согласно антропософским представлениям эфирное тело пронизывает физическое. Он уподобляет радиоактивное излучение психической «ауре» (последняя для него является «моральным» феноменом). Совершённая наукой трансформация «твердого» мира в «излучения» тождественна для Белого экспериментальному доказательству того, что основы мира имеют духовную природу и могут быть описаны в «наших», то есть антропософских терминах:

> «Читая современных физиков и химиков, просто не знаешь, где поставить границу между их терминами и нашими; можно ведь свойства перехода в стихийный и астральные планы тоже назвать эманациями, и “α”, “β”, “γ” лучи[95] приурочить к телам, причем в “α”–лучах, развиваемых *гелием*, видеть солнечно-атомное вещество бывшего твердого атома, а “β”–лучи, уже не материальные, сравнивать со стихийным телом»[96].

Новую теорию «истечений» альфа–, бета– и гамма– лучей Белый уподобляет переходу от взгляда на атом, как на твердое тело, к представлению о нем как о нематериальной субстанции:

«Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности» (гл. 3: “Световая теория Гёте и Рудольф Штейнер”; гл. 5 “Световая теория Гёте в моно-дуо-плюральных эмблемах”), см. Белый (2000).

[93] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику», в: Белый (1998), с. 460.

[94] Там же, с. 469.

[95] Альфа-частицы испускаются при радиоактивном распаде тяжёлых атомных ядер (например, радия-226); это дважды ионизированные атомы гелия. Бета-частица — это электрон или позитрон, испускаемые в результате распада. Гамма-излучение — это электромагнитное излучение с чрезвычайно малой длиной волны, обладающее ярко выраженными корпускулярными и слабо выраженными волновыми свойствами; оно испускается при ядерных реакциях и взаимодействиях элементарных частиц (например, при аннигиляции электрона и позитрона).

[96] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику», в: Белый (1998), с. 469.

«Теперь мне начинает мерещиться, что переход *атома* в былом его виде, как предмета твердого, косного и неизменяемого, в состояние жидкое и есть эманация лучей “α”, “β” и “γ”, причем с “β” уже кончается материальность; и начинается сфера деятельности нематериальной субстанции; она-то и есть, быть может, искомое и неизвестное ныне научно-жидкое тело»[97].

В подтверждение этой точки зрения Белый приводит фразу из статьи И.И. Боргмана «Возникновение электронной теории вещества»:

«“В лучах α и β, в излучениях ультрафиолетового света и теплоты <…> мы имеем дело с одинаковыми отрицательно наэлектризированными частицами”, — разумеется, не “материальными”»[98].

Поскольку альфа-частицы представляют собой ионизированный гелий (греч. ἥλιος значит «солнце»), Белый говорит, что «тайна образования материи <…> гелеоцентрична» (т.е. «солнцецентрична»), а «*гелий*, в который трансформируется *радий*» не случайно «был найден на Солнце»[99].

Отталкиваясь от математических моделей, с помощью которых Джозеф Томсон рассуждает о положительно заряженном атомном ядре и разном числе электронов-корпускул, равновесные состояния которых могут быть представлены в виде различных геометрических фигур, Белый пишет:

«Открываю [Джозефа] Томсона[100] на меня интересующей главке *“Величина шара положительного электричества”*, трактующей о соотношении между объемом шара положительного электричества и числом корпускул в атоме; оно, мы знаем, пропорционально атомному весу; Томсон указывает, что методы определения величины атомов дают не геометрическую границу, но сферу действия атома; **это границы динамические; и в них атом — центр пересечения сил**. <...> Томсон предлагает атом, увиденный в *геометрической* форме. Вот этот-то прием видеть *атом* и кажется мне весьма ценным. Он мне указывает на идею

---

[97] Там же, с. 469-470.

[98] Иван Иванович Боргман (1849–1914) — физик, профессор Петербургского университета; автор многочисленных работ в области электрических и магнитных явлений. Ср. БОРГМАН (1911), с. 104: «В катодных лучах, в лучах α и β, в излучениях от действия ультрафиолетового света и теплоты и в причине, непосредственно возбуждающей световые волны, мы имеем дело с одинаковыми отрицательно наэлектризованными частичками, корпёслями [corpuscles], масса которых около 1800 раз меньше атома водорода. Но недавние исследования Кауфмана, Бухерера, Хупка заставляют отвергнуть материальность корпёслей, заставляют признать массу их лишь фиктивною, их же самих признать за элементарные количества отрицательного электричества, за атомы электричества, электроны».

[99] Элемент «гелий» был открыт при исследовании солнечного спектра в 1868 г. Поэтому ему было присвоено имя «гелий».

[100] В письме к Д.М. Пинесу от 6 апреля 1927 г. Белый сообщал: «...за март месяц я прочел: “Корпускулярную теорию вещества” Томсона <...>», см. БЕЛЫЙ (1995), с. 90.

композиции; и здесь, в корпускулярной теории, композиция геометрическая накладывает свою печать»[101].

Слова «это границы динамические; и в них атом — центр пересечения сил» являются цитатой из «Эволюционной монадологии» Н.В. Бугаева, тезис 155 которой гласит:

«Монада, понятая в терминах протяжения и движения, может являться для нас *атомом*, **в терминах динамических *центром* сил** или вихрем установившегося движения среды, в терминах психологических *духом*, *волей* или потенциальным центром ощущения, чувства, сознания и побуждения к бытию и благу»[102].

Это весьма любопытная деталь свидетельствует о глубоком влиянии на Андрея Белого идей его отца, которые — судя по тому, с какой непринужденностью он вплетает их в собственное рассуждение — стали собственными мыслями Белого.

Переход от понятия атома, как комка материи, к представлению его в виде взаимодействующих сил для Белого равносилен переходу от мертвой механики к динамике и жизни, что снова выводит его в плоскость антропософии:

«Вселенная (макро ли, микро ли) и есть геометрическая композиция; и если *динамизм*, который в противоположность *механицизму* может быть только *органикой* имагинации атома, как пробухшего и растущего семени, что вводит в понятие нематериальной субстанции *эфирное тело*, — если динамизм вплетает эфирное тело в физическое представление, то геометрическая композиция, вводя фигуру числа и сводя объяснение вселенной к свойствам вселенной чисел, этим самым сплетает представление об эфирной телесности с представлением астрального тела»[103].

Через полтора месяца, в другом письме к Иванову-Разумнику, Белый подвел итог предшествующим интуициям и набросал проект того, как

---

[101] Томсон, Дж. (1910), с. 156: «*Величина шара положительного электричества*. Вопрос о соотношении между объемом шара положительного электричества и числом корпускул в атоме имеет важное значение в рассмотренной нами теории строения атома. Число корпускул в атоме равно числу единиц положительного электричества в шаре и пропорционально атомному весу. Значительное большинство методов, посредством которых определяется величина атомов, дает нам не геометрическую границу атома, но так называемую сферу молекулярного действия, т.е. наибольшее расстояние, на котором исходящие из атомов силы еще оказывают заметное действие: в сущности, эти методы дают нам скорее динамические, чем геометрические границы атома. В такой теории, которая, как теория Босковича, рассматривает атомы просто, как центры сил, приходится иметь дело лишь с динамической границей; но в теории, которую мы здесь изложили, атому приписывается определенный объем и форма, и наряду с динамической границей мы должны здесь рассмотреть и *геометрическую* его границу».

[102] Бугаев (1893), с. 42.

[103] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику», в: Белый (1998), с. 470-471.

можно согласовать противоречащие друг другу физические гипотезы микро- и макромира. При этом он опять соединил несоединимое, приравняв выдвинутый Бором для физики «принцип соответствия» к провозглашенному Бодлером эстетическому и символистскому принципу «соответствий» (correspondances) между видами искусств:

> «Теперь знаю точно: метод которым оперировал Бор, — «*метод соответствий*»[104] — <…> оказался старинным знакомцем: «*соответствие*» Бора (т.е. соответствие с электро-магнитной, экстра-атомной теорией Лоренца и Максвелля)[105] есть ни более, ни менее, как «*correspondance*» Бодлера. *Я не шучу.*
>
> Пристально проследив историю эволюции эфирной гипотезы и связанной с ней механики, проследив историю противоречий, которые вскрылись в ней *внутри атома,* пристально разобрав теорию Бора, закон всемирного тяготения в связи с Эйнштейном, мне *in spe*, для себя, кое-что открылось, как примирение противоречий; для этого надо: 1) сохранить эфир, но установить взгляд на него Пуанкаре[106]; 2) ввести в понятие «*тела*» 4 изме-

---

[104] Нильс Бор сформулировал *принцип соответствия* в качестве принципа развития науки: новая физическая теория, описывающая более широкий круг явлений, должна не отвергать прежнюю теорию, а включать ее в качестве «предельного случая». Например, классическая механика является «предельным случаем» квантовой механики для больших масс частиц: когда массы объектов увеличиваются, законы квантовой механики редуцируются до законов классической механики.

[105] Хендрик Лоренц (1853–1928) дополнил теорию электромагнитного поля Джеймса Максвелла (1831–1879) представлением о дискретных электрических зарядах (электронах) как основе строения вещества. На основе полученной электронной теории Лоренц разработал электродинамику движущихся сред. Нильс Бор (1885–1962) создал теорию атома, основанную на планетарной модели и квантовых представлениях. Ср. Белый (1928), с. 9: «[13 апреля 1927 г.] Нет, — каков перескок: в красках, в жизни сознанья, во всех устремлениях. Передо мной еще — кучинский стол; на нем горка из книг: вот и лекции Иоффе, Томсон, мир корпускул, система атомных весов Менделеева и ряд попыток увидеть таблицу его на спирали; мысль старая (в бытность студентом — тому назад 25 лет — передумывал я) получила-таки подтвержденье: в теориях Бора; передо мной спираль Бора и ряд моих собственных схем: — ряд спиралей; весь март ломал голову над примиреньем меж “эстра” и “интра” атомною схемой механик; согласовать мир Лоренца, Максвелля с моделью, показанной Бором. Мне кажется, — что-то нащупал я тут (для себя — разумеется); странно: <…> прыжки электронов от орбиты (номер такой-то) на орбиту (номер такой-то) в сознанье живут вспышкой спектров».

[106] См. Тяпкин, Шибанов (1982), с. 286: «В докладе на физическом конгрессе 1900 года Пуанкаре <…> обсуждает мотивы, приведшие к появлению в науке особой гипотетической среды — эфира. Пуанкаре видит основание лишь для идеи заполнения пространства этой идеальной средой, чтобы избежать передачи взаимодействия через пустоту, категорически не соглашаясь с популярной тогда тенденцией представлять материю “сгущенным эфиром” или “местом точек, где эфир испытывает вихревое движение”; Там же, с. 299: «изменение законов тяготения <…> Пуанкаре представлял естественным следствием принятого во всей общности постулата относительности, как полного отрицания всякой возможности наблюдать эфир. В то же время он оставлял место этой гипотетической среде для объяснения

рения, т.е. время-пространство *in concreto*, где время *квалитативно,* т.е. не какое-нибудь вообще измерение (одно из четырех), а *такое-то*; 3) надо углубить недра противоречий между теорией Бора и Лоренцом, дабы из открывшейся бездны противоречия выблеснул *свет.* И тогда в физику вполне научно в согласии и с Пуанкаре, и с Бором, и с доктором легко и просто вводится научно взятая гипотеза эфирного тела, т.е. четырехмерного, и закон тяготения Ньютона, не получавший объяснения в электро-магнитной теории, объяснение получает <…> Это значит в моем вскрытии: сила тяготения распространяется в замкнутой сфере всегда *мгновенно.* То, чего не понимал Пуанкаре (т.е. как связать эфир, элект<ро>-магн<итную> механику и законы Ньютона и Кеплера, — становится объяснимым в гипотезе «*эфирных тел*»). Я не вскрываю хода своих мыслей; он у меня набросан, конспективно, в сотне страниц[107]; я только здесь бросаю Вам нечто от «*научного афоризма*»[108].

Параллели в рассуждениях Андрея Белого об атоме. Возникает вопрос, не являются ли рассмотренные нами построения Андрея Белого единичным — экзотическим и курьезным — случаем антропософского «прочтения» и переложения достижений тогдашних естественных наук. В этой связи нужно заметить, что к специфике эпохи модернизма, ярким представителем которой был Белый, относится активная рецепция и переформулирование последних достижений естественных наук на языке художественного творчества, в различных оккультных практиках, в философии[109]. Что касается собственно учения об «атоме», то сам Белый начинает свое письмо к Иванову-Разумнику с сетования на то, что тема атома «заболтана» в бесчисленных популярных брошюрах и у всех на устах. Небесполезно в этой связи привести параллель из первой части работы Д.С. Мережковского «Иисус Неизвестный» (1932). Собственные слова писателя о том, что в кратких евангельских строках сказано подчас «бесконечно много в бесконечно малом», немедленно порождают у него самого ассоциацию с «атомом», который описывается физиками в схожих терминах. Мережковский, не колеблясь, встраивает сравнение с атомом в богословский и экзегетический дискурс:

«Самое великое — самое малое — Атом. Если его “разложить”, разрядить заключенные в нем силы полярности, — что будет? Этого еще не знают физики, делая опыты “разложения атома”;

того, что “распространение сил тяготения происходит не мгновенно, но со скоростью света, и что “в законе тяготения и электромагнитных законах мы нашли бы общую постоянную скорость света”».

[107] Ср. запись Белого о марте 1927 г.: «Весь месяц интенсивная работа над материей; набросал сырья в свой “*Дневник*” за март 258 стр.» («Ракурс к дневнику», в: Белый [2016], с. 496).

[108] Белый А., «Письмо к Иванову-Разумнику» (6.04.1927), в: Белый (1998), с. 514-515.

[109] Об этом см. Петров (2018).

> может быть, ветхий мир наш рушится, и возникнет новый. “Мужа не знаю, ἄνδρα οὐ γινώσκω” (Лк 1:34), на этих трех словах — только на них — зиждется весь догмат о Бессеменном зачатии — всесокрушающая, всетворящая сила Атома. Ею древний мир, дохристианский, весь разрушен, и новый — создан»[110].

Мережковский иллюстрирует примером устройства атома неисчерпаемые глубины и новизну догмата о непорочном зачатии, которым упразднен дохристианский мир. Курьезным образом из синтаксиса фразы «*ею* древний мир… разрушен, и новый создан» следует, что старый мир был разрушен «силой Атома», хотя из общего контекста главки ясно, что под существительным в женском роде, к которому отсылает «ею», следует понимать «Деву Марию». В противоположность Мережковскому, добавляющему к богословию параллели из науки, Андрей Белый, напротив, перетолковывает физическую и химическую теорию атома в антропософском ключе.

Однако примером наиболее близких и созвучных построений на тему атома является вышедшая в 1922 г. книга Алисы Бейли (1880–1949) «Сознание атома». Теософка и автор книг по эзотерической тематике Алиса Бейли во многом отправляется от тех же источников и положений, что и Андрей Белый. Как и для Белого, поворотной точкой для Бейли является новое понимание атома в физике: «В прошлом столетии <…> атом представлялся в виде неделимой частицы вещества, теперь он видится как средоточие энергии или электрической силы»[111]. Планетарная теория атома Бора естественно побуждает Алису Бейли, как и Белого, уподоблять строение атома строению солнечной системы и наоборот:

> «Атом (как и предполагал в 1867 году лорд Кельвин) представляет собой «вихревое кольцо», или силовой центр, а не частицу того, что мы понимаем как осязаемое вещество. Эта элементарная частица материи, как теперь выяснилось, состоит из положительно заряженного энергетического ядра, окружённого — как солнце планетами — электронами, или отрицательно заряженными корпускулами. <…> Атом выглядит как целая солнечная система: в нём можно различить центральное солнце и планеты, вращающиеся вокруг него по своим орбитам. Каждому из нас ясно, что анализ такого определения атома даёт нам совершенно новую концепцию вещества»[112].

Как и Андрея Белого, «планетарная» модель атома побуждает Бейли отождествить атом и Солнечную систему: «Если, как даёт понять Эйнштейн, вся наша Солнечная система является ни чем иным, как сферой, то вполне логично, что она, в свою очередь, может быть ни чем иным, как космиче-

---

[110] Мережковский (1996), с. 89.

[111] Bailey (1922), p. 6. Цитируя Бейли я ссылаюсь на страницы американского издания, но в цитатах использую анонимный русский перевод, доступный на многих интернет-сайтах (при необходимости, в перевод вносятся модификации, которые не оговариваются).

[112] Там же, p. 17.

ским атомом»[113]. Равно и Белый, и Бейли прилагают к погружению внутрь атома слова Христа[114]. Теософка А. Бейли пишет: «Великая жизнь действует посредством нашей планеты, как человек действует через посредством своего физическом теле, а Сама эта жизнь есть всего лишь атом внутри еще большей сферы, в которой обитает Солнечный Логос, Ум, который есть совокупность всех меньших жизней»[115], тогда как антропософ Р. Штейнер, которому следует Белый, отождествляет солнечный Дух с существом Христа и учит, что в событии Голгофы, когда кровь Спасителя пролилась на Землю, Земля причастилась солнечного Логоса (Sonnenlogos)[116].

А. Бейли берет из «Разоблаченной Изиды» Е.П. Блаватской фразу пс.-Плутарха: «Идея есть бестелесная сущность, которая, хотя и не имеет осуществления сама по себе, наделяет формой бесформенную материю, становясь причиной ее проявления»[117], и толкует ее следующим образом:

> «Это очень интересное положение, которое в действительности несёт в себе подлинно оккультный смысл. <…> В нём заключена концепция, связанная не только с мельчайшим проявлением — атомом физика или химика, — но и со всеми формами, которые образуются с помощью этих атомов, включая проявление и человека, и божества Солнечной системы, той великой Жизни, того всеобъемлющего, универсального Ума, того вибрирующего энергетического центра, того охватывающего сознания, которое мы называем Богом, или Силой, или Логосом, — того *Существования*, которое выражает Себя через посредство нашей Солнечной системы»[118].

«Атом» Бейли понимает как замкнутую систему, которая представляет собой (даже на уровне физических атомов) живой и мыслящий организм. Она выстраивает четырехступенчатую иерархию «атомов»: химический, человеческий, планетарный и солнечный атом. При этом общая картина телеологична: у атома каждого атома есть своя «цель», направления эволюции и развития, путь, который он должен пройти:

> «Для всей уровней и типов атомов существует своя цель и свой замысел. Есть цель у химического атома; есть точка, к которой стремится человеческий атом — человек; когда-нибудь проявит

---

[113] Там же, p. 27.

[114] Там же, p. 26-27: «Эволюция каждого атома обусловливается двумя причинами: внутренней жизнью самого атома и его взаимодействием с другими атомами. Обе причины очевидны и в эволюции атома человеческого. На первую указывают слова Христа: «Царствие Божие внутрь вас», который, таким образом, обратил внимание всех человеческих атомов на центр жизни, или энергии, внутри них, уча их необходимости расширяться и расти благодаря этому центру».

[115] Там же, p. 29-30.

[116] См. примеч. 73 (*выше*).

[117] PS.-PLUTARCHUS, *Placita philosophorum* 882D 2-4. См. БЛАВАТСКАЯ (2003), с. 371.

[118] BAILEY (1922), p. 32-33.

своё основное назначение планетарный атом; и обнаружит себя великая Идея, лежащая в основании Солнечной системы[119].

В целом система, выстроенная Алисой Бейли напоминает эволюционную монадологию Н.В. Бугаева, а также ее прототип — монадологию Лейбница, в которую добавлены элементы платонизма и теософии. В итоге должна образоваться некая ноосфера (она же — божественная среда), сходная с той, о которой учил Тейар де Шарден (1881–1955); в нерелигиозном ключе схожие интуиции развивал В.И. Вернадский (1863–1945):

«У каждого атома Солнечной системы есть будущее. Перед основным атомом стоит грандиозная цель, и по мере того как пролетают эоны, оживотворяющая этот атом жизнь будет проходить все многообразные царства природы, пока не достигнет своей цели в человеческом царстве. <…> Среди различных уровней сознания, расширяющихся, например, от атома химика и физика до Логоса солнечной системы, не существует пробелов или резких скачков, но происходит всегда постепенное расширение и постепенная эволюция от одной формы разумного проявления к другой, и в каждой последующей форме жизнь постоянно обогащается в своем качестве путём накопления опыта»[120].

Как в «Истории самосознающей души» Андрея Белого, краеугольным камнем которой является появление у души самосознания, открывающего в человеческом «я» — божественное и вселенское «Я», для Алисы Бейли целью развития «атомов» всех четырех уровней является развитие *самосознания*:

«Как *самосознание* составляет цель всех дочеловеческих форм жизни, а *групповое сознание,* или сознание Небесного Человека, составляет цель человеческого существа, так и для самого Небесного Человека тоже должна быть цель, которая для Него может состоять в развитии *сознания Бога*. Так для Него начинается борьба за развитие себя до реализации солнечного Логоса. <…> Таким образом, суммируя, имеется четыре вида интеллектуальной активности, которые можно определить как сознание, самосознание, групповое сознание и сознание Бога. Они проявляются в атомах четырёх видов: 1) в химическом атоме и всех атомных формах; 2) в человеческом атоме; затем 3) в планетарном атоме и, наконец, 4) во всеохватывающем солнечном атоме»[121].

Приведенные параллели из работ Д.С. Мережковского и А. Бейли демонстрируют, что концепции, которые, отправляясь от открытий в физике и химии, в антропософском ключе развивал Андрей Белый, независимо друг от друга возникали у авторов, которые хотели интерпретировать достижения естествознания конца XIX — начала XX века в «духовном» ключе, т.е. в

[119] Там же, p. 41.
[120] Там же, p. 43.
[121] Там же, p. 58.

учениях, представлявших собой конгломерат различных элементов, заимствованных из платонизма, гностицизма, христианства, монадологии, индийской философии, алхимии, натурфилософии Гёте, тео- и антропо-софии.

Подводя итог, эволюцию взглядов Андрей Белого можно реконструировать следующим образом. В университетские годы Белый знакомится с новыми теориями строения атома (эти же теории разделяет его отец, математик Н.В. Бугаев). Особенно важной в этой связи была доктрина Уильяма Томсона, согласно которой атом представляет собой устойчивый вихрь в эфирной среде. У Белого был период, когда слом классической философской и научной картин мира привели его к мировоззренческому и экзистенциальному кризису (первый слом отражен им в художественной форме в «Симфониях», второй — в эпопее «Я»). В то же время, погруженность в теософию, а затем антропософию, а также влияние Р. Штейнера, который активно инкорпорировал открытия естественных наук в свое учение (в ранний период он был издателем собрания сочинений И.В. Гёте), привели к тому, что Белый пытается переформулировать новейшие достижения физики и химии уже не в негативном ключе — как аннигиляцию всего сущего, но позитивно — на языке антропософии. В письме к Иванову-Разумнику он делает это в виде скетча, художественного наброска, потока свободных ассоциаций, интерпретируя открытия современных ему естественных наук (концепции У. Томсона, Дж. Томсона, Г. Гельмгольца и др.) на языке натурфилософии И.В. Гёте, эзотерического учения Р. Штейнера, инкорпорируя в эту смесь христианские догматы и элементы символисткой философии и поэтики. Популярным аналогом его теории являются идеи, изложенные в книге Алисы Бейли «Сознание атома» (1922). В основе интуиций Андрея Белого лежит многолетнее штудирование научных, философских и оккультных учений, положения которых синтезируются и трансформируются у него самым причудливым способом. Особой реальностью является авторский язык изложения, представляющий собой самостоятельную силу: подчас этот язык подчиняет себе авторскую мысль и влечет ее за собой. Результатом всего перечисленного является сложный текст, требующий подробных комментариев и интерпретации, нуждающийся для правильного понимания в нахождении релевантных для него контекстов и идентификации соответствующих источников. Попытку определить их мы предприняли в настоящей статье.

БИБЛИОГРАФИЯ

Бачинский (1916) — Бачинский А.И., *Очерк жизни и трудов Николая Алексеевича Умова* (М., 1916).

Белый (1921) — Alter Ego [Белый А.], «Утопия», *Записки мечтателей*, вып. 2–3 (Пб.: Алконост. 1921), с. 139-144.

Белый (1928) — Белый А., *Ветер с Кавказа: Впечатления* (М.: Изд-во «Федерация». Артель писателей «Круг», 1928).

Белый (1990) — Белый А., *Начало века*, подг. текста и комм. А.В. Лаврова (М.: Художественная литература, 1990).

Белый (1995) — Белый А., «Письма Д.М. Пинесу», публ. Дж. Малмстада, *Новое литературное обозрение*. 1995. № 12. С. 85-100.

Белый (1998) — Андрей Белый и Иванов-Разумник, *Переписка*, публ., вступ. ст., коммент. А.В. Лаврова и Дж. Малмстада; подг. текста Т.В. Павловой, А.В. Лаврова, Дж. Малмстада (СПб.: Atheneum-Феникс, 1998).

Белый (2000) — Белый А., *Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере*, общ. ред. В.М. Пискунова; сост., комм. и послесл. И.Н. Лагутиной (М. Республика, 2000).

Белый (2004) — Белый А., *Душа самосознающая*, сост. и статья Э.И. Чистяковой (М.: Канон+, 2004).

Белый (2006) — Белый А., *Стихотворения и поэмы*, т. 2, вступ. ст., подг. текста, состав., примеч. А.В. Лаврова, Дж. Малмстада (СПб.: Академический проект; М.: Прогресс-Плеяда, 2006). (Новая Библиотека поэта).

Белый (2010) — Белый А., *Символизм. Книга статей*, общ. ред. В.М. Пискунова (М.: Культурная революция, Республика, 2010).

Белый (2015) — Белый А., *На рубеже двух столетий. Воспоминания*, общ. ред., послесл. и комм. А.В. Лаврова (М.: Дмитрий Сечин, 2015).

Белый (2016) — Белый А., *Автобиографические своды: Материал к биографии. Ракурс к дневнику. Регистрационные записи. Дневники 1930-х годов*, сост. А.В. Лавров, Дж. Малмстад, науч. ред. М.Л. Спивак (М.: Наука, 2016) (Литературное наследство, т. 105).

Блаватская (2003) — Блаватская Е.П., *Разоблаченная Изида*, пер. К. Леонова, О. Колесникова, т. 1 (М.: АСТ, 2003).

Боргман (1911) — Боргман И.И., «Возникновение электронной теории вещества», *Новые идеи в физике*. Вып. 1: «Строение вещества», под ред. проф. И.И. Боргмана (СПб.: Образование, 1911), с. 78-109.

Бугаев (1889) — Бугаев Н.В., *О свободе воли* (М., 1889), с. 1-26.

Бугаев (1893) — Бугаев Н.В., «Основные начала эволюционной монадологии», *Вопросы философии и психологии*. 1893. № 17. С. 26-44.

Бугаев (1898) — Бугаев Н.В., *Математика и научно-философское миросозерцание* (Киев, 1898), с. 3-19.

Гельмгольц (1898) — *Популярные речи Г. Гельмгольца*, под ред. О.Д. Хвольсона и С.Я. Терешина. 2-е изд., 2 т. (СПб., 1898–1899) [О взаимодействии сил природы; О сохранении силы; О цели и об успехах естествознания; Современное развитие взглядов Фарадэя на электричество].

Гельмгольц (1902) — Гельмгольц Г., «Об интегралах уравнений гидродинамики, соответствующих вихревым движениям», в: Гельмгольц Г., *Два исследования по гидродинамике*, пер. под ред. С.А. Чаплыгина (М., 1902), с. 5-51.

Гельмгольц (1922) — Гельмгольц Г., *О сохранении силы*, пер. и прим. П.П. Лазарева (М., 1922).

Гёте (1964) — Гёте И.В., «О спиральной тенденции в росте растений», в: Гёте И.В. *Избранные философские произведения*, под ред. Г.А. Курсанова, А.В. Гулыги (М.: Наука, 1964).

Гёте (1980) — Гёте И.В., *Собрание сочинений в 10 томах*. Т. 9. Воспоминания и встречи, под общ. ред. А. Аникста и Н. Вильмонта (М.: Художественная литература, 1980).

Глухова (2015) — Глухова Е.В., «Мифология “Солнечного града” в работах Андрея Белого послереволюционного периода», в: *“Вечные” сюжеты и образы в*

литературе и искусстве русского модернизма, отв. ред. А.Л. Топорков (М.: Индрик, 2015), с. 146-169.

Гоголь (2009) — Гоголь Н.В., *Мертвые души. Поэма*, в: Н.В. Гоголь, *Полное собрание сочинений и писем в 17 томах*. Т. 5 (М. – Киев: Изд-во Московской патриархии, 2009).

Зайцев (2008) — Зайцев П.Н., *Последние десять лет жизни Андрея Белого. Литературные встречи*, сост. М.Л. Спивак; вступ. ст. Дж. Малмстада, М.Л. Спивак (М.: Новое литературное обозрение, 2008).

Иоффе (1919, 1923) — Иоффе А.Ф., *Лекции по молекулярной физике* (Пг., 1919; 2-е, перераб. изд. (Пг., 1923).

Лахтин (1904) — Лахтин Л.К., *Николай Васильевич Бугаев. Биографический очерк. Читано в открытом заседании Моск. мат. общества 16 марта 1904 г.* (М., 1904).

Мережковский (1996) — Мережковский Д., *Иисус Неизвестный* (М.: Республика, 1996).

Михельсон (1913–1914) — Михельсон В.А., *Физика. Лекции, читанные студентам Московского сельскохозяйственного института*. Вып. 1–2 (М., 1913–1914; Т. 1–2. М., 1922; 2-е, испр. изд. Т. 1-2. М.; Пг., 1923-1926).

Петров (2016) — Петров В.В., «Концептуальное и перцептуальное пространство в ранних работах Андрея Белого», в: *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 3 (М.: Аквилон, 2016), с. 287-331.

Петров (2018) — Петров В.В., «Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах А. Белого, Вячеслава Иванова и М. Волошина», в: *Вячеслав Иванов. Материалы и исследования*. Вып. 3, сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин (М.: ИМЛИ РАН, 2018), с. 13-61.

Пуанкаре (1909) — Пуанкарэ, Люсьен, *Современная физика. Ч. 1. Эволюция физики. Ч. 2. Эволюция физики и современные воззрения* (СПб.: Вестник знания, 1909).

Розенбергер (1883–1894) — Розенбергер Ф., *Очерк истории физики с синхронистическими таблицами по математике, химии, описательным наукам и всеобщей истории*. Ч. 1–3, пер. с нем. под ред. И.М. Сеченова (СПб., 1883–1894).

Михельсон (1922) — Михельсон В.А., *Физика: лекции, читанные студентам Петровской с.-х. академии. 1-е полное изд. Т.1: Механика и теплота. Т. 2: Свет и электричество* (М.: Гос. изд-во, 1922).

Соловьев (1974) — Соловьев Вл., *Стихотворения и шуточные пьесы*, вступ. ст., сост. и прим. З.Г. Минц (Л.: Советский писатель, 1974) (Библиотека поэта).

Сотникова (2010) — Сотникова Н.А., *Кучинский календарь Андрея Белого* ([Железнодорожный], 2010).

Тарумова (2017) — Бугаев Н.В., *Семейная переписка*, сост., вступ. статья, подг. текста и комм. Н.Т. Тарумовой (М.: Согласие, 2017).

Томсон, В. (1895) — Томсон, Вилльям (лорд Кельвин), *Строение материи. Популярные лекции и речи*, пер. с англ. Б.П. Вейнберга, под ред. проф. И.И. Боргмана (СПб., 1895).

Томсон, Дж. (1910) — Томсон Дж., *Корпускулярная теория вещества*, пер. с англ. И. Левинтова ([Одесса]: Mathesis, 1910).

Тяпкин, Шибанов (1982) — Тяпкин А., Шибанов А., *Пуанкаре* (М.: Молодая гвардия, 1982).

Умов (1905) — Умов Н.А., «Эволюция атома», в: *Научное слово*. Кн. 1 (Москва, 1905), с. 5-27.

ШТАЙНЕР (1992) — ШТАЙНЕР Р., *Духовное водительство человека и человечества*, пер. с нем. Л.Н. БАНЗЕЛЮК (Калуга: Духовное познание, 1992).

ШТАЙНЕР (2004) — ШТАЙНЕР Р., *Фауст — ищущий человек. Духовнонаучные комментарии к "Фаусту" Гёте*, пер. Александра ТЮНЕЕВА (Одесса: Новое Время, 2004), http://rudolf-steiner.ru/72720110/-1.html (март, 2018).

ШТАЙНЕР (2011a) — ШТАЙНЕР Р., *У врат теософии. 14 лекций, прочитанных в Штутгарте с 22.08 по 4.09 1906 г.*, пер. с нем. С. ШНИТЦЕРА (Ереван: Лонгин, 2011).

ШТАЙНЕР (2012) — ШТАЙНЕР Р., *Материалы Эзотерической школы. Культовое отделение*, пер. с нем. С. ШНИТЦЕРА; под ред. Л. ИСТОМИНА (Ереван: Лонгин, 2012).

ШТАЙНЕР (2014) — ШТАЙНЕР Р., *Евангелие от Иоанна. Двенадцать докладов, прочитанных в Гамбурге 18–31.05.1908* (Калуга, 2014).

ШТЕЙНЕР (2011b) — ШТЕЙНЕР Р., *Мировоззрение Гёте* (СПб.: Деметра, 2011).

BAILEY (1922) — BAILEY A., *The Consciousness of the Atom* (New York: Lucifer Publishing Co., 1922).

ПЕТРОВ Валерий Валентинович, доктор философских наук, главный научный сотрудник, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН; campas.iph@gmail.com

Valery PETROFF

THE REVOLUTION IN PHYSICS AND ANDREI BELY'S ANTHROPOSOPHICAL DOCTRINE OF THE SOLAR ATOM

The article treats Andrei Bely's philosophical and artistic reinterpretation of the discoveries in atomic sciences made at the turn of the 19th and 20th centuries. In this connection, under consideration is the personality, philosophical and poetic views of Bely's father, famous mathematician and philosopher Nikolai Bougaïeff (1837–1903). A survey of Bely's natural and philosophical interests and studies during the years at the university is given, including a description of the "professorial" environment and his contacts with the well-known physicist and philosopher Nikolay Umow (1846-1915). Bely's attempts, represented in the correspondence with Ivanov-Razumnik, to reformulate the discoveries in atomic sciences in the language of Goethe and R. Steiner are analyzed. It is demonstrated in which way the concepts of the atom as a vortex of the aether or the solar system in miniature, proposed by the physicists, "abolishing" the understanding of the atom as an indivisible particle of matter, allow Andrei Bely to talk about the end of the epoch of positivistic materialism, enable him to postulate the "solar" nature of the atom, announce a new "scientific-spiritual" view of the world, comparable to a "New chemical Testament." As a simplified but close parallel to Bely's speculations, Alice Bailey's work "The Consciousness of the Atom" (1922) is pointed out.

Keywords: Andrei Bely, Nikolai Bougaïeff, Nikolay Umow, Ivanov-Razumnik, J.W. von Goethe, Rudolf Steiner, Hermann von Helmholtz, William Thomson (baron Kelvin), Joseph John Thomson, Alice Bailey, hydrodynamics, vortex theory of atom, aether, anthroposophy

Petroff, Valery, Dr.Sc. (in Philosophy), Chief Research Fellow and Director of the Centre for Ancient and Mediaeval Philosophy and Science at the RAS Institute of Philosophy; campas.iph@gmail.com

REFERENCES

Bachinskii (1916) — Bachinskii A.I., *Ocherk zhizni i trudov Nikolaya Alekseevicha Umova* (M., 1916).

Belyi (1921) — "Alter Ego [Belyi A.], "Utopiya", *Zapiski mechtatelei*, vyp. 2–3 (Pb.: Alkonost, 1921). S. 139-144.

Belyi (1928) — Belyi A., *Veter s Kavkaza: Vpechatleniya* (M.: Izd-vo «Federatsiya». Artel' pisatelei «Krug», 1928).

Belyi (1990) — Belyi A., *Nachalo veka*, podgotovka teksta i komm. A.V. Lavrova (M.: Khudozhestvennaya literatura, 1990).

Belyi (1995) — Belyi A., "Pis'ma D.M. Pinesu", publ. Dzh. Malmstada, *Novoe literaturnoe obozrenie*. 1995. № 12. S. 85-100.

Belyi (1998) — *Andrei Belyi i Ivanov-Razumnik. Perepiska*, publ., vstup. st., komment. A.B. Lavrova i Dzh. Malmstada; Podgot, teksta T.V. Pavlovoi, A.B. Lavrova, Dzh. Malmstada (SPb.: Atheneum-Feniks, 1998).

Belyi (2000) — Belyi A., *Rudol'f Shteiner i Gete v mirovozzrenii sovremennosti. Vospominaniya o Shteinere*, obshch. red. V.M. Piskunova; sost., komm. i poslesl. I.N. Lagutinoi (M. Respublika, 2000).

Belyi (2004) — Belyi A., *Dusha samosoznayushchaya*, sost. i stat'ya E.I. Chistyakovoi (M.: Kanon+, 2004).

Belyi (2006) — Belyi A., *Stikhotvoreniya i poemy*. T. 2, vstup. st., podg. teksta, sostav., primech. A.V. Lavrova, Dzh. Malmstada (SPb.: Akademicheskii proekt; M.: Progress-Pleyada, 2006). (Novaya Biblioteka poeta).

Belyi (2010) — Belyi A., *Simvolizm. Kniga statei*, obshch. red. V.M. Piskunova (M.: Kul'turnaya revolyutsiya, Respublika, 2010).

Belyi (2015) — Belyi A., *Na rubezhe dvukh stoletii. Vospominaniya*, obshch. red., poslesl. i komm. A.V. Lavrova (M.: Dmitrii Sechin, 2015).

Belyi (2016) — *Andrei Belyi. Avtobiograficheskie svody: Material k biografii. Rakurs k dnevniku. Registratsionnye zapisi. Dnevniki 1930-kh godov*, sost. A.B. Lavrov, Dzh. Malmstad, nauch. red. M.L. Spivak (M.: Nauka, 2016) (Literaturnoe nasledstvo. T. 105).

Blavatskaya (2003) — Blavatskaya E.P., *Razoblachennaya Izida*, per. K. Leonova, O. Kolesnikova. T. 1 (M.: AST, 2003).

Borgman (1911) — Borgman I.I., "Vozniknovenie elektronnoi teorii veshchestva", *Novye idei v fizike*, pod red. prof. I.I. Borgmana. Vyp. 1: "Stroenie veshchestva" (SPb.: Obrazovanie, 1911, s. 78-109).

Bougaïeff (1889) — Bougaïeff N.V., *O svobode voli* (M., 1889), s. 1-26.

Bougaïeff (1893) — Bougaïeff N.V., "Osnovnye nachala evolyutsionnoi monadologii", *Voprosy filosofii i psikhologii*. 1893. № 17. S. 26-44.

Bougaïeff (1898) — Bougaïeff N.V., *Matematika i nauchno-filosofskoe mirosozertsanie* (Kiev,1898), s. 3-19.

Helmholtz (1898) — *Populyarnye rechi G. Gel'mgol'tsa*, pod red. O.D. Khvol'sona i S.Ya. Tereshina. 2-e izd. 2 t. (SPb., 1898–1899) [O vzaimodeistvii sil prirody; O sokhranenii sily; O tseli i ob uspekhakh estestvoznaniya; Sovremennoe razvitie vzglyadov Faradeya na elektrichestvo].

HELMHOLTZ (1902) — HELMHOLTZ H., “Ob integralakh uravnenii gidrodinamiki, sootvetstvuyushchikh vikhrevym dvizheniyam”, HELMHOLTZ H. *Dva issledovaniya po gidrodinamike*, per. pod red. S.A. CHAPLYGINA (M., 1902), s. 5-51.

HELMHOLTZ (1922) — HELMHOLTZ H., *O sokhranenii sily*, per. i prim. P.P. LAZAREVA (M., 1922).

GOETHE (1964) — GOETHE J.W., “O spiral'noi tendentsii v roste rastenii”, GOETHE I.V. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya*, pod red. G.A. KURSANOVA, A.V. GULYGI (M.: Nauka, 1964).

GOETHE (1980) — GOETHE J.W., *Sobranie sochinenii v 10 tomakh*. T. 9: *Vospominaniya i vstrechi*, pod obshch. red. A. ANIKSTA i N. VIL'MONTA (M.: Khudozhestvennaya literatura, 1980).

GLUKHOVA (2015) — GLUKHOVA E.V., “Mifologiya ‘Solnechnogo grada’ v rabotakh Andreya Belogo poslerevolyutsionnogo perioda”, *“Vechnye” syuzhety i obrazy v literature i iskusstve russkogo modernizma*, otv. red. A.L. TOPORKOV (M.: Indrik, 2015), s. 146-169.

GOGOL' (2009) — GOGOL' N.V., *Mertvye dushi. Poema*, N.V. GOGOL'. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 17 tomakh*. T. 5 (M.–Kiev: Izd-vo Moskovskoi patriarkhii, 2009).

ZAITSEV (2008) — ZAITSEV P.N., *Poslednie desyat' let zhizni Andreya Belogo. Literaturnye vstrechi*, sost. M.L. SPIVAK; vstup. st. Dzh. MALMSTADA, M.L. SPIVAK (M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2008).

IOFFE (1919, 1923) — IOFFE A.F., *Lektsii po molekulyarnoi fizike* (Pg., 1919; 2-e, pererab. izd. — Pg., 1923).

LAKHTIN (1904) — LAKHTIN L.K., *Nikolai Vasil'evich Bugaev. Biograficheskii ocherk. Chitano v otkrytom zasedanii Mosk. mat. obshchestva 16 marta 1904 g.* (M., 1904).

MEREZHKOVSKII (1996) — MEREZHKOVSKII D., *Iisus Neizvestnyi* (M.: Respublika, 1996).

MIKHEL'SON (1913–1914) — MIKHEL'SON V.A., *Fizika. Lektsii, chitannye studentam Moskovskogo sel'skokhozyaistvennogo instituta*. Vyp. 1-2 (M., 1913-1914; T. 1-2. M., 1922; 2-e, ispr. izd. T. 1-2. M.; Pg., 1923-1926).

MIKHEL'SON (1922) — MIKHEL'SON V.A., *Fizika: lektsii, chitannye studentam Petrovskoi s.-kh. akademii. 1-e polnoe izd. T.1: Mekhanika i teplota. T. 2: Svet i elektrichestvo* (M.: Gos. izd-vo, 1922).

PETROFF (2016) — PETROFF V.V., “Kontseptual'noe i pertseptual'noe prostranstvo v rannikh rabotakh Andreya Belogo”, *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoyashchem*. Vyp. 3 (M.: Akvilon, 2016), s. 287-331.

PETROFF (2018) — PETROFF V.V., “Teleologiya, chetvertoe izmerenie i obratnyi khod vremeni v rabotakh A. Belogo, Vyacheslava Ivanova i M. Voloshina”, *Vyacheslav Ivanov. Materialy i issledovaniya*. Vyp. 3, sost. S.V. FEDOTOVA, A.B. SHISHKIN (M.: IMLI RAN, 2018), s. 13–61.

POINCARÉ (1909) — POINCARÉ L., *Sovremennaya fizika. Ch. 1. Evolyutsiya fiziki. Ch. 2. Evolyutsiya fiziki i sovremennye vozzreniya* (SPb.: Vestnik znaniya, 1909).

ROZENBERGER (1883–1894) — ROZENBERGER F., *Ocherk istorii fiziki s sinkhronisticheskimi tablitsami po matematike, khimii, opisatel'nym naukam i vseobshchei istorii*. Ch. 1–3, per. s nem. pod red. I.M. SECHENOVA (SPb., 1883–1894).

SOLOV'EV (1974) — SOLOV'EV Vl., *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy*, vstup. st., sost. i prim. Z.G. MINTS (L.: Sovetskii pisatel', 1974) (Biblioteka poeta).

SOTNIKOVA (2010) — SOTNIKOVA N.A., *Kuchinskii kalendar' Andreya Belogo* ([Zheleznodorozhnyi], 2010).

TARUMOVA (2017) — *Bougaïeff N.V. Semeinaya perepiska*, sost., vstup. stat'ya, podg. teksta i komm. N.T. TARUMOVOI (M.: Soglasie, 2017).

TOMSON, W. (1895) — TOMSON, Vill'yam (lord Kel'vin), *Stroenie materii. Populyarnye lektsii i rechi*, per. s angl. B.P. VEINBERGA, pod red. prof. I.I. BORGMANA (SPb., 1895).

TOMSON J. (1910) — TOMSON Dzh., *Korpuskulyarnaya teoriya veshchestva*, per. s angl. I. LEVINTOVA ([Odessa]: Mathesis, 1910).

TYAPKIN, SHIBANOV (1982) — TYAPKIN A., SHIBANOV A., *Poincaré* (M.: Molodaya gvardiya, 1982).

UMOW (1905) — UMOW N.A., "Evolyutsiya atoma", *Nauchnoe slovo*. Kn. 1 (Moskva, 1905), s. 5-27.

STEINER (1992) — SHTAINER R., *Dukhovnoe voditel'stvo cheloveka i chelovechestva*, per. s nem. L.N. BANZELYUK (Kaluga: Dukhovnoe poznanie, 1992).

STEINER (2004) — SHTAINER R., *Faust — ishchushchii chelovek. Dukhovnonauchnye kommentarii k "Faustu" Goethe*, per. Aleksandra TYUNEEVA (Odessa: Novoe Vremya, 2004), http://rudolf-steiner.ru/72720110/-1.html (mart, 2018).

STEINER (2011a) — SHTAINER R., *U vrat teosofii. 14 lektsii, prochitannykh v Shtutgarte s 22.08 po 4.09 1906 g.*, per. s nem. S. SHNITTSERA (Erevan: Longin, 2011).

STEINER (2012) — SHTAINER R., *Materialy Ezotericheskoi shkoly. Kul'tovoe otdelenie*, per. s nem. S. SHNITTSERA; pod red. L. ISTOMINA (Erevan: Longin, 2012).

STEINER (2014) — SHTAINER R., *Evangelie ot Ioanna. Dvenadtsat' dokladov, prochitannykh v Gamburge 18–31.05.1908* (Kaluga, 2014).

STEINER (2011b) — STEINER R., *Mirovozzrenie Goethe* (SPb.: Demetra, 2011).

BAILEY (1922) — BAILEY A., *The Consciousness of the Atom* (New York: Lucifer Publishing Co., 1922).

С.Н. Корсаков

В.Ф. АСМУС

КОРРЕКТИВЫ К ОБРАЗУ

В статье рассматривается несколько кейс-стади, связанных с жизнью и творческой деятельностью известного советского философа В.Ф. Асмуса. Проверяется степень обоснованности представления об особом нравственном статусе, который имел В.Ф. Асмус в истории философии в СССР. В качестве источников привлечены: воспоминания В.Ф. Асмуса о его детских годах, первая статья В.Ф. Асмуса, опубликованная в 1919 году и его работы второй половины 1920-х годов, когда он был сторонником философской школы А.М. Деборина, выступление В.Ф. Асмуса на заседании, посвящённом философским взглядам А.Ф. Лосева в Институте философии в 1930 году, выступление В.Ф. Асмуса на заседании в редакции журнала «Знамя» в 1936 г., где обсуждались итоги Первого Московского процесса.

Ключевые слова: В. Асмус, советская философия, А. Деборин, Институт философии, А. Лосев, сталинские репрессии.

В общественной жизни бывают случаи, когда по прошествии некоторого времени после смерти человека, он вдруг приобретает символическое значение, становится объединяющим людей фактором. Происходит это обычно тогда, когда прежние кумиры рухнули, и нужно их заместить кем-то, чтобы не потерять ориентацию совсем. Вот тут какая-нибудь личность и «вырастает» из прошлого. При этом нового знания о ней самой не прибавилось, но выдвигая её на первый план, люди надеются решить свои сегодняшние духовно-ценностные проблемы. Яркий пример — чествование Г.К. Жукова в год 50-летия Победы в 1995 г.: конная статуя у Кремля, орден Жукова, художественный фильм о нём, составленный из фрагментов озеровской эпопеи. В условиях полного ценностного хаоса возникла потребность хотя бы в каком-то устойчивом идеале.

Бывают подобные ситуации и в философской жизни. В.Ф. Асмус и при жизни, и после смерти был уважаемой фигурой в нашей и мировой философии. Но он не имел статуса классика, личности, имевшей некое исключительное значение для философской жизни страны. Ситуация изменилась на рубеже 1980-х – 1990-х гг. В это время рушились многие ценностные опоры. В этих условиях фигура В.Ф. Асмуса и была выдвинута в качестве безусловного образца. Начало этому положила статья Н.В. Мот-

рошиловой, где В.Ф. Асмус был назван Профессором с большой буквы и были сформулированы основные положения нового понимания места В.Ф. Асмуса в истории нашей философии. После этого был проведён «круглый стол» журнала «Вопросы философии», посвящённый В.Ф. Асмусу, появился ряд статей и воспоминаний, в которых развивалось это новое понимание роли и значения В.Ф. Асмуса, два сборника, ему посвящённых. Наконец, на философском факультете МГУ в его честь была установлена мемориальная доска. Почесть небывалая, а для советского философа — беспрецедентная.

Новый статус фигуры В.Ф. Асмуса имеет две опоры. Первая — оценка его как специалиста, профессионала. В данном случае, это необходимое, но недостаточное условие. Никто не сомневается в высочайшем профессионализме В.Ф. Асмуса. Его книги были и будут введением в освоение многих философских тем. В то же время, профессионализм этот не представляет собой чего-то исключительного. Были специалисты такого уровня и среди сверстников В.Ф. Асмуса (Б.Э. Быховский, М.А. Дынник) и среди его младших коллег (А.С. Богомолов, И.С. Нарский). Особое почитание В.Ф. Асмуса, выделение его даже из первого ряда философов, имеет наряду с профессиональной, также и, прежде всего, нравственную опору: он рассматривается как некий нравственный образец, как человек, который пронёс через всю жизнь честь учёного, и на примере которого надо готовить будущие поколения философов. Именно сочетание этих двух оснований, профессионального и нравственного, при решающей роли последнего, и определяет существующий образ В.Ф. Асмуса. Сам же этот образ фундирует систему ценностных координат нашего философского сообщества, он — одна из скрепляющих его консенсусных позиций.

Основное содержание этого образа наиболее чётко было выражено Н.В. Мотрошиловой, и в дальнейшем практически без изменений воспроизводилось всеми, кто писал о В.Ф. Асмусе. Утверждается, что он среди тех, кто «в самые тяжёлые времена, и, претерпев все преследования, все испытания, не поступились ни честью, ни философской истиной»[1], что «он не раз, наверное, был на волосок от гибели или тюрьмы, но за жизнь и возможность трудиться не где-нибудь, а в философии, не платил ни конъюнктурным приспособлением к “голым королям” всех рангов, ни человеческим достоинством»[2], потому, что был наделён «необоримой силой духа российских интеллигентов»[3]. В.Ф. Асмус «элементарными, а, в сущности, высокими золотыми правилами человеческой и научной нравственности имел мужество руководствоваться тогда, когда правила превратились в исключения и когда следование им стало делом просто опасным»[4]. Наконец, следует вывод, что «когда правила становятся исключениями, а на место ценностей взгромождаются антиценности, когда сцена жизни переполняется антиперсонажами — особенно важны люди, которые решитель-

[1] *Валентин Фердинандович Асмус* (2010), с. 61.
[2] Там же, с. 62-63.
[3] Там же, с. 63.
[4] Там же, с. 63.

но берут на себя и последовательно исполняют роль хранителей правил, простых, ясных, для них незыблемых; В.Ф. Асмус был одним из таких людей»[5]. Многочисленные статьи на ту же тему других авторов настолько же уступают статье Н.В. Мотрошиловой в содержательности, насколько превосходят её в пафосе оценок.

Может быть, и не стоило бы возражать против высказываемых на протяжении уже более четверти века в унисон оценок, авторами которых являются наши ведущие философы, если бы не призыв Н.В. Мотрошиловой, с которого она начала свою статью о В.Ф. Асмусе: «Объективная, честная, нелицеприятная, словом — отвечающая требованиям времени история отечественной философии советского периода до сих пор пока не написана. А она очень нужна. Создание её — одно из самых важных, но, пожалуй, и наиболее трудных наших дел. Уж очень много предстоит снять наслоений»[6].

Руководствуясь этим призывом, мы и решили предложить вниманию читателя настоящую статью. В ней пойдёт речь о том, что существующее представление о какой-то особой нравственной роли В.Ф. Асмуса в истории нашей философии является легендой. При этом понятно, всякая легенда имеет свои основания. В данном случае — это общение преподавателя В.Ф. Асмуса со студентами, которые спустя годы вспоминают о нём. Все как один сходятся в том, что его отличало «желание максимально помочь молодому коллеге, наделяя его толикой своих громадных знаний; его слушатель быстро убеждался в огромной доброте и безупречной интеллигентности Валентина Фердинандовича»[7]. Вот это общение со знающим и доброжелательным преподавателем становится точкой отсчёта для обобщений. Так за последние четверть века сформировалась легенда, причём — из благих побуждений: хотелось ведь найти в истории нашей философии какой-то идеал для почитания.

Изучение источников приводит нас к совершенно иной трактовке поведения В.Ф. Асмуса, чем общепринятая. Мы, однако, не имеем в виду выстраивать какую-то целостную картину, чтобы избежать домыслов, даже в минимальной степени. Но специалисты должны располагать подлинными фактами. Долг исследователя — предъявить их. Поэтому мы ограничимся комментированием отдельных литературных и архивных источников с тем, чтобы внести коррективы в существующий образ В.Ф. Асмуса.

«ЖИЗНЬ ПО ЗАВОДСКОМУ ГУДКУ»

Мы начнём с такого источника, как воспоминания В.Ф. Асмуса. Странно, что они до сих пор не привлекали внимания исследователей, хотя со времени их первой публикации прошло более пятнадцати лет. Есть только эмоциональный отклик Н.В. Мотрошиловой[8]. Между тем, воспо-

[5] Там же, с. 63.
[6] Там же, с. 61.
[7] Там же, с. 18.
[8] Там же, с. 66.

минания эти, конечно, дают интересный материал о личности и жизненном пути В.Ф. Асмуса.

Детские годы В.Ф. Асмус провёл в Донбассе в посёлке Константиновка, выросшем вокруг стекольных и химических заводов, выстроенных здесь Бельгийским акционерным обществом. Наведывался он сюда и позже, когда жил в Киеве, где учился в реальном училище, чтобы стать инженером, как хотел его отец. Мир посёлка в классовом отношении совершенно чётко делился на три части.

Первая — хозяева, новоявленные Лопахины, занявшие бывшую помещичью усадьбу — «экономию» с большим директорским домом, парком и садом, с многочисленными подсобными «службами». «Сюда попадали только по особому приглашению директора или его жены»[9].

Второй мир — служащие администрации заводов, по-современному говоря, менеджеры, но ещё лучше их обозначить русским словом — *приказчики*. К этой среде принадлежал и отец В.Ф. Асмуса. К этой категории относились также «Раневские», осколки помещичьих родов, закрепившиеся в своём новом качестве приживал.

Служащие акционерного общества жили от директорского дома «на почтительном расстоянии от него и даже до поворота к нему, в маленьких домиках»[10]. Это было жильё, бесплатно предоставляемое дирекцией своим приказчикам. Бесплатно семьи служащих получали от администрации также хлеб, а уголь бесплатно привозили с завода. Жилища служащих образовывали целую наново проложенную улицу, «состоявшую сплошь из совершенно одинаковых домов, отделённых друг от друга одним и тем же расстоянием»[11]. Предусмотрен был и другой вариант жилья для этой социальной категории: «корпус на десять двухэтажных квартир»[12]. Семья В.Ф. Асмуса жила сначала в каменном домике на две квартиры, затем занимала одну из двухэтажных квартир, в которой было две больших комнаты на первом этаже и четыре поменьше на втором. Позади каждой квартиры имелся двор с огородом и сад.

Отец В.Ф. Асмуса утром по заводскому гудку отправлялся на службу в контору завода, также по гудку приходил домой обедать. Мать вместе с детьми «почти каждый день»[13] ходила с плетёными сумками на базар за покупками. Несмотря на это баланс семейного бюджета каждый месяц сходился. В доме имелось фортепиано, на котором играл отец. Он же устраивал для детей рождественские ёлки с чудесными украшениями и подарками.

Третий мир Константиновки — рабочие. Поистине, своего рода «параллельный мир». Когда Асмусы жили в отдельном доме, параллельно улице, где стоял их дом, «тянулась громадная, обнесённая тёмным забором, территория бутылочного завода; в летние дни в тени длинного-

[9] Там же, с. 241.
[10] Там же, с. 241.
[11] Там же, с. 232.
[12] Там же, с. 239.
[13] Там же, с. 244.

предлинного забора там и сям сидели группами подростки-рабочие, приходившие сюда поговорить или поиграть в карты»[14]. Когда семья переехала в двухэтажный корпус, «параллельно нашему дому поодаль по обеим сторонам дороги стояли такие же размерами как наш, четыре корпуса, в них жила часть рабочих стекольного завода. При их домах не было (не полагалось!) никаких дворов, никаких палисадников, никаких маслин, никаких служб, кроме мусорных ям, в которых изредка промышляли свиньи»[15].

Как жили рабочие, об этом В.Ф. Асмус не мог рассказать в воспоминаниях: не знал. Надо полагать, что в «параллельном мире» были не только подростки-рабочие, но и ребята, подходившие нашему герою по возрасту. Но В.Ф. Асмус не был ни Томом Сойером, ни Вишенкой из сказочной повести Джанни Родари — сама мысль перейти дорогу, чтобы общаться и играть с детьми рабочих у него не возникала.

Мы можем восполнить этот пробел. Существуют, конечно, исследования положения рабочего класса в начале XX века в Донбассе, да и в той же Константиновке. Но мы поступим по-другому — привлечём ещё один широко известный мемуарный источник. Это последние воспоминания Л.И. Брежнева, опубликованные при его жизни. Их издали массовым тиражом, зачитывали по Центральному телевидению. Они называются «Жизнь по заводскому гудку».

Хотелось бы сразу отмести «соображения» о несерьёзности этого литературного источника. Те, кто иронизировал по поводу авторства мемуаров Л.И. Брежнева, молчали, когда кое-кто из его преемников, с трудом соединявший слова в предложения, выпускал одну за другой мемуарные книги по 300-400 страниц каждая. Кроме того, те, кто раздувал слухи вокруг мемуаров Л.И. Брежнева, не представляли себе, как готовились документы такого политического и идейно-воспитательного значения. Во-первых, целая группа подбирала факты, так что с точки зрения фактографической точности это тексты образцовые. Но помимо фактов в мемуарах рассыпаны оценки, и политические, и личные. Они могли исходить только от автора и ни от кого больше. Появлялись такие оценки в ходе *надиктовок*, которые автор делал своему помощнику. Помощник затем собирал группу спичрайтеров, которая формировала текст, утверждавшийся автором.

Отец Л.И. Брежнева переехал в Донбасс в том же 1900 году, что и отец В.Ф. Асмуса. Он поселился в таком же рабочем посёлке при заводе, принадлежавшем бельгийскому, польскому и французскому капиталу. Капиталистические отношения развернулись на Юге России, этой новой социально-природной площадке, в предельно обнажённой форме. «Наша семья жила в рабочей слободке, которая называлась “Нижняя колония”, — вспоминал Л.И. Брежнев… — Забота о духовных потребностях жителей исчерпывалась тем, что в посёлке Каменском были две православные церкви, католический костёл, лютеранская кирха и еврейская синагога.

[14] Там же, с. 233.
[15] Там же, с. 239.

Прочие “очаги культуры” начинались прямо у заводской проходной: трактир Стригулина, трактир Смирнова и ещё бессчётное количество трактиров, казённых винных лавок. А к юго-западу от посёлка, в “Верхней колонии”, был совсем иной мир: стояли двухэтажные просторные, благоустроенные дома администрации завода. Даже дым, извергавшийся из многочисленных труб — высоких и низких, круглых и восьмигранных, — отворачивал от них в сторону, тянулся почти всегда к рабочей слободе. Потом-то я понял, что тут учтена была роза ветров Приднепровья. По этой причине дымным было небо моего детства, слой копоти покрывал наши дома. Рабочим на территорию “Верхней колонии” вход был строго-настрого воспрещён. Там светился по вечерам электрический свет, туда подкатывали пролётки на дутых шинах, из них выходили важные дамы и господа. Это была как бы другая порода людей — сытая, холёная, высокомерная. Инженер, в форменной фуражке, в пальто с бархатным воротником, никогда не подал бы руки рабочему, а тот, подходя к инженеру или мастеру, обязан был снимать шапку. Мы, дети рабочих, лишь издали, из-за решётки городского сада, могли смотреть на фланирующую под духовой оркестр “чистую публику”»[16]. Дети рабочих были важным объектом эксплуатации для хозяев донбасских заводов, как иностранцев, так и русских. Ведь детей и подростков можно было годами держать в учениках и не платить зарплаты деньгами. Приказчики и мастера за малейшее непослушание наказывали ребят[17]. А нужда гнала этих ребят с самого юного возраста на завод. «Я, как и другие сыновья рабочих, знал, что вслед за отцом приду в цех, к живому огню. Об иной доле в посёлке не помышляли», — рассказывал Л.И. Брежнев[18].

Посёлок при заводе в Донбассе — идеальная среда для осознания социальных отношений, настолько контрастно и концентрировано даны классовые противоречия. Особенно удобно познавать их со средней социальной позиции — служащих администрации: есть и образование, и досуг и близость к заводу. Такие ценности, как стыд за своё более или менее привилегированное положение, долг перед народом, сочувствие угнетённым, стремление изменить общественные отношения приходят к юному интеллигенту почти естественно. Это путь тысяч русских интеллигентов сменявших друг друга поколений: декабристов, народников, марксистов. Путь, хорошо типизированный В.Г. Короленко в «Истории моего современника: «Социальная несправедливость была фактом, бьющим в глаза. От неё наиболее страдают те, кто наиболее тяжко трудится. И все, без различия направлений, признают, что в этих же массах зреет, или уже созрело, какое-то слово, которое разрешает все сомнения. Вот что тогда было широко разлито в сознании всего русского общества и из чего наше поколение сделало только наиболее последовательные и наиболее честные выводы»[19]. Так появлялись не только революционеры, но среда интеллигенции,

---

[16] Брежнев (1983), с. 10-11.
[17] Мартыненко (1985), с. 7-8.
[18] Брежнев (1983), с. 8.
[19] Короленко (1976), с. 387.

им сочувствовавшая, объединённая общей системой нравственных ценностей.

Как же социальные антагонизмы начала XX века отразились в сознании В.Ф. Асмуса? В его воспоминаниях почти нет их следов. Можно привести только два фрагмента из текста.

Первый — это «бельгийский погром». Бельгийская администрация заводов для выполнения квалифицированных работ предпочитала выписывать рабочих из Бельгии, а неквалифицированных рабочих нанимала на месте. Произошёл классический случай национального оформления классового антагонизма: погром толпой из местных тех домов, где жила бельгийская «рабочая аристократия». А они находились там же, где и дом Асмусов, среди домов служащих администрации. Семья Асмусов срочно покинула свой дом, хотя, как оказалось потом, на него никто так и не покусился. В воспоминаниях В.Ф. Асмус описывает эту ситуацию совершенно в тех же выражениях, которые он, видимо, слышал от родителей в самый день погрома: «Разница в оплате и жилищных условиях была немалая, и это обстоятельство порождало некоторую неприязнь между местными рабочими и бельгийцами. Какие-то тёмные силы разожгли эту неприязнь в настоящую вражду»[20]. У южнорусских рабочих была не «некоторая неприязнь», а ненависть, для формирования которой не нужно было действий никаких тёмных сил. Наоборот, если бы тут были «тёмные силы» в лице революционеров, они бы предотвратили погром, объяснили бы политически невоспитанной части рабочих, что такое классовая солидарность. Хотя В.Ф. Асмусу и пришлось во время погрома переночевать в поле, большого впечатления на него этот случай не произвёл. Лёжа в поле, он размышлял о кажущемся суточном вращении звёзд вокруг Земли. Он мог бы осмыслить ситуацию хотя бы потом, когда писал воспоминания. Зачем вообще приказчику Ф.Г.В. Асмусу бежать с семьёй в момент бельгийского погрома? Из опасения, что погромщики примут немца Асмуса за бельгийца? Как бы погромщики ни перепились, они прекрасно знали, кто где из администрации живёт. Значит, дело было вовсе не в бельгийцах, а в ненависти ко всем, кто жил в чистеньких домиках на этой стороне улицы.

Второй фрагмент. С наступлением темноты В.Ф. Асмус разглядывал из окна завод напротив: «По вечерам завод был очень живописен. Под огромной аркой главного цеха, где выдувались бутылки, всё время передвигались, то поднимаясь, то опускаясь, огоньки, со стороны цеха доносился шум, и даже долетали — при попутном ветре — крики и возгласы работавших там людей. Вокруг корпуса завода была тьма, дорога к заводу была скудно освещена редкими дуговыми фонарями. Весь этот мир заводской жизни, протекавшей так близко от меня, казался мне ночью, когда я выглядывал через открытое в сторону завода окошко, непонятным, таинственным и даже жутковатым. Утром испытанное впечатление улетучивалось»[21]. Юного В.Ф. Асмуса завораживают таинственные огоньки в здании

---

[20] *Валентин Фердинандович Асмус* (2010), с. 236-237.
[21] Там же, с. 242.

завода, которые кто-то ночью зажигает, передвигает и при этом кричит. Он воспринимает завод *эстетически*. Чтобы воспринимать ночную смену на заводе или работный дом эстетически, нужен социально-нравственный дальтонизм.

В.Ф. Асмус не осознавал, что его семья живёт за счёт рабочих, и, соответственно, он в долгу перед ними. Жизнь в обстановке классовых антагонизмов должна была бы сформировать из юного человека типичного русского интеллигента в указанном выше смысле этого слова. Но ничего этого не произошло. Вот что удивительно. Почему так получилось? Видимо, вследствие некоторых личностных качеств В.Ф. Асмуса. У него с детства не было особой потребности в общении с людьми[22], он был молчалив и скрытен[23], у него «не возникало потребности поделиться своими впечатлениями: восприятие сказки очерчивало круг, отделявший от окружавшего меня мира, и из пределов этого круга не было желания или потребности выйти»[24]. В результате сформировался русский интеллигент в ином смысле этого слова, персонаж, будто сошедший со страниц «Вех», типаж которого ещё только моделировался авторами сборника.

«СКОРБНОЕ УЧЕНИЕ» «МЕНЬШЕВИСТВУЮЩЕГО ИДЕАЛИЗМА»

Нужно сказать большое спасибо Т.Д. Суходуб, нашедшей первую опубликованную статью В.Ф. Асмуса, и М.Н. Громову и Н.А. Куценко, перепечатавших эту статью со своим комментарием. В 1919 г. в Киев вошла деникинская армия. Со страниц газеты «Жизнь» её приветствовала группа интеллигентов. Среди них был В.Ф. Асмус, напечатавшей в этой газете статью с осуждением «скорбного учения» марксизма. Конечно, этот факт важен для биографии В.Ф. Асмуса.

Не со всеми оценками, данными в комментарии коллег можно согласиться. Во-первых, с высокой оценкой самого текста как глубокого и философски содержательного. Напомним, что это первая проба пера старшекурсника. Статья изобилует идеологическими штампами: здесь и бесплодие экономического материализма, и его неспособность понять «роскошное цветение» культуры, и иррациональная природа творчества, и отождествление механицизма с материализмом, и осуждение «нетерпения» революционеров. В охранительной публицистике эти сюжеты неоднократно повторялись. Явственно чувствуется влияние идей Бердяева о свободе и о творчестве. В.Ф. Асмус указывал в своих воспоминаниях, что в 1914–1916 гг. читал выходившие книги Бердяева. Видимо, среди них были «Философия свободы» и «Смысл творчества»[25]. Марксизм объявляется нетворческим и пассивным, попутно же достаётся Гегелю, в соединении с Мар-

[22] Там же, с. 233.
[23] Там же, с. 236.
[24] Там же, с. 250.
[25] Там же, с. 322.

ксом дающему «чахлые, ужасающе бескровные, лишённые творческого семени плоды»[26]. Странная инвектива против Гегеля на страницах антимарксистского памфлета становится понятной, если вспомнить принципиальное для Бердяева отождествление отчуждения с опредмечиванием, при котором всякое овещнение рассматривается как смерть творчества. Гегель ведь, напротив, в качестве подлинно творческого деяния рассматривал лишь предметно выраженное и воплощённое. Наш автор, когда пытается вслед за Бердяевым как-то содержательно определить воспеваемую им духовность, принужден поэтому ограничиться такими характеристиками, как: «непредвиденное, непостижимое», «новое, нечаянно обретённое в порыве творческого акта», имеющее «внутренний сокровенный смысл», и рассуждать о том, что «грядёт и будет великое рождение и самораскрытие духа»[27]. На фоне подобных словесных узоров содержательным в статье можно признать последовательное отрицание идеалов Просвещения, по отношению к которым марксизм есть частный случай, а то и — наиболее последовательное их выражение, а также — неприятие автором практики советских культпросвет-учреждений.

«Разящего», «беспощадного разоблачения»[28] марксизма в статье В.Ф. Асмуса нет, просто потому, что автор не знаком с предметом. Осуждение «экономического материализма» никак не затрагивает *философии* марксизма. В своих воспоминаниях В.Ф. Асмус прямо писал, что марксизм в университете не преподавался и не изучался: «Поразительно было в университетском преподавании философии того времени полное умолчание о философии марксизма. С ним даже не полемизировали. Его просто “не замечали”, замалчивали. Ни в одной лекции Гилярова, Зеньковского, а позже — Спекторского, Якубаниса мы ни разу не слышали даже имён самых выдающихся философов-марксистов — ни Маркса, ни Энгельса, ни Плеханова, ни Ленина, не говоря уже о Лафарге, Каутском и прочих поменьше рангом. Для самых учёных, самых образованных профессоров историко-филологического факультета марксистских философов как будто и вовсе не существовало. Даже в курсах русской истории было иначе. У профессора М.В. Довнар-Запольского, доцента П.П. Смирнова можно было обнаружить некоторое влияние исторических идей Маркса и Энгельса или, по крайней мере, исторических идей русского “легального” марксизма — идей П.Б. Струве, Туган-Барановского и других, — но только не философских учений марксизма. Последний понимался и учитывался только как политическое, публицистическое учение и как политико-экономическая теория»[29]. Остаётся самообразование, но всё, что мы знаем о круге научных интересов молодого В.Ф. Асмуса, исключает сколько-нибудь заметное внимание к марксистской философии. Что же тогда отражает эта статья В.Ф. Асмуса? Представление о марксизме той *среды*, в которой он вращался в период её написания, разделяя, конечно, тогда эти

[26] Там же, с. 359.
[27] Там же, с. 355, 360, 357.
[28] Там же, с. 351.
[29] Там же, с. 322-323.

представления. Меняется время, меняется среда, меняются и представления.

Второе, в чём нельзя согласиться с авторами комментария к статье В.Ф. Асмуса, что наконец-то обнаружены «тщательно скрывавшиеся» его истинные убеждения, которые он пронёс через всю жизнь, а именно, «веру в совсем иные ценности и идеалы, не совместимые с коммунистической идеологией»[30]. Подобные ретроспективные умозаключения ненадёжны. Представим себе философа, у которого есть работы 1) первой половины 1980-х гг., 2) второй половины 1980-х гг., 3) 1990-х гг. Предположим историка философии, который говорит: работы 1990-х гг. написаны вынуждено, а автор в это время мыслил также, как в первой половине 1980-х. Оценка явно будет неадекватной. Во второй половине 1920-х гг. В.Ф. Асмус принадлежал к деборинцам, т.е. к лево-коммунистической по своим позициям школе гегельянского неомарксизма. Надо предположить в В.Ф. Асмусе какое-то изощрённое двуличие и лицемерие, потребное разве Штирлицу, если считать, что в период работы с деборинцами он думал так же, как в статье 1919 г.

Хотя сопоставление текстов В.Ф Асмуса 1919 г. и периода деборинской школы невольно заставляет задуматься об искренности их автора. Об огромных материальных затратах, отпущенных большевиками на развитие духовой культуры, он говорит одними и теми же словесными оборотами, но даёт при этом прямо противоположные оценки[31]. Благодарим А.Э. Савина за указание на симптоматичное в смысле антитезы место в книге В.Ф. Асмуса «Диалектика Канта»[32]. В книге, где, кстати, то и дело восторженно поминается А.М. Деборин.

Эволюция воззрений В.Ф. Асмуса была сложной. О том, что она вообще была, свидетельствует факт, зафиксированный многими мемуаристами. Когда в начале 1930-х гг. Е.П. Ситковский сказал В.Ф. Асмусу, что хочет ему помочь и поэтому будет прорабатывать его не как меньшевиствующего идеалиста, а как буржуазного идеалиста, В.Ф. Асмус искренне обиделся и ответил, что если уж его называют идеалистом, он предпочитает быть своим, меньшевиствующим, чем чужим, буржуазным. И хотя Е.П. Ситковский был прав, потому что меньшевиствующих идеалистов расстреливали, а буржуазных держали как «спецов», В.Ф. Асмус, как говорят свидетели, сохранил эту обиду на всю жизнь[33]. Стало быть, он в какой-то и довольно немалой степени идентифицировал себя и свои философские взгляды с деборинской школой.

При чтении воспоминаний о В.Ф. Асмусе, написанных многими нашими ведущими философами, поражает, что все авторы считают своим долгом вспомнить, что В.Ф. Асмуса преследовали как меньшевиствующего идеалиста, но при этом *ни один* не написал, что В.Ф. Асмус был активным и верным сторонником деборинской школы. Непонятно, чего здесь

---

[30] Там же, с. 348.
[31] Там же, с. 356.
[32] Москва, 1930, с. 20.
[33] Там же, с. 14.

больше: невежества в отношении истории советской философии 1920-х гг., или же лукавства, боязни тем самым «бросить тень» на В.Ф. Асмуса. Коли так, наши философские лидеры невольно солидаризируются с М.Б. Митиным, который тоже считал предосудительным «меньшевиствующий идеализм» В.Ф. Асмуса.

Взаимоотношения В.Ф. Асмуса с деборинской школой требуют специального изучения. Предварительно можно констатировать, что в философском мировоззрении деборинцев В.Ф. Асмус нашёл близкие для себя мотивы. Может быть, это покажется странным, но есть линии идейной преемственности даже между воззрениями, выраженными в статье 1919 года и марксистскими текстами В.Ф. Асмуса второй половины 1920-х гг.

Своим появлением в Москве и возможностью заниматься здесь философией В.Ф. Асмус обязан А.М. Деборину. А.М. Деборин был озабочен историко-философским обоснованием метода материалистической диалектики и стремился сам и через своих учеников находить диалектические идеи у философов Нового времени и немецких классических философов. И вдруг он видит книгу В.Ф. Асмуса, вышедшую в 1924 г., подзаголовок которой гласит: «Очерк развития диалектического метода в новейшей философии от Канта до Ленина». Большего совпадения с замыслом А.М. Деборина нельзя и желать. Налицо готовый сторонник, которого, к тому же, не надо обучать. Он — самостоятельный специалист, готовый к работе. Косвенно о том, как А.М. Дебориным была воспринята первая книга В.Ф. Асмуса, можно судить по рецензии в журнале «Летописи марксизма». Правилом этого журнала было не ставить фамилии авторов под рецензиями. Но издавался журнал Институтом Маркса и Энгельса, где А.М. Деборин был заместителем директора и заведовал отделом философии. В рецензии отмечены те черты диалектики у Канта и Фихте из книги В.Ф. Асмуса, которые сам А.М. Деборин выделял в своих работах по немецкой классической философии. О Гегеле и Марксе и их диалектике сказано, что в книге В.Ф. Асмуса они «представлены в невульгаризированном виде», и подчёркнуто то обстоятельство, что автор книги «сосредоточил своё внимание на внутренней эволюции диалектических систем»[34]. А.М. Деборин был очень рад и, как свидетельствует его вдова Ирена Иезекиилевна, сохранил высокое мнение о В.Ф. Асмусе до конца своей жизни. Когда в январе 1927 г. А.М. Деборин внёс в Президиум Коммунистической академии проект создания Философской секции, В.Ф. Асмус был назван среди действительных членов секции, хотя на тот момент ещё жил в Киеве[35].

Но чтобы осуществить переезд, во все времена требовались усилия: нужно было решить бытовые вопросы, получить свободные ставки, а для этого нужно было убедить тех, от кого это зависело, что данный человек нужен в Москве. Чтобы войти полноправным членом в школу деборинцев, необходимо было принять боевое крещение, показать себя на деле, выступить в печати по наиболее актуальным вопросам. Для деборинцев в 1926 г.

---

[34] Асмус (1926), с. 99.
[35] АРАН, Ф. 355. Оп. 1а. Д. 1.

на повестке дня была борьба с механистами, а наиболее актуальной проблемой стала серьёзная попытка механиста А.И. Варьяша выстроить всю историю философии Нового времени в соответствии с принципами течения механистов. Наиболее вероятно, что В.Ф. Асмусу было предложено выступить с разбором книги А.И. Варьяша. Но сделал он это с готовностью и искренне. Полемика В.Ф. Асмуса с А.И. Варьяшем проанализирована З.А. Каменским. Мы можем опираться на его выводы. В.Ф. Асмус высмеял попытки А.И. Варьяша вывести понятия и теории философии Нового времени из производственного процесса. Общественные потребности вызывают к жизни философские теории, писал В.Ф. Асмус, но они не определяют содержания самих теорий. В этом заключается невульгарное понимание материализма в историко-философской работе. Важно также учитывать воздействие идейной традиции, предшествующего теоретического материала на формирование философской идеи[36]. От себя же добавим, что такие позиции статьи 1919 г., как осуждение механистического подхода к общественной, культурной и философской жизни в качестве упрощенчества, как отрицательное отношение к прямому сведению духовных процессов к экономическим отношениям — в полной мере присутствуют в критике В.Ф. Асмуса, направленной против механистов вообще и А.И. Варьяша в частности.

Выступление В.Ф. Асмуса против А.И. Варьяша стало резонансным, а сам В.Ф. Асмус перешёл в ряды полноправных деборинцев. Вот как он сам писал об этом: «Летом 1927 г. я получил приглашение переехать в Москву для работы в качестве преподавателя в Институте красной профессуры. С переходом осенью 1927 г. в Москву, моя литературная работа стала более интересной»[37]. Высшая степень доверия со стороны А.М. Деборина проявилась в том, что в ИКП В.Ф. Асмус был приглашён «в качестве руководителя семинара по Гегелю, а затем и лектора по истории философии»[38]. Кроме ИКП и Философской секции Комакадемии А.М. Деборин предоставил В.Ф. Асмусу и возможность преподавать в МГУ[39].

В.Ф. Асмус верно служил деборинской школе, выступал с её позиций. Но у него не могли сложиться личные отношения с большинством сторонников этой школы. Слишком велики были различия. Деборинцы представляли собой тот самый классический тип невеховских интеллигентов «ушедших в революцию». Вряд ли могло бы найтись взаимопонимание, скажем, со Я.Э. Стэном, который сидел у белых в камере смертников, когда В.Ф. Асмус приветствовал вступление белой армии в Киев. Помимо добрых отношений с А.М. Дебориным, В.Ф. Асмус близко сошёлся только с одним диалектиком — с А.Я. Троицким. Но сближению способствовала скоротечная смертельная болезнь последнего, о которой было известно[40].

---

[36] Каменский (2001), с. 139-142.
[37] РГАСПИ, Ф. 17. Оп. 100. Д. 95904, л. 10.
[38] Гулыга (1984), с. 301.
[39] РГАСПИ, Ф. 17. Оп. 100. Д. 95904, л. 4-об.
[40] Асмус (1928), с. 198.

В философском плане стать вполне своим среди деборинцев В.Ф. Асмусу, как мы полагаем, мешало его отношение к Гегелю. Приверженность классическому логическому мышлению, ярко выраженные симпатии к Канту — это не то, что может помочь принять диалектическую логику. Весьма показательны отдельные высказывания В.Ф. Асмуса о Гегеле, сохранённые аспирантами. На вопрос А.И. Уёмова В.Ф. Асмус ответил: «Гегеля понять вообще невозможно. Можно его прочитать и изложить. Можно написать книгу о нём, но не понять»[41]. В.А. Смирнову В.Ф. Асмус прямо сказал: «Не увлекайтесь Гегелем; объективно писать о Гегеле не только Вы, но, пожалуй, и Ваш сын ещё не сможет»[42].

Для деборинцев Гегель был высшим авторитетом. Опираясь на его Логику они надеялись выстроить методологию материалистической диалектики. Весьма показательны критические рецензии двух деборинцев, Г.К. Баммеля и Н.А. Карева на ту самую книгу В.Ф. Асмуса 1924 г. Высоко оценив в целом работу, проделанную автором книги, Г.К. Баммель, тем не менее, назвал книгу В.Ф. Асмуса примером «недиалектического подхода к истории диалектики»[43]. Суть замечания Г.К. Баммеля в том, что в книге способ изложения подменяет путь исследования, разделять которые научил Маркс в «Капитале». Логические переходы хороши, писал Г.К. Баммель, когда они предварительно фундированы всесторонним исследованием общественных условий развития мысли. Ещё жёстче высказался Н.А. Карев, который нашёл «устойчивость в нашем историке диалектики формально-логических предрассудков и всё ещё неустойчивость на нём его диалектической одежды»[44]. Н.А. Карев точно уловил центральный пункт расхождений: весь строй мысли В.Ф. Асмуса противился тому, чтобы признать, что противоречия существуют не только в мышлении, но и в самих вещах. Диалектика, писал Н.А. Карев, требует признавать не только синтез различных признаков, но и синтез противоположностей, признавать отрицание не только как логический процесс, но как движущий момент действительных процессов, видеть в формальной логике момент диалектики постольку, поскольку она фиксирует относительное самосохранение предмета в его развитии. Н.А. Карев указал на ошибку, характерную для В.Ф. Асмуса, как мы видели, ещё со статьи 1919 г.: отождествление механического с материальным. В заключение Н.А. Карев поиронизировал над манерой изложения автора книги, сказав: он пишет местами очень неплохо, но только когда излагает мысли других, а не свои собственные. Кстати, эта оценка Н.А. Карева неожиданно перекликается с относительно недавними воспоминаниями А.И. Уёмова, которого, напротив, восхищала скрупулёзная манера ответов В.Ф. Асмуса: «Бывало и так, что его собственное мнение оставалось неясным, но взамен мы получали представление о всей сложности проблемы»[45].

---

[41] *Валентин Фердинандович Асмус* (2010), с. 73.
[42] Там же, с. 157.
[43] Баммель (1925), с. 440.
[44] Карев (1925), с. 251.
[45] *Валентин Фердинандович Асмус* (2010), с. 74.

Несмотря на указанные трения, В.Ф. Асмус осознанно оставался среди диалектиков, хотя и вынужден был зачастую принимать то, что ему было не по душе. Прояснить истоки его позиции можно, обратившись к его выступлению на Второй Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений в 1929 г. Он заявил, что считает механистов «течением достаточно сильным и опасным»[46]. Борьба диалектиков против механистов, по Асмусу, составная часть «борьбы за поднятие уровня нашей философской культуры»[47]. Позитивизм механистов — есть лишь примитивная форма философской культуры, и надо стремиться к тому, чтобы преодолеть механистическую разъединённость познания.

В.Ф. Асмус принадлежал не к тем, кто проводит свои идеи вопреки обстоятельствам, а к тем, кто более или менее подстраивается под господствующие идеи. Подобный способ существования, вообще, типичен, и не должен удивлять тех, кто имел возможность наблюдать превращения, происходившие со многими нашими философами на рубеже 1980-х – 1990-х годов. Вместе с тем, у В.Ф. Асмуса был ряд идейных мотивов, которые он сохранял, умея сочетать их с господствовавшими мировоззрениями, сменявшими друг друга: здесь и приверженность развитию культуры как целостности, и неприятие механистического отношения к мышлению.

«СВОИ ПОСЕЩЕНИЯ, ПО-ВИДИМОМУ, ТЩАТЕЛЬНО СКРЫВАЕТ»

Наступил 1930 год. В философской жизни страны произошли серьёзные изменения. Главное из них: разгром сталинистами деборинской школы и Института философии. Открытая форма борьбы продолжалась с апреля по октябрь 1930 г. В апреле же 1930 г. был арестован А.Ф. Лосев.

Вот что пишет А.А. Тахо-Годи в своей книге о А.Ф. Лосеве: «Не последнюю роль в аресте Лосева сыграл также Деборин. Лосев прямо утверждал, что “вражда Деборина” к нему “как к философу” носила “личный характер”, хотя сам Лосев с Дебориным не был знаком… Лосев даже думал пойти к Деборину с попыткой помириться. Но ему отсоветовал, указав на “безнадёжность такой попытки”, философ Асмус, “человек, наиболее талантливый из деборинской группы”. Этот “молодой профессор-марксист” посещает Лосева, но свои посещения он “из опасения преследования, по-видимому, тщательно скрывает”. Асмус пришёл к Лосеву “по своей инициативе”. Он знаком с трудами Лосева и хотел с ним лично познакомиться. Асмус “полностью солидарен” с философскими взглядами Лосева, к религии “относится с уважением”. Возможно, что Асмус не один, но многие “боятся выявить своё отношение” к Лосеву, так как Деборин “за ними очень следит”»[48].

---

[46] *Современные проблемы*... (1929), с. 172.
[47] Там же, с. 172.
[48] Тахо-Годи (2007), с. 137.

А.А. Тахо-Годи утверждает, что А.М. Деборин преследовал А.Ф. Лосева и был причастен к его аресту. Существует только одно выступление А.М. Деборина, где он говорил о А.Ф. Лосеве, мы скажем о нём ниже. Утверждения же, будто А.М. Деборин преследовал А.Ф. Лосева или «следил», кто его посещает, являются домыслами и основаны на незнании ситуации в советской философии 1920-х гг. А.М. Деборин боролся с механистами, философским течением, сторонники которого считали себя марксистами, но придерживались позитивистских взглядов. Если А.М. Деборин полагал необходимым выступить против какого-то философа персонально, он это делал, как например, когда он раскритиковал за нигилистическое отношение к Канту близкого к механистам И.А. Боричевского. Механисты же постоянно заявляли: Деборин и деборинцы — не марксисты и не материалисты, они идеалисты (отсюда потом Сталин и заимствует термин «меньшевиствующий идеализм»), ведь они борются с нами, с материалистами, а против настоящих идеалистов никакой борьбы не ведут. Каждый раз после этих обвинений механисты приводили в пример А.Ф. Лосева, с которым А.М. Деборин и деборинцы не ведут борьбу. Обвинение это стало ходячим штампом, и А.М. Деборин был вынужден на него отреагировать во вступлении к своему докладу на самом представительном философском форуме тех лет — на философском заседании Второй Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений в апреле 1929 г. Никакой идеологической ругани его пассаж о А.Ф. Лосеве не содержал. Приведя ряд цитат из книг А.Ф. Лосева, А.М. Деборин на основании процитированных высказываний подверг А.Ф. Лосева критике *наряду* с Гегелем, своим любимым философом: ни тот ни другой не способны последовательно провести диалектический метод, поскольку допускают существование божественного абсолюта и, следовательно, метафизически ограничивают развитие мироздания. Понятно, что это высказывание не удовлетворило механистов. Выступая в прениях, А.И. Варьяш заявил: «Против “механистов” (т.е. против нас) направлено 95 процентов всего, что пишется по философским вопросам деборинцами. А против идеалистов ничего не пишется. Тов. Деборин сам указал как на очередную задачу, что нужно выступить против Лосева и т.п. Но где вы выступали против них? *Деборин*: На страницах “Летописи марксизма”. *Варьяш*: О Лосеве — ничего»[49].

И действительно, в подготовленной А.М. Дебориным резолюции конференции пункт о борьбе с зарубежными идеалистами был расшифрован по персоналиям, а в пункте о борьбе с идеалистами «у нас» никто по фамилии назван не был[50]. А.И. Варьяш не стал ждать, когда деборинцы примутся за А.Ф. Лосева. 19 марта 1930 г. на заседании Секции естествознания Комакадемии он сделал доклад «О философии Лосева». В этой секции позиции механистов были сильны. Они выступали в прениях, поддерживали А.И. Варьяша[51].

---

[49] *Современные проблемы*... (1929), с. 96.
[50] Там же, с. 197.
[51] АРАН, Ф. 351. Оп. 2. Д. 22.

Случилось так, что спустя месяц после этого А.М. Деборин и его сторонники не только утратили господствующие позиции в советской философии, но и превратились в объект постоянной ожесточённой систематической травли на собраниях и в партийной печати. 20-24 апреля 1930 г. на совместном заседании партийных фракций Института философии Комакадемии и Московской организации Всесоюзного общества воинствующих материалистов-диалектиков М.Б. Митин и его компания опираясь на поддержку ЦК ВКП(б) выдвинули против деборинцев идеологические обвинения. События развивались стремительно. Но понимания полного краха в эти месяцы у деборинцев ещё не наступило. Утопающий хватается за соломинку. Чтобы отвести от себя обвинения в идеализме, деборинцы провели 21 мая 1930 г. заседание Института философии, где Х.И. Гарбер выступил с докладом «Критика современной поповщины (Лосев)»[52]. Забегая вперёд, скажем, что осуждение А.Ф. Лосева деборинцам не помогло. Всё было уже предрешено.

Современные исследователи творчества А.Ф. Лосева даже перепечатали подборку фрагментов этого доклада[53]. Следовало бы перепечатать целиком. Тогда труднее было бы спустя столько лет унижать и демонизировать фигуру Х.И. Гарбера. Он заслуживает уважения как один из пионеров философии техники в СССР и памяти как жертва сталинских репрессий. Кстати, могу сообщить специалистам по творчеству А.Ф. Лосева, что им осталась неизвестной ещё одна статья Х.И. Гарбера, где речь идёт о А.Ф. Лосеве[54].

Заседание 21 мая 1930 г. прошло очень слабо. Х.И. Гарбер сетовал на то, что почти никого не удалось привлечь. Обычно на таких заседаниях записывалось в прения свыше десятка ораторов, иногда обсуждение доклада приходилось переносить на другой день. На сей раз кроме самого Х.И. Гарбера только один сотрудник Института философии сделал большое, развёрнутое выступление, фактически содоклад. Коротко выступили также А.М. Деборин и Г.Ф. Дмитриев, но говорили они не о А.Ф. Лосеве, а препирались между собой на тему: как понимать предмет философии. Доклад Х.И. Гарбера известен читателям, он вскоре же был опубликован. А вот содоклад мы можем прочитать, благодаря сохранившейся в архиве стенограмме этого заседания. Выступил с ним В.Ф. Асмус. Как мы видели, он мог легко уклониться от участия в заседании, тем более от выступления об арестованном человеке, к которому месяц назад бегал тайком. Но он этого делать не стал.

Приведём выдержки из выступления В.Ф. Асмуса: «Лосев, несомненно, воспитанник той группы реакционной буржуазной интеллигенции, которая впервые идейно сорганизовалась в знаменитом сборнике “Вехи”. Мы знаем, что в этом сборнике писали такие авторы, как Бердяев, Булгаков и т.д. В своё время Ленин отметил в своих работах яркую реакционную сущность этой группы… Учение Лосева представляет собой совершенно закономерный, я бы сказал, последний логический предел, до которого

[52] Гарбер (1930а).
[53] Гарбер (2007).
[54] См.: Гарбер (1930б).

дошли мыслители этого толка»[55]. «Внутреннее религиозное сознание в патологическом состоянии, которое при особенном культивировании религиозной жизни, нагнетаясь с каждым днём, всё больше углубляется — вот что характерно для этого типа мышления…». Этот «квиетизм может переливаться в известную струю активности, и тогда эти мыслители становятся воинствующими проповедниками реакционных воззрений»[56]. У Лосева «совершенно очевидно, что созерцательность, мистическое визионерство постоянно чередуется с воинствующими выступлениями на идеологическом фронте… Лосеву принадлежит определённое место в той борьбе, которую современная буржуазная мысль не только в СССР, но и на Западе, ведёт»[57]. «Я хотел бы коснуться общественной стороны выступлений Лосева. Лосев не только издал каким-то путём семь более или мене толстых книг, но он всем своим поведением показывает, что он желает принимать определённое участие, по крайней мере, иметь определённое место в современной интеллектуальной жизни. От работников ГИЗа вы можете слышать, что Лосев обращается в ГИЗ с предложением издать собственные работы, от сотрудников Института философии вы можете слышать, что он обращается в Институт с предложением делать переводы различных авторов. Мы не можем стоять на той точке зрения, что существуют спецы по философии, которым можно предоставлять определённое место и работу разве только потому, что они обладают накопленными ими специальными сведениями. Если в настоящее время мы не можем допускать такого порядка, чтобы на производстве инженер выступал только как спец, если мы требуем от каждого работника, чтобы он вместе с нами работал, чтобы он понимал наши перспективы работы и борьбы за коммунизм, то по отношению к выступлениям, произведениям Лосева мы должны сказать, что их сущность делает невозможным какое бы то ни было… [два слова нрзб.] идеологических и научных способов у Лосева»[58].

По счастью, мы избавлены от необходимости делать выводы по этому сюжету, так как можем просто повторить то, что написано А.А. Тахо-Годи о заседании 21 мая 1930 г. Во-первых, она подчеркнула, то обстоятельство, что заседание проводилось спустя месяц после ареста А.Ф. Лосева[59]. Во-вторых, справедлив её вывод, что заочная проработка арестованного философа в Институте философии повлияла на суровость приговора[60]. В ситуации отсутствия объективной вины приговор мог колебаться в диапазоне от оправдания до расстрела. Следователи прислушивались к тому, какова тональность обсуждения личности заключённого на собраниях и в печати. Это правда, и тому было много примеров, что даже формула обвинения пересматривалась в зависимости от того, какие идеологические квалификации «проступков» человека давали его бывшие коллеги.

---

[55] АРАН, Ф. 355. Оп. 2. Д. 101, л. 14.
[56] Там же, л. 15.
[57] Там же, л. 15-об.
[58] Там же, л. 16 – 16-об.
[59] *Алексей Федорович Лосев...* (2007), с. 724.
[60] Там же, с. 15.

«…И ТО, КАК В ТЕЛЕСКОП, СВЕТ ВИДИШЬ В ОТДАЛЕНЬЕ»

Наступили годы «большого террора» и Московских процессов. Август 1936 года. Только что закончился первый Московский процесс, по которому расстреляли Зиновьева и Каменева. Вместе с ними были расстреляны и два философа: первый главный редактор журнала «Под знаменем марксизма» В.А. Тер-Ваганян и автор книги о Демокрите Р.В. Пикель. В разгаре массовая истерия собраний, на которых осуждают врагов народа. В кажущемся хаосе, тем не менее, существовали чётко прописанные типажные модели, каноны поведения.

Один вариант — если ты «партийный». В этом случае ты обязан выступать на собраниях и приветствовать уничтожение «врагов народа». Но если ты будешь только одобрять действия других, ты вскоре попадёшь под подозрение. Нет! Продолжение выступления должно быть выполнено в жанре публичного доноса. Ты должен разоблачить кого-нибудь сам. Разоблачить и публично заклеймить как врага народа. Не абстрактного врага, взятого со страниц газеты «Правда», а своего коллегу. Проверка делом, повязание кровью, гарантирует тебе свидетельство о благонадёжности. Нравственные издержки такого поведения искупаются высокой должностью, общественным признанием, другими благами жизни. Подобные поступки ценились наверху и подавались прочим в качестве примеров правильного поведения.

Другой общественный статус — другие требования и модель поведения. От беспартийного специалиста никто не станет требовать публичных выступлений и кровавого причастия, но за это он должен от многого отказаться. Если это учёный, гуманитарий, он должен пойти на 1) отказ от публикаций, 2) отказ от всяких форм общественного признания. Прекрасным примером подобной линии поведения может служить жизнь Б.А. Фохта. Он безупречно соблюдал вот этот канон социального поведения в том обществе. Он преподавал латынь и логику в ИКП и пединституте, печатал только свои переводы классиков философии и нигде не выступал. Поэтому в том же деле Лосева он мог, в отличие от многих *боявшихся* коллег, спокойно, с достоинством говорить следователю, что не знает за подследственным никакой вины. Соблюдал правила игры и социум. Все знали, что Б.А. Фохт неокантианец, но он при этом считался советским философом. После смерти он был похоронен на Новодевичьем кладбище, и статья о нём была включена в «Философскую энциклопедию».

Но может быть промежуточный вариант, когда хочется иметь и жизненные блага, связанные с одной моделью поведения, и репутацию, которая может вытекать только из совсем другого образа существования.

31 августа 1936 г. в редакции журнала «Знамя» состоялось собрание актива советских писателей. С докладом «Процесс троцкистского центра» выступил известный сталинский трубадур Всеволод Вишневский. Да простит меня читатель, но всерьёз пересказывать тот доклад нет никакой возможности. Он был выдержан в классической пропагандистской манере

сталинских времён, когда нагнетается ужас и лепится миф о вцепившейся в советскую страну зубами гидре, головы которой: белогвардейщина, троцкизм, фашизм и сионизм. При этом Всеволод Вишневский, как полагается, исправно перечислял в своём докладе «вредителей» и «врагов народа» «пробравшихся» в писательскую среду.

На собрании присутствовал цвет тогдашней литературы и журналистики: Новиков-Прибой, Соболев, Долматовский, Луговской, Шкловский, Вирта, Хацревин, Тарасенков и другие. Многие из них выступали. Выступления были соответствующие ситуации. Вирта рассказывал о своём новом романе: «Я сегодня писал о троцкистах и даже не знаю, стоит ли употреблять по отношению к ним слово “люди”. Это не люди, а просто какие-то двуногие»[61].

Хотя профессор МИФЛИ В.Ф. Асмус уже год как состоял членом Союза советских писателей, никто бы не заметил его отсутствия на этом собрании. Но он не только пришёл, но и выступил. Приведём выдержки из стенограммы.

Начал он с того, что в свете недавних событий «надо всемерно повысить свою бдительность», потому «что враг направляется на такие участки идеологической работы, как философия, история, литература, критика. Часть из людей, осуждённых по процессу и разоблачённых, состояла когда-то в рядах философов… Это ни в коей степени не может быть случайно… Эти участки идейной борьбы являются наиболее тонкими и сложными. И вот этим искусно пользуется враг, ибо часто эта тонкость и сложность теоретических вопросов истории, философии, искусства, литературы создают возможность с большей безнаказанностью использовать целый ряд моментов для подрывной контрреволюционной работы. Это объясняется ещё и тем, что в этой области, очевидно, было понижение бдительности»[62]. «И, наконец, в этой области — т. Вишневский об этом сегодня прекрасно говорил — мы можем найти ряд людей, которые вошли в нашу советскую жизнь из буржуазного мира, мира дореволюционного, людей, которые работают с нами, но до конца не идут и среди которых враг ведёт свою работу. Вот если с этой точки зрения подойти к вопросу и вспомнить, что сделала партия в отношении старой интеллигенции, то нужно сказать, что с этими людьми возились чрезвычайно много. С самого начала этим людям была предоставлена возможность работать с нами»[63].

Далее В.Ф. Асмус по всем правилам жанра приводит пример подрывной деятельности, разоблачённой им лично. Работая летом того года над теоретическими источниками философии и эстетики русского символизма, «я раскрыл псевдонимы, под которыми Андрей Белый в журнале “Весы” выступал с острополитическими статьями, направленными против революции… Я открыл статью, в которой Андрей Белый с большой резкостью и остротой выступает в защиту “Вех” и против тех публицистов, которые

[61] РГАЛИ, Ф. 631. Оп. 16. Д. 51, л. 30.
[62] Там же, л. 45.
[63] Там же, л. 46.

обрушились на этот сборник контрреволюционной буржуазной интеллигенции… На страницах этого же журнала под псевдонимом Аврели была помещена статья против Ленина по вопросу о свободе печати. По отдельным признакам, по точному совпадению формулировок, имеющихся в других статьях, подписанных Бугаевым или Андреем Белым, можно судить о том, что за этим псевдонимом скрывался Андрей Белый. Вот, значит, с каким багажом эти люди вошли в революцию»[64]. «Любопытно, что в своих мемуарах Андрей Белый даже не заикнулся об этих своих произведениях… По-поводу этих статей он хранил молчание, очевидно не считая возможным оправдать эти свои позиции. И вот, товарищи, разве мало среди нас людей, которые уходят в ячейку своего индивидуального “я”, которые хранят и копят в себе бережно груз своих воззрений… И разве не может рассчитывать враг на то, что посредством этих людей он будет расширять круг единиц, посредством которых он думает проводить свою подрывную работу»[65].

В.Ф. Асмус привёл в своём выступлении фамилию уже умершего человека. Но сталинский режим наловчился превращать во врагов народа и мертвецов, даже тех, чей прах покоился в Кремлёвской стене, вроде академика М.Н. Покровского и командарма С.С. Каменева. Репрессии же обычно распространялись на членов семьи. Было понятие ЧСИР: «член семьи изменника родины». Был лагерь АЛЖИР: Акмолинский лагерь жён изменников родины. Обычной была практика назначения этим жёнам восьми лет тюремного заключения. Андрей Белый умер, но была жива его вдова К.Н. Бугаева, которая в 1931 г. уже арестовывалась ОГПУ за участие в антропософском движении. Её полшага отделяло от нового ареста.

Выступление В.Ф. Асмуса достигло цели: его услышали и одобрили. В заключительном слове Всеволод Вишневский сказал: «Тов. Асмус сделал интересное открытие о работе Андрея Белого. Вот Вам конкретное предложение: дайте сейчас же, в течение трёх-пяти дней, большую статью в “Литературную газету”. Это Ваш долг, долг писателя. Это прольёт свет на целую область литературной жизни. И хотя раньше говорили, что о мёртвых нужно говорить либо хорошо, либо ничего, но у нас установка совершенно другая. Я убеждён, что наш товарищ и соратник т. Асмус об этом напишет и выступит перед всей советской общественностью»[66].

В 1937 г. В.Ф. Асмус опубликовал статью «Философия и эстетика русского символизма», в которой ставил задачу «раскрыть политический смысл философии культуры символизма»[67]. Он писал о том, что «линия “весовской” публицистики отчасти совпадает с линией “Вех”, отчасти же прямо таки опережает “Вехи”»[68]. В.Ф. Асмус нашёл у русских символистов «гаденькую контрреволюционную клевету»[69] и даже «прообразы совре-

[64] Там же, л. 47.
[65] Там же, л. 48.
[66] Там же, л. 92.
[67] Асмус, 1937, с. 4.
[68] Там же, с. 6.
[69] Там же, с. 7.

менных фашистских идей»[70]. Но, письменный текст был, конечно, значительно более обтекаемым, чем цитировавшееся выступление на собрании актива журнала «Знамя».

В газетном отчёте о собрании выступление В.Ф. Асмуса было отмечено[71]. Всеволод Вишневский похвалил В.Ф. Асмуса и в печати: «Литературовед т. Асмус на активе журнала “Знамя” сделал сообщение о том, что им открыт ряд неизвестных работ Андрея Белого, подписанных различными псевдонимами. Эти работы носят характер чистейшей контрреволюционной полемики»[72]. Всеволод Вишневский высоко оценил инициативу В.Ф. Асмуса, который теперь стал вполне проверенным человеком. Кого попало, ведь, не позовут читать лекцию членам правительства.

Всеволод Вишневский до конца жизни считал В.Ф. Асмуса человеком благонадёжным и «соратником». В 1947 г. он обратился к В.Ф. Асмусу с творческим предложением: разработать тему об отношении еврея Маркса и немца Энгельса к России: как они русский народ сначала ненавидели, а потом полюбили. Больная тема для сталинистов. Закончить документальное повествование надо было тем, что «родился на коренных русских землях, на Волге — Ленин». «Беритесь за эту работу! Пишите…», — призывал Всеволод Вишневский В.Ф. Асмуса[73]. Но писатель вскоре тяжело заболел, а философ уклонился от выполнения политически опасного задания.

Вывод из всей этой истории можно сделать такой. Хотелось регулярно публиковаться, хотелось иметь телескоп, полученный при содействии Молотова, хотелось слыть человеком, о котором сам вождь вспомнил и призвал подучить своих сатрапов логике, хотелось быть лауреатом Сталинской премии. Скорее всего, наш герой все эти знаки общественного признания рассматривал в качестве оберегов для себя и своей семьи. Это его действительно беспокоило. А что будет с теми, чьи имена придётся попутно назвать — нет. Ругать «буржуазный идеализм» в статьях и книгах — это одно, а скармливать коллег Левиафану, чтобы гарантировать собственное благополучие — совсем другое.

На протяжении настоящей статьи мы строго следовали литературным и архивным источникам, иногда комментируя их, но, не отклоняясь далеко от документального материала в сферу оценок и домыслов. Напоследок хотелось бы высказать всего лишь одно оценочное суждение. Ведь когда вплотную занимаешься каким-то персонажем, поневоле складывается своё мнение о нём. Известно, что Б.Л. Пастернак и В.Ф. Асмус дружили. Поэт подарил другу свой перевод «Фауста», надписав, что дарит её «человеку фаустовского мира, призвания и фаустовской складки»[74]. Мне представляется, что поэт ошибся в оценке своего друга. Тот был выразителем не фаустовского, а вагнеровского начала. Если исходить из этого, многие факты прошлого легко поддадутся объяснению.

---

[70] Там же, с. 6.
[71] Омский (1936).
[72] Вишневский (1936).
[73] РГАЛИ, Ф. 1038. Оп. 1. Д. 2260, л. 1-об.
[74] *Валентин Фердинандович Асмус* (2010), с. 9.

БИБЛИОГРАФИЯ

Алексей Федорович Лосев... (2007) — *Алексей Федорович Лосев: Из творческого наследия; Современники о мыслителе* (М.: Русскій міръ, 2007), 776 с.

АРАН, Ф. 351. Оп. 2. Д. 22 — Архив РАН. Ф. 351. Оп. 2. Д. 22.

АРАН, Ф. 355. Оп. 1а. Д. 1 — Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 1.

АРАН, Ф. 355. Оп. 2. Д. 101 — Архив РАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 101.

Асмус (1926) — *(Без автора)*, «Рец. на кн.: Асмус В.Ф. Диалектический материализм и логика. Киев: Сорапкооп, 1924. 225 с.», *Летописи марксизма* 1 (1926), с. 98-100.

Асмус (1928) — Асмус В.Ф., «Памяти А.Я. Троицкого», *Под знаменем марксизма* 4 (1928), с. 195-198.

Асмус (1937) — Асмус В.Ф., «Философия и эстетика русского символизма», *Литературное наследство* (М.: Журнально-газетное объединение, 1937), т. 27–28, с. 1-53.

Баммель (1925) — Баммель Г.К., «Рец. на кн.: Асмус В.Ф. Диалектический материализм и логика. Киев: Сорабкооп, 1924. 225 с.», *Печать и революция* 5–6 (1925), с. 439-331.

Брежнев (1983) — Брежнев Л.И., *Воспоминания* (М.: Политиздат, 1983), 320 с.

Валентин Фердинандович Асмус (2010) — *Валентин Фердинандович Асмус*, под ред. В.А. Жучкова и И.И. Блауберг (М.: РОССПЭН, 2010), 480 с.

Вишневский (1936) — Вишневский В.В., «Наши дела», *Литературная газета* (1936, 5 сентября).

Гарбер (1930а) — Гарбер Х.И., «Против воинствующего мистицизма А.Ф. Лосева», *Вестник Коммунистической академии*, 37–38 (1930), с. 124-144.

Гарбер (1930б) — Гарбер Х.И., «Современный русский идеализм», *Бюллетень заочно-консультационного отделения Института красной профессуры* 5–6 (1930), с. 57-74.

Гарбер (2007) — Гарбер Х.И., «Против воинствующего мистицизма А.Ф. Лосева», *Алексей Федорович Лосев: Из творческого наследия; Современники о мыслителе* (М.: Русскій міръ, 2007), с. 545-546.

Гулыга (1984) — Гулыга А.В., «Валентин Фердинандович Асмус», Асмус В.Ф., *Историко-философские этюды* (М.: Мысль, 1984), с. 301-304.

Карев (1925) — Карев Н.А., «Рец. на кн.: Асмус В.Ф. Диалектический материализм и логика. Киев: Сорабкооп, 1924. 225 с.», *Под знаменем марксизма* 3 (1925), с. 247-252.

Каменский (2001) — Каменский З.А., *История философии как наука в России XIX–XX вв.* (М.: Эслан, 2011), 332 с.

Короленко (1976) — Короленко В.Г., *История моего современника*, т. 1–2 (Л.: Художественная литература, 1976), 552 с.

Мартыненко (1985) — Мартыненко Г.А., *Комкор Дмитрий Жлоба* (М.: Воениздат, 1985), 176 с.

Омский (1936) — Омский В., «В редакции журнала “Знамя”», *Литературная газета* (1936. 5 сентября).

РГАЛИ, Ф. 631. Оп. 16. Д. 51 — Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 631. Оп. 16. Д. 51.

РГАЛИ, Ф. 1038. Оп. 1. Д. 2260 — Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 631. Оп. 16. Д. 51.

РГАСПИ, Ф. 17. Оп. 100. Д. 95904 — Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 100. Д. 95904.

Современные проблемы... (1929) — *Современные проблемы философии марксизма* (М.: Издательство Коммунистической академии, 1929), 200 с.

Тахо-Годи (2007) — Тахо-Годи А.А., *Лосев*, изд. 2-е, испр. и доп. (М.: Молодая гвардия, 2007), 532 с.

Корсаков Сергей Николаевич, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН; snkorsakov@yandex.ru

Sergey Korsakov

V.F. ASMUS

ADJUSTMENTS TO THE IMAGE

The article discusses several case studies related to the life and creative work of the famous Soviet philosopher V.F. Asmus. Checks the degree of validity aware of the special moral status, which had a V.F. Asmus in the history of philosophy in the Soviet Union. In the sources analyzed: memories V.F. Asmus about his childhood years, the first article by V.F. Asmus, published in 1919, and his work in the second half of 1920-ies, when he was a supporter of the Deborin's philosophical school, the speech of V.F. Asmus at the meeting, devoted to the philosophical views of A. F. Losev in the Institute of philosophy in 1930, the speech of V.F. Asmus at the meeting in the magazine "Znamya" in 1936, which discussed the results of the First Moscow trial.

Keywords: V. Asmus, Soviet philosophy, A. Deborin, Institute of philosophy, A. Losev, Stalinist repression.

Korsakov, Sergey, Dr.Sc. (in Philosophy), Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; snkorsakov@yandex.ru

REFERENCES

"Aleksey Fedorovich Losev" [Aleksey Fedorovich Losev]. Moscow: Russkiy Mir Publ., 2007. 776 pp. (In Russian)

Archive of the Russian Academy of Sciences. Found. 351. Invent. 2. Case. 22. (In Russian)

Archive of the Russian Academy of Sciences. Found. 355. Invent. 1. Case. 1. (In Russian)

Archive of the Russian Academy of Sciences. Found. 355. Invent. 2. Case. 101. (In Russian)

Asmus, V.F. "Pamyati A. Ya. Troitsky" [In memory of A. Ya. Troitsky], *Pod znamenem marxisma*, 1928, No. 4, pp. 195-198. (In Russian)

Asmus, V.F. "Philosophiya i astetika russkogo simvolizma" [The Philosophy and aesthetics of Russian symbolism], in: *Literaturnoye nasledstvo.* Moscow: Newspaper and Magazine Association, 1937, Vol. 27-28, pp. 1-53. (In Russian)

BAMMEL, G.K. Rec. ad op.: Asmus, V.F. Dialectical materialism and logic. Kiev: Sorabcoop, 1924. 225 pp., *Pechat i revoluziya*, 1925, No. 5-6, pp. 439-331. (In Russian)

BREZHNEV, L.I. "Vospominaniya" [Memories]. Moscow: Politizdat Publ., 1983. 320 pp. (In Russian)

"Valentin Ferdinandovich Asmus" [Valentin F. Asmus], ed. by V.A. Zhuchkov, and I.I. Blauberg. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 480 pp. (In Russian)

VISHNEVSKY, V. "Nashi dela" [Our business], *Literaturnaya gazeta*. 1936, September 5. (In Russian)

GARBER, H.I. "Protiv voinstvujuczhego mistizma A.F. Loseva" [Against militant mysticism of A.F. Losev], *Vestnik Kommunisticheskoy akademiyi,* 1930, No. 37-38, pp. 124-144. (In Russian)

GARBER, H.I. "Sovremennuy russkiy idtalism" [Modern Russian idealism], *Bulletin zaochno-konsuktazionnogo otdeleniya Instituta krasnj professuru*. 1930, No. 5-6, pp. 57-74. (In Russian)

GARBER, H. I. "Protiv voinstvujuczhego mistizma A. F. Loseva" [Against militant mysticism of A. F. Losev], in: *Aleksey Fedorovich Losev*. Moscow: Russkiy Mir Publ., 2007. pp. 545-546. (In Russian)

GULIGA, A.V. "Valentin Ferdinandovich Asmus" [Valentin F. Asmus] in: Asmus V.F. *Istoricheskiye i philosophskie etudu*. Moscow: Mysl Publ., 1984. pp. 301-304. (In Russian)

KAREV, N.. Rec. ad op.: Asmus, V.F. Dialectical materialism and logic. Kiev: Sorabcoop, 1924. 225 pp., *Pod znamenem marxisma*, No. 3, pp. 247-252. (In Russian)

KAMENSKY, Z. A. "Istoriya philosophii kak nauka v Rossii " [History of philosophy as a science in Russia, XIX-XX centuries], Moscow: Eslan Publ., 2011. 332 pp. (In Russian)

KOROLENKO, V.G. "Istoriya mojego sovremennika" [The History of my contemporary] Vol. 1-2, Leningrad: Hudojestvennay literature Publ., 1976. 552 pp. (In Russian)

MARTYNENKO, G.A. "Komkor Dmitriy Jloba" [Corps Commander Dmitry Zhloba]. Moscow: Military Publishing, 1985. 176 pp. (In Russian)

OMSKY, V. "V redakzii jurnala Znamya" [In the magazine "Znamya"] *Literaturnaya gazeta*. 1936. September 5. (In Russian)

Rec. ad op.: Asmus, V.F. Dialectical materialism and logic. Kiev: Sorabcoop, 1924. 225 pp., *Letopisi marxisma*. 1926, No. 1, pp. 98-100. (In Russian)

Russian state archive of literature and art. Found. 631. Invent. 16. Case. 51. (In Russian)

Russian state archive of literature and art. Found. 1038. Invent. 1. Case. 2260. (In Russian)

Russian state archive of socio-political history. Found. 17. Invent. 100. Case. 95904. (In Russian)

"Sovremennue problemu philosophii marxisma" [Contemporary problems of Marxist philosophy]. Moscow: Publishing house of the Communist Academy, 1929. 200 pp. (In Russian)

TAHO-GODI, A.A. "Losev" [Losev]. Ed. 2, Moscow: Molodaya Gvardiya Publ., 2007. 532 pp. (In Russian)

ПРИЛОЖЕНИЕ

В.Ф. АСМУС И АНДРЕЙ БЕЛЫЙ В 1936 ГОДУ

В.В. Петров

Поводом для написания этой статьи явилась публикация С.Н. Корсаковым[1] отрывков из стенограммы собрания советских писателей, состоявшегося 31 августа 1936 года и посвященного разоблачению «врагов народа». На этом собрании В.Ф. Асмус выступил с фактическим доносом на уже ушедшего из жизни Андрея Белого. Асмус объявил собравшимся о своем «открытии»: автором, печатавшимся много лет назад в символистском журнале «Весы» под псевдонимом «Аврелий», был Андрей Белый, и, стало быть, написанная «Аврелием» в 1905 г. антиленинская статья тоже принадлежит Белому. В своем выступлении Асмус методично, по пунктам обвиняет Белого в различных прегрешениях против революции, приписывая ему работы и других авторов из журнала «Весы». Кроме того, поскольку в аполитичном литературно-критическом журнале «Весы» почти полностью отсутствовал материал, который можно было бы трактовать как контрреволюционную пропаганду, в позднейшей статье для тома «Литературного наследства» Асмус вводит в рассмотрение сборник политической публицистики «Вехи» (1909), который ни по составу авторов, ни по проблематике, не имел отношения к «Весам».

Исходно я хотел ограничиться кратким комментарием к работе С.Н. Корсакова, указав на то, что применительно к неверной атрибуции псевдонима «Аврелий» Асмус либо ошибается, либо совершает сознательный подлог. В 1936 году было еще достаточно людей не понаслышке знакомых с историей символизма, которые прекрасно знали, что «Аврелий» — это анаграмма от «Валерий» — имени Валерий Брюсова, единоличного руководителя журнала «Весы», формировавшего всю его публикационную политику. А в наше время достаточно заглянуть в аннотированные указатели журнала «Весы»[2], где найдется вся необходимая информация. Таким образом, эссе «Свобода слова», в котором критикуются идеологические основания программной статьи В.И. Ленина «Партийная организация и партийная литература», написано не Андреем Белым, но Валерием Брюсовым (о чем знают все специалисты по Брюсову). Однако по мере погружения в материал стало очевидно, что 31 августа 1936 г. представляет собой событие, в котором схлестнулись и переплелись пути людей, в повседневной жизни практиче-

---

[1] Корсаков (2017). Эта труднодоступная публикация перепечатывается в настоящем выпуске «Интеллектуальных традиций» (см. *выше*).

[2] Аннотированные указатели содержания «Весов» см.: Соболев (2003); Игошева, Петрова (2001).

ски не контактировавших, биографии которых, обыкновенно, рассматриваются в отрыве друг от друга. Наложение разных жизненных траекторий создало в тот день своеобразный центр пересечения силовых линий: линии жизни историка философии В.Ф. Асмуса; линии жизни советских писателей, сотрудничавших с журналом «Знамя»; линии жизни Андрея Белого (протяжение которой в физическом мире прекратилось в 1934 г., но в ином качестве и измерении продолжается и поныне), линии жизни людей, которые были так или иначе связаны с Асмусом и Белым либо оказались причастны к рассматриваемым событием.

У самого Белого к этому есть хорошая иллюстрация. В одной из своих «Симфоний» он описывает движущуюся конку, в которой на недолгий срок, по воле случая, оказались вместе самые разные пассажиры. Еще недавно они не имели друг к другу никакого отношения — Белый сравнивает их со звездными мирами, удаленными друг от друга на невообразимые расстояния. И, тем не менее, на время совместной поездки они образовали внутри вагона новую неустойчивую вселенную (которая неминуемо распадется, как только люди покинут вагон). В общих чертах известно, кто такие В.Ф. Асмус, Андрей Белый, Вс. Вишневский и др.; понятно, что вторая половина 1930-х была годами «большого террора». Но при близком рассмотрении точка пересечения этих «общих» планов становится силовым центром, в котором завязались в узел исполненные трагизма судьбы. Поэтому применительно к собранию в редакции журнала «Знамя» мы последовательно рассматриваем контексты, на первый взгляд почти не связанные друг с другом, но образовавшие при пересечении вполне осязаемую и не сулящую благополучного исхода реальность. Аспекты этой оплотнившейся действительности могут быть пересобраны, как кубик Рубика, в зависимости от точки зрения и желаний наблюдателя. Мы реконструируем эту реальность такой, какой она видится с точки зрения линии жизни Андрея Белого. Но хотя главными персонажами этой истории являются Валентин Асмус и Андрей Белый, мы также говорим о людях, которых в тот день в редакции журнала «Знамя» не было и быть не могло, но которые оказались причастны к рассматриваемым событиям.

Что это было за собрание. Собрание в «Знамени» состоялось 31 августа 1936 г. За несколько дней до этого, 25 августа, после показательного суда и смертного приговора, были расстреляны 16 человек, так или иначе поддерживавших во второй половине 1920-х годов Льва Троцкого и принадлежавших к «объединенной оппозиции». Среди них оказались бывшие партийные руководители (Григорий Зиновьев, Лев Каменев), государственные и военные деятели, работники идеологического фронта[3]. Офици-

[3] К числу последних принадлежали Вагаршак Тер-Ваганян — первый редактор журнала «Под знаменем марксизма» (1922–1923), Ричард Пикель — литературный и театральный критик, автор популярной книги о Демокрите (1924) и ярый критик «реакционного» творчества писателя М. Булгакова, Александр Эмель (Моисей Лурье) — выпускник Берлинского университета, бывший член компартии Германской, профессор исторического факультета МГУ, автор книг по социальным движениям и религии евреев.

ально это был процесс об «Антисоветском объединенном троцкистско-зиновьевском центре». Дело слушалось в Военной коллегии Верховного суда СССР, открытые заседания которого проходили в Октябрьском зале Дома Союзов. Во время суда и после него по всей стране была организована кампания в поддержку этого процесса, а подсудимых обвиняли в подготовке убийства руководителей СССР. Союз писателей активно включился в пропагандистскую кампанию. 21 августа писатели публикуют в газете «Правда» коллективное письмо “Стереть с лица земли!” (среди подписантов — Федин, Павленко, Вишневский, Пастернак, Погодин, Леонов). 25 августа с той же повесткой дня собирается президиум Союза писателей (где выступают Олеша, Луговской, Инбер, Погодин, Вишневский). 27 августа в «Литературной газете» печатаются коллективные письма: «Защитникам агентов гестапо» и «Да здравствует революционная бдительность НКВД и твердость пролетарского суда!», а также отдельные публикации, вроде заметки Агнии Барто «Гады растоптаны»[4]. Наконец, 31 августа проходит интересующее нас собрание в редакции журнала «Знамя». Поскольку с момента своего основания в 1934 г. журнал был органом Союза писателей СССР, на собрании присутствовали не только члены редколлегии, но и члены Союза писателей. К числу последних относился и Валентин Асмус.

Главным редактором «Знамени» в 1934–1948 гг. был Всеволод Вишневский, который вел собрание. Он начал с того, что применительно к раскрытой органами НКВД троцкистской террористической организации не следует ограничиваться их недавними злодеяниями. Углубившись в историю, Вишневский сначала подробно изложил историю борьбы Ленина и его соратников против врагов революции, а добравшись до текущего момента и положения на литературном фронте, подчеркнул, что враг проник и в писательскую среду:

> «Бывают художественные сомнения, колебания <…> Их можно превратить в колебания политические <…> Троцкий, Каменев и вся их агентура <…> расставляли своих людей, подбирались к командным постам в критике, в редакциях, в издательствах. <…> В издательстве “Academia”, где орудовал Каменев, было много его ставленников. <…> В своей ненависти эти пролезшие люди доходят до того, что в последнюю минуту меняют отдельные слова в наборе, в типографиях. Навредить хоть так…» (Стенограмма, л. 25).

В связи с этим Вишневский призывает соратников:

> «Необходимо как следует проверить, просмотреть всю продукцию этих “критиков” буквально за 10–15 лет для того, чтобы четко выяснить какая у них была тактика на этом участке. Надо тут расшифровать все до конца» (Там же).

---

[4] О выступлениях советских писателей в поддержку процессов периода «большого террора» см. Прилепин (2010), с. 284-301.

Вишневский подчеркнул, что враги попытались проникнуть и в «Знамя», «но этот орех им оказался не по зубам. Здесь — военные, коммунисты, ЛОКАФовцы»[5].

После речи главного редактора начались прения, в которых выступили полтора десятка человек. Стенограмма заседания, передающая атмосферу собрания, передает озабоченность и взволнованность собравшихся суровым приговором, только что приведенным в исполнение, но выступления лишены истерии и кликушества, которую демонстрировали тогда «Правда» и «Литературная газета». Постоянными авторами «Знамени» были люди, если не с военным прошлом, то писавшие на военную тематику[6], отличавшиеся от штатских литераторов тем, что с меньшим энтузиазмом относились к политике, интригам и доносительству: у прошедших войну другой психотип. Выступавшие в основном следуют схожей схеме: выражают дежурную тревогу, а затем бесхитростно иллюстрируют свою озабоченность бытовым негативным примером, подсмотренным из жизни. Можно предположить, что так они демонстрируют свою приверженность недавно провозглашенному методу социалистического реализма, определение которого было дано двумя годами ранее на первом съезде Союза писателей и затем закреплено в его уставе: «правдивость и историческая конкретность художественного изображения действительности должны сочетаться с задачей идейной переделки и воспитания в духе социализма».

На этом нехитром фоне обращают на себя внимание выступления двух «теоретиков»: Виктора Шкловского, активно сотрудничавшего со «Знаменем», и приглашенного Валентина Асмуса. Шкловский, как человек литературно более искушенный, чем сосредоточенные на военной тематике авторы, выделился тем, что представил яркий образ троцкиста посредством обращения к мировой литературе:

> «Есть такой роман Стивенсона — “Приключения мистера Джекиилля и доктора Хайдля”. Там выводится человек — оборотень. С одной стороны, это честный человек, но потом он выпивает какое-то лекарство и превращается в террориста. Потом снова принимает первоначальный образ и молится богу. Такой художественно-выраженный двурушник, который вспоминает о себе как о пещере, в которой он сам скрывается. Это пророческий образ троцкиста» (Стенограмма, л. 38).

---

[5] ЛОКАФ — «Литературное объединение Красной Армии и Флота» создано в июле 1930 г. В 1931 г. основан журнал ЛОКАФ (с 1933 г. переименован в «Знамя»). Один из создателей и с 1930 г. член редакции журнала «ЛОКАФ» — Сергей Дмитриевич Мстиславский (1876–1943). Входил в группировку «Скифы». С 1931 г. — редактор издательства «Федерация». Руководил семинаром Литературного института. Умер в эвакуации в 1943 году.

[6] Специфика журнала «Знамя» состояла в том, что он был связан с политуправлением Красной Армии. Как отметил, выступавший на собрании сотрудник «Знамени» писатель Сергей Вашенцев: «Мы — оборонный журнал. Конечно, и другие журналы должны быть оборонные, но мы — журнал, созданный как раз для этой цели» (Стенограмма, л. 88).

Пользуясь своим методом остранения, Шкловский расчеловечивает выявленных и расстрелянных «троцкистов», именуя их «оно»:

> «И оно в костюме, который на нем висит, оно плачет, потому что оно не может обернуться обратно. Вот так я себе представляю людей, которые плакали на процессе. Мы виноваты в том, что позволяли людям делать из себя пещеры» (Там же).

Эхом устного выступления Шкловского через полгода стала опубликованная М. Шагинян в «Литературной газете» заметка «Чудовищные ублюдки». Она была посвящена уже другому процессу и другому приговору, но суть это этого не меняется. Шагинян творчески развивает сюжет, который полугодом ранее был озвучен Шкловским:

> «Есть старый английский роман. В нем описан человек, ведущий двойную жизнь. Днем это обыкновенный уважаемый гражданин, ночью все его темное, порочное, гнусное, нечеловеческое отделяется, обособляется и выходит на охоту, выходит двуногим существом с видимостью человека, но это *не* человек. Романист должен был показать читателю, что это уже *не* человек. Каким приемом? Англичанин додумался: прохожие ночной улицы видят поспешно идущую фигуру, видят, как перед нею на тротуаре поскользнулся и упал ребенок, и видят, как эта фигура, с человечьим обликом быстрой походкой, не меняя пути и не задерживаясь, проходит через ребенка, наступив на него ногой. Ничего нечеловечней этого романист представить себе не мог. Когда читаешь страшный документ, где люди, именовавшие себя социалистами, клявшиеся словами «рабочий», «трудящийся», «народная масса», с последним бесстыдством признаются, что им *наплевать на народ*, — как будто видишь жуткую фигуру нежити, ступившей ногой на живое тело. В английском романе чопорные лондонцы хотели растерзать нечеловеческую фигуру. Мы, жители советской страны, уничтожаем чудовищных ублюдков, пытавшихся наступить ногами на тело многомиллионного разбуженного, растущего к счастью и знанию великого советского народа!»[7].

Выступление В.Ф. Асмуса в тот день отличалось от прочих в нескольких отношениях. Во-первых, он был человеком со стороны — хотя и членом Союза писателей, но не прозаиком и не поэтом. По образованию и роду занятий Асмус был историком философии. Осенью 1936 года в письме к генеральному секретарю Союза писателей В.П. Ставскому[8] Асмус поясняет:

> «Обладая большой трудоспособностью, пишу медленно, так как веду огромную педагогическую работу — как профессор философского — Института Красной Профессуры и как профессор

---

[7] Шагинян (1937), с. 4. Титул заметки словно предвосхищает название фильма К. Тарантино “Inglourious Basterds”, но лишен иронии и изящества последнего.

[8] Письмо представляло собой ответ на опросник, посвященный загруженности и гонорарам писателей.

Высшего Коммунистического Института Просвещения, а также научную работу — как профессор Института Философии Академии наук СССР»[9].

Членом Союза писателей В.Ф. Асмус стал как «литературовед». Второй его особенностью было то, что он единственный, кто не ограничился в тот день критикой в адрес *уже* осужденных, но разоблачил *нового* врага. В самом деле, никто из выступавших не пытался обнародовать имя новой жертвы. И только Асмус называет новое имя — Андрея Белого, недавно скончавшегося классика до- и послереволюционной эпохи — и при этом посвящает ему практически всё свое выступление.

Почему Андрей Белый? Причина тому, что Асмус обратился к истории русского символизма (теме, не входившей в поле его профессиональных интересов), заключалась в том, что в издательской серии «Литературное наследство»[10] готовился к изданию том, посвященный В. Брюсову, А. Блоку и Андрею Белому. Выбор этих персон был продиктован не только масштабом их вклада в развитие символизма, но и тем, что 1) они приняли революцию; и 2) уже стали историей (т.е. ушли из жизни). Об упоминании сравнимых по значимости фигур — здравствующих эмигрантов В. И. Иванова и Д.С. Мережковского не могло быть и речи[11]. Идеологически выверенное введение ко всему тому поручили писать В.Ф. Асмусу — «красному профессору», начинавшему как протеже А.М. Деборина[12].

К моменту выступления на собрании журнала «Знамя» В. Асмус уже несколько месяцев работал над заданной темой, в основном сосредоточив свои усилия на чтении комплекта символистского литературно-художественного, научного и критического журнала «Весы». Журнал, выхо-

---

[9] «Письма писателей и критиков В.П. Ставскому по творческим вопросам» (октябрь-декабрь 1936), РГАЛИ, ф. 631 оп. 15, ед. хр. 138, л. 4-5, — цит. по Антипина (2005), с. 86.

[10] Серия основана в 1931 г. Первые два тома (1931-1932) вышли под грифом РАППа и Института ЛИЯ Комакадемии.

[11] В 1934 г. Белого еще ставили вровень с Блоком и Брюсовым. В предисловии ко 2-му тому воспоминаний Андрея Белого Цезарь Вольпе писал: «Блок, Брюсов, Белый — вот три вождя русского символистического движения, деятельность которых тесно связана с зарождением советской литературы» (Вольпе [1934], с. VI). Однако в написанном «От редакции» предуведомлении к «символистскому» тому 27/28 «Литературного наследства» уже выстроена иерархия: Брюсов и Блок считаются «лучшими представителями этого направления», тогда как деятельность Мережковского и Гиппиус названа «бесславной». Белый там же определен как автор «одного из основных мемуарных памятников эпохи», требующего, однако, со стороны читателя «сугубо критического отношения». В финале преамбулы редакция резюмировала: «Литературное наследство этих писателей — Брюсова, Белого, в меньшей степени Андрея Белого — заслуживает, естественно, внимания в первую очередь».

[12] В начале 1930-х, в результате критики со стороны молодого, «сталинского» поколения советских философов в лице М.Б. Митина и П.Ф. Юдина Деборин уже был смещен с должности ответственного редактора журнала «Под знаменем марксизма» и поста руководителя Института философии, но оставался влиятельным функционером Академии наук СССР.

дивший с 1904 по 1909 гг., был основным органом русских символистов. «Весами» руководил В. Брюсов, а среди активно печатавшихся авторов был и Андрей Белый. И Брюсов, и Белый, как было принято ту эпоху, публиковались в журнале не только под своими именами, но и под псевдонимами.

То, с чем Асмус выступил на собрании редакции журнала «Знамя», представляло собой раннюю редакцию вводной статьи для т. 27-28 «Литературного наследства», знакомство с которой позволяет лучше понять его мотивы и логику. Статья, которая отрывала том, называлась «Философия и эстетика русского символизма». Уже на первой странице, в разделе «Политическое лицо русского символизма», Асмус выстраивает четкую иерархию, объясняющую, почему можно резко критиковать одних символистов и сквозь пальцы смотреть на ошибки других:

> Одни из вождей символизма, как, например, **Мережковский**, стали <…> злейшими врагами победившего революционного народа. Другие, как, например, **Андрей Белый** и **Максимилиан Волошин**, приветствовали революцию <…>, но остались чужды и даже враждебны философским и научным основам революционного мировоззрения революционного класса. Третьи, как **Блок**, не только радостно встретили бурю социалистической революции, но нашли в себе мужество открыто порвать с <…> кругами буржуазной интеллигенции <…>. Четвертые, как, например, **Валерий Брюсов**, не только приняли Октябрьскую революцию, <…>, но решились претворить свою идейную оценку события в практическое действие, вступили в ряды партии рабочего класса — партии большевиков[13].

Поскольку выступление или критическая статья с необходимостью должна была быть обличительной, то, за неимением других кандидатур — Брюсов и Блок были уже канонизированы[14], а прочие замалчивались, —

---

[13] Асмус (1937), с. 1 (том сдан в набор 15.07.1937, а подписан к печати 19.05.1938).

[14] Брюсов изначально воспринимался, как более «советский», чем Белый. В 1919 г. он вступил в Коммунистическую партию. В декабре 1923 г. его 50-летие чествовалось в Большом театре. Основанный им Высший литературно-художественный институт (предшественник Литературного института им. Горького) стал называться Высшим литературно-художественным институтом имени В.Я. Брюсова. К 50-летию ему вручили почетную грамоту рабоче-крестьянского правительства (правда, отказали в просьбе Луначарского наградить Брюсова орденом). Брюсов написал кантату «На смерть Ленина» (М., 1924): «Кто был он? — Вождь, земной Вожатый / Народных воль, кем изменен / Путь человечества, кем сжаты / В один поток волны времен». Кантату Брюсова (положенную на музыку Михаилом Багриновским) издал Моссовет. Но поскольку к брошюре было присоединено предисловие председателя Моссовета Каменева, в котором тот упомянул, что вождь мирового пролетариата «по рождению потомственный дворянин, сын действительного статского советника», брошюру пустили под нож. Скорая смерть Брюсова способствовала его канонизации. Сергей Есенин писал в некрологе (1924): «Умер Брюсов. Эта весть больна и тяжела, особенно для поэтов… Лучше было бы услышать о смерти Гиппиус и Мережковского, чем видеть в газете эту траурную рамку о Брюсове. Русский символизм кончился

любая критика в томе по символизму неизбежно адресовалась Андрею Белому. Много позже, в 1956 г., Б. Пастернак напишет об А. Блоке:

Кому быть живым и хвалимым,
Кто должен быть мертв и хулим,
Известно у нас подхалимам
Влиятельным только одним.

Не знал бы никто, может статься,
В почете ли Пушкин иль нет,
Без докторских их диссертаций,
На все проливающих свет[15].

Быть «мертвым и хулимым» выпало Белому. Собственно, уже на заре советской власти так рассудил в газете «Правда» от 1 октября 1922 г. один из коммунистических вождей — Л.Д. Троцкий, в тот период еще полагавший, что станет преемником Ленина: «Белый — покойник, и ни в каком духе он не воскреснет»[16]. В 1936 г., во время гонений на сторонников Троцкого, было уже неважно, что Белый не принадлежал к его симпатизантам, но, напротив, являлся пострадавшей стороной (после выступления Троцкого перед Белым на несколько лет закрыли возможность печататься).

Хотя драматургия момента предполагала, что на собрании в редакции журнала «Знамя» Асмус спонтанно откликнулся на призыв Вишневского не ограничивать выявление врагов текущим моментом, но подвергнуть ревизии недавнее прошлое, на деле его речь против Белого (и Асмус не скрывает этого в своем выступлении) являлась сводкой критических тезисов из статьи по философии и эстетике символизма, к работе над которой он приступил летом того же года. Таким образом, выступление Асмуса — не бесхитростный экспромт, как у других выступавших, но продуманный и по пунктам выстроенный отчет о проделанных научных «изысканиях», в результате которых удалось обнаружить доселе скрытые прегрешения буржуазного писателя Андрея Белого. В тот день, 31 августа 1936 г., Асмус переформатировал научный труд под нужды политического момента. Исследование было представлено в жанре фундированного политического доноса против А. Белого. Из «истории русского символизма» была выбрана единственная линия: «контрреволюционная деятельность Андрея Белого».

давно, но со смертью Брюсова он канул в Лету окончательно <…> Он всегда приветствовал все молодое и свежее в поэзии. В литературном институте его имени вырастали и растут такие поэты, как Наседкин, Иван Приблудный, Акульшин и др. Брюсов первый пошел с Октябрем, первый встал на позицию разрыва с русской интеллигенцией. Сам в себе зачеркнуть страницы старого бытия не всякий может. Брюсов это сделал». (Брюсов действительно отрекся от символизма, но не по политическим причинам, а посчитав его изжитым эстетически и поэтически.) В стихотворении на смерть Брюсова поэт Василий Дембовецкий писал: «В Москве, в полуночном Кремле, / Он пребывал, как внемлющий оракул, / И вместе с Лениным к земле / И припадал, и слушал он, и плакал», см. Молодяков (2010).

[15] Пастернак Б. «Ветер. Четыре отрывка о Блоке» (1956), в: Пастернак (2004), с. 169.

[16] См. Петров (2017), с. 71.

Примечательно, что материал, которым оперирует Асмус, за отдельными исключениями не выходит за рамки публикаций в журнале «Весы» за 1904–1909 гг. Как мы покажем ниже, при этом Асмус приписал Белому статьи и рецензии, которые принадлежали другим авторам «Весов». В печатной версии эти работы будут атрибутированы корректно, что говорит о том, что в устном выступлении Асмус сознательно вводил собравшихся в заблуждение.

Начало карьеры Асмуса. Кем был Асмус к 1936-му году? Он один из последних, успевших получить образование у дореволюционной профессуры. Впрочем, вследствие исторических катаклизмов качество этого образования неизбежно ухудшилось. Сразу же после поступления в Киевский университет в 1914 г. Асмус вместе со всем факультетом был эвакуирован в Саратов из-за начала Первой мировой войны и наступления немецких войск. После возвращения в Киев он попал в условия политической нестабильности, которая сотрясала Украину и Киев.

К особенностям поведения В.Ф. Асмуса относился принципиальный конформизм: он всегда поддерживал текущую власть. Когда в 1919 г. Киев на некоторое время заняли войска А.И. Деникина (1872–1947), Асмус, только что закончивший университет, публикует в киевской газете «Жизнь» антибольшевистскую статью с монументальным заглавием «О великом пленении русской культуры»[17]. Занятие деникинцами Киева он опрометчиво отождествил с падением большевизма вообще. Асмус пишет в статье о противоречиях «павшего советского режима», замечая, что «Карл Маркс был <…> соблазнитель, и <…> вред, причиненный его учением, был неисчерпаем» (351). Что касается содержательной части статьи, то «первая, неотложнейшая задача», которую постулирует Асмус, — это «раскрепощение всей духовной культуры из губительного, смертного пленения, в которое ее ввергло безумие современного коммунистического рационализма и механистического марксистского идолослужения» (354). В своих рассуждениях Асмус аппелирует к Бергсону, на которого дважды ссылается прямо, о также использует термин «культурная эволюция» из бергсоновской «Эволюции творчества» (1907). Олицетворением великого соблазна Асмус именует Карла Маркса, для которого «духовная культура, духовное творчество, “сознание” стали не исконным, не главным, но чем-то вторичным, производным, реальностью второго порядка». Говоря о строительстве новой, пролетарской культуры, Асмус отмечает, что «захватив в свои руки государственную власть, большевизм стал употреблять громадные усилия на то, чтобы в пределах коммунистического режима духовная культура не только не была ниже “буржуазной”, но чтобы, напротив, далеко оставила ее за собою». Тщетно: «вся пресловутая “пролеткультура” в лучшем случае не поднималась выше убогого, детского подражания великим образцам культуры “буржуазной”», а «вожди

[17] Асмус (1919), с. 4-8 (переизд. М.Н. Громовым и Н.А. Куценко в ИФЕ 2005, с. 350-358). Примечательно, что в том же номере газеты «Жизнь» под псевдонимом “Frater Tertius” опубликованы три философские притчи Сигизмунда Кржижановского, см. Кржижановский (1919).

коммунистической духовной культуры взирали на ужасающую, еще на Руси невиданную, бездарность всех этих бесчисленных “пролетпоэтов”, “пролетхудожников” и “пролетмузыкантов”, жадной саранчей истреблявших серые страницы советской бумаги, [а] также... советские кредитные билеты». Асмус с сожалением отмечает, что «лирические откровения Александра Блока, Клюева и Есенина» были «немедленно экспроприированы большевистским государством <…> А везде и всюду поспешающие Ивановы-Разумники написали “философские” статьи [о том], <…> что синица уже зажгла море и что наступила и прочно вселилась в мир новая — “пролетарская культура”». Совокупное упоминание Клюева, Есенина и Иванова-Разумника свидетельствует о том, что Асмус имеет в виду сборники «Скифы», в которых вместе печатались эти авторы[18]. Характерно, что при этом ни словом не упомянут Андрей Белый, который был одним из самых активных участников «скифских» сборников.

Об этой своей статье, опубликованной в августе 1919 г., Асмус позднее никогда не упоминал. Советская власть вернулась, чтобы окончательно утвердиться в Киеве осенью 1920 г., а Асмус круто меняет мировоззрение и становится советским философом, а поскольку независимой философии для большевиков не существовало, Асмус сознательно решил работать на идеологическом фронте, отправился защищать режим и формы мышления, которые ненавидел. Уже очень скоро Асмус будет критиковать прежде любимого Бергсона (Асмус 1926а) и защищать учение Маркса (Асмус 1933).

Он начинает работать на кафедре философии философско-социологического отделения Украинского института марксизма-ленинизма и в 1924 году уже публикует книгу «Диалектический материализм и логика. Очерк развития диалектического метода в новейшей философии от Канта до Ленина» (Киев: Сорабкоп, 1924). В Москве работа получила разгромный отзыв. В опубликованной журналом «Под знаменем марксизма» рецензии Н.А. Карев не находит для Асмуса слов одобрения[19]. Он отмечает несоответствие титула книги ее содержанию: «название — “до Ленина” следует назвать несколько претенциозным, так как судьбы диалектики после Маркса автором не затронуты вовсе». Рецензент отмечает незнакомство Асмуса с литературой: «[Асмус] ссылается, как на своего предшественника в области истории диалектики, на А.М. Деборина, но знает, очевидно, только статью последнего о Фихте в “В.С.А.”[20]» (Карев 1925, 247). Карев также разбирает неверные с его точки зрения представления Асмуса о метафизике и диалектике, упрекая его в верхоглядстве и поспешности: «Мы думаем, что наш автор избавился бы от многих бед, если бы не торопился с изданием книги и своими рассуждениями, не продумав до конца самых основ

[18] *Скифы*. Сб. 1 (1917); *Скифы*. Сб. 2 (1918).

[19] См. Карев (1925). Николай Афанасьевич Карев (1901–1936) — преподаватель и сотрудник 1-го Московского государственного университета, Института красной профессуры и Института философии. Автор статей по материалистической философии и диалектике, критик текстологии А.А. Богданова, эмпиризма, позитивизма и др. В 1926–1927 гг. принадлежал к политической оппозиции. Осуждался как «меньшевиствующий идеалист». В 1933 г. исключен из ВКП(б), расстрелян в 1936 г.

[20] Деборин (1923).

того, о чем он пишет, местами — в изложении других, не самого себя, — очень неплохо» (251). Карев замечает, что «автор не знает, очевидно, иностранной литературы по предмету» (252), и подытоживает: «Мы имеем интересную, местами (в изложении истории) полезную работу по диалектике, но ни действительной теории, ни действительной истории диалектики все еще нет и с выходом этой книги»[21].

Отрицательная рецензия в Москве не повредила карьере Асмуса. С этого времени и в дальнейшем, на работе и в быту он будет представляться (и именоваться) «профессором». При советской власти он не бедствует. В 1924 г. он уже обзавелся семьей, дачей под Киевом, куда, как он не без гордости сообщает, к нему «явился» его учитель — знаменитый философ А.Н. Гиляров (1856–1938):

> «Когда, спустя пять лет после окончания университета, в конце весны 1924 года я издал свою первую книгу — “Диалектический материализм и логика” (Киев, изд. Сорабкоп, 1924) и подарил ее своему старому профессору, Гиляров, в то время уже действительный член Украинской Академии наук, явился ко мне в Екатериновку — дачное место под Киевом, возле Святошина, где я проводил с семьей лето, и, едва поздоровавшись со встретившей его у ворот моей женой, сразу, не садясь, начал говорить о моей книге»[22].

А в Москве Деборин не забыл своего молодого «продолжателя», и уже через год Асмус, ставший рьяным поборником Маркса, начинает печататься в возглавлявшемся Деборином журнале «Под знаменем марксизма». По поручению Деборина он публикует разгромную рецензию на книгу А. Варьяша (Варьяш 1926), которую заканчивает словами: «Основание, на котором т. Варьяш строит огромное здание своего труда <…>, настолько ненадежно, что от последующих выпусков и томов не ждешь особой радости» (Асмус 1926b). Тогда же он публикует статью, в которой развенчивает своего былого кумира — Анри Бергсона. Делая это, он подчас держит

---

[21] Карев (1925), с. 252. Ср. позднее свидетельство — письмо М.А. Лифшица А.В. Македонову» (4.11.1973), Лифшиц (2013), с. 141-142: «Я спросил Лосева, какого он мнения об Асмусе. “Как же, — говорит, — помню. Бегал сначала ко мне, потом к Деборину. В античной филологии — полный невежда”».

[22] Асмус (2010), с. 310. Через несколько лет этот брак распадется: уже в Москве Ирина Сергеевна Асмус полюбит поэта Бориса Пастернака. Летом 1930 г. семейства Асмусов, Нейгаузов, и Пастернаков будут жить на дачах в Ирпени под Киевом. В поэта были влюблены, как минимум, жены Асмуса и Нейгауза, но победительницей выйдет Нейгауз, на которой Пастернак вскоре женится. Ирине Асмус достанется утешительный приз в виде стихотворения «Лето», в котором женщины, окружавшие Пастернака в то лето, сравниваются с табуном кобылиц: «В дни съезда шесть женщин топтали луга…» (при первой публикации в 1931 г. «Лето» имело посвящение И.С. Асмус, в последующих изданиях посвящение было снято). Тем не менее, их связь не прервется: 30.10.1933 г. Андрей Белый записывает в дневнике, что вечером к нему в гости пришли П. Яшвили, Б. Пастернак и «жена профессора Асмуса, у которого я был в Киеве», Белый (2016), с. 1004.

фигу в кармане. Например, в статье о Бергсоне Асмус не без видимого удовольствия приводит пространную цитату из С.Н. Булгакова:

> «Для разрешения всех вопросов Маркс рекомендует одно универсальное средство — “практику жизни”; достаточно оглушить себя гамом и шумом улицы, и там в этом гаме, в заботах дня, найдешь исход всем сомнениям. Мне <…> это приглашение <…> кажется чем-то равносильным приглашению напиться до бесчувствия. Приглашение вываляться в “гуще жизни”, которое в последнее время стало последним словом уличной философии и рецептом для разрешения всех философских вопросов и сомнений, и у Маркса играет роль *ultima ratio* философии»[23].

Подробность цитирования заставляет предположить, что под словами Булгакова Асмус, наберись он храбрости, мог бы подписаться и сам. Но, процитировав, он затем «топит» Булгакова:

> «Совершенно очевидно, что так понять гносеологический смысл тезисов Маркса о Фейербахе мог только человек, смертельно напуганный “практикой жизни”, “гамом и шумом улицы” — революционной улицы. Этот испуг (и еще кое-какие деяния, о которых мы здесь не станем вспоминать) далеко завел г. Булгакова — в самую “гущу жизни” белой эмиграции. <…> По существу, отношение к практике у Бергсона — то же самое, что и Булгакова»[24].

Скажем несколько слов относительно «страха улицы». Асмусу свойственен специфический прием вытеснения, посредством которого он обличает других людей в фобиях и прегрешениях, которые сам переживал или совершил. Он не имел контактов с русскими рабочими и крестьянами[25]. В детстве Валентина всячески оберегали от «контактов с улицей». Эта отгороженность имела и социальный, и культурный характер: 11 лет — все формативные годы — Валентин провел в частном немецком Екатерининском реальном училище (с 1903 по 1914 гг.). Сильным потрясением для него в отрочестве стал погром, пережитый их семьей в Константиновке. Беспорядки были устроены русскими рабочими и направлены против бельгийцев — служащих, инженеров и квалифицированных рабочих (Там же, 237). Можно предположить, что в тот момент в домашнем немецком мальчике навсегда поселился страх перед толпой русских и отвращение к русскому бунту. Вот как Асмус, подбирая слова, описывает это на старости лет:

---

[23] Булгаков (1907), с 16-17.

[24] Асмус (1926а), с. 80.

[25] Отцом Валентина был немец — Фердинанд Гейнрих Вильгельмович Асмус, служивший клерком на Бельгийском АО донецких стекольных, бутылочных и химических заводов. Мать — русскоязычная украинка Пелагея Игнатьевна Тищенко. У Асмусов говорили по-русски, но родственники со стороны матери предпочитали украинский, а «дяди» (мужья теток) и вовсе были украинофилами (Асмус [2010], с. 267, 274).

> «Наша монотонная и замкнутая жизнь была вдруг потрясена событием, которое заставило нас выглянуть за околицу изолированного существования. <…> В начале 1900-х годов в Константиновке произошел безобразный **бельгийский** погром. <…> В одну из темных июльских ночей меня и брата родители разбудили и стали поспешно одевать. Мама сняла висевшие у нас в комнате иконы и расставила их на подоконниках — так, чтобы с улицы их хорошо было видно. Одевшись, мы все вышли из дома. <…> Недалеко от нас слева по улице пылал зажженный громилами дом, в котором жили бельгийцы. По улице неслись крики собравшейся и бушевавшей вокруг дома толпы… <…> Мои родители спасались и спасали своих детей от "восставшей" против бельгийцев несознательной части **русских** рабочих» (Там же, 236-238).

Оговорка про «русских рабочих» не случайна. Это практически точное воспроизведение известной фразы Н.В. Гоголя, начинающего «Мертвые души» так: «два *русские* мужика, стоявшие у дверей кабака против гостиницы, сделали кое-какие замечания»[26]. Асмус боялся русской улицы, и именно это он инкриминирует С.Н. Булгакову.

Андрей Белый в 1930-х. В отличие от успевших рано уйти из жизни Блока и Брюсова, Андрей Белый дожил до 1934 года, т.е. успел испытать на себе первые три года страшных 1930-х. Белый был легкой добычей для критиков. Если Блок практически целиком посвятил себя поэзии и не увлекался теоретизированием, а Брюсов, отдавая дань теории, предпочитал организационную деятельность, Белый был одним из крупнейших теоретиков символизма, множество раз проявившим себя публично и печатно. Всегда искренний и несдержанный в выступлениях и сочинениях, он имел множество уязвимостей. «Городской сумасшедший» для глаз обывателей, он был автором «Петербурга» — одного из величайших русских романов периода модернизма, автором новаторских, образно-философских «Симфоний». Он являлся реформатором русской прозы и стиха, основателем учения о русском стихосложении. Белый был практикующим мистиком и убежденным антропософом, верным последователем Рудольфа Штейнера. Последний труд его жизни — огромный трактат «История становления самосознающей души» — являлся развитием учения Штейнера. В годы революции (и вплоть до начала 1930-х) он дружил и тесно сотрудничал с Р.В. Ивановым-Разумником, который был близок к левым эсерам, активно печатаясь в соответствующих изданиях. В начале 1920-х Белый непрерывно выступает: в Пролеткульте, в ТЕО Наркомпроса, в Вольфиле, во «Дворце искусств» и пр.[27] Его лекционная деятельность прекратилась в 1923 г.,

---

[26] Гоголь (2009), с. 9.

[27] В автобиографии, составленной 12.11.1932 г., Андрей Белый так говорит о своей лекционной активности в период 1918-1922 гг.: «С революции начинается ряд служб и обязанностей: в Пролет-Культе (лектор, консультант), в Тео-Наркомпроса (завед. теоретической секцией), в "Дворце Искусств" (член Совета,

после разгромной критики со стороны Троцкого. У поколения начала 1930-х его фигура ассоциировалась с книгами «воспоминаний», в которых описывались события последних лет XIX и первого десятилетия XX века, давались яркие, шаржированные портреты крупнейших представителей университетской Москвы, деятелей Серебряного века и пр.[28]. В этих воспоминаниях, первые два тома которых вышли в 1930 и 1933 гг., а третий — уже после смерти писателя (фактически в 1935 г.), Белый, в частности, делает попытки «оправдаться» перед новым режимом, заявляет, что никогда не был «мистиком», но всегда был ученым–естественником[29]. Впрочем, закаленный в битвах участник символистских баталий начала века Андрей Белый был совершенно беспомощен, когда неуклюже отбивался от атак советских газетных критиков. «Я беспомощен, как слон», мог бы он сказать о себе словами Свифта. Собственно, он так и заявил в своих обращенных к советской общественности воспоминаниях:

> «Существует музей всех “козявочных” привкусов “мистицизма” в символизме; и ни звука о “слоне”, без которого символизм — не символизм: о диалектике вращения метода вокруг метода, в итоге которого развивается эмблематика частных смыслов: школьно-художественных, частно-научных и прочих»[30].

Белый хочет сказать, что, хотя критики выделили уже столько разнообразных проявлений «мистицизма» у символистов, что хватило бы для экспозиции в музее, они не поняли главного: символизм проявлялся многогранно — как художественная школа или направление, как метод, как теоретическое построение и даже как своего рода натурфилософия (ср. Гете). Даже этот, особой выделки, язык Белого (проявляемый, нужно заметить, в работах, обращенных вовне; тогда как в письмах и дневниках лексика и

член основатель, завед. археологическим отделом), в Вольно-Философской Ассоциации (Председатель, член совета, лектор курсов), в организационных заседаниях “Лито”, в “Лито” (лектор), в Охране Памятников Старины (собирание материала по движению коллекций в эпоху франц. революции), в разработке программы Института Театральных Знаний (Ленинград), в Ленинградском доме Искусств (лектор), в Ленинградском отделе Управления (лектор — кратковременно), в библиотеке Ленинградского Отдела Наркоминдела, в организации Союза Поэтов в Ленинграде (1921 г.), в организации Союза писателей, членом правления которого состоял (в 1918 г.) и т.д.», см. Белый (1993), с. 365.

[28] Белый (1930); Белый (1933); Белый 1934 (на титуле указан 1934 г., но книга вышла в 1935 г.; текст писался в 1932–1933 гг.)

[29] Белый (1930), с. 193-194: «Белый — маска Б. Н. Бугаева, имеющего диплом первой степени о прохождении им курса точных наук и соответственных лабораторных занятий. На основании какого же права безглавят смысл написанного символистом? На основании права передержек. И я почтительнейше прошу, чтобы при ОГПУ было открыто отделение суда и кар за передержки, имеющие тенденцию дискредитировать; и сфера критики должна иметь критику в суде высших государственных органов». Подробнее о Белом как «естественнике» см. нашу статью «Революция в физике и антропософское учение Андрея Белого о солнечном атоме» в этом же сборнике.

[30] Белый (1930), с. 194.

синтаксис близки к общеразговорным) ставил между ним и советскими читателями непреодолимую преграду. Не случайно, И.М. Нусинов (1889–1950)[31] открыл свою, направленную против романа Белого «Маски» статью, эпиграфом из академика АН СССР М.Н. Покровского[32]: «Бойтесь людей, которые говорят непонятным языком. Они говорят непонятным языком не для того, как чеховский герой, чтобы показать свою образованность, а чтобы скрыть свою неленинскую сущность» (Нусинов 1933). Воистину, говоря словами А. Синявского, разногласия между автором и эпохой были, прежде всего, стилистическими: настало время иного нарратива. Публичные попытки Белого позиционировать себя как «советского» писателя вызывали ироническую, покровительственную или недружественную реакцию у критиков. Как школьника, теоретика символизма все время поверяли на соответствие социалистическим нормативам. Тот же Нусинов с симпатией отмечает: «Проникся ли он [Белый] верой в новую культуру и в возможность творческого созидания осмысленной жизни? <…> Он неоднократно заявлял о своей вере в творчество революции, в преодоление революцией извечной стихии “монгола”. Он сделал значительный шаг по пути к этому новому осмысливанию жизни» (Нусинов 1933). И Белому постоянно приходилось доказывать, что да, он перековался, поверил в идеалы большевиков, перестал быть мистиком. Он признавался во многих грехах, но не менялся внутренне. В архиве его остался большой автобиографический очерк, написанный в Кучино в марте-апреле 1928 г., название которого звучит как ответ и друзьям, и недругам: «Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития»[33].

Примечательный пример того, как работала память Белого: название третьего тома его воспоминаний повторяет заглавие сборника статей Льва Каменева[34]: Белый работал над третьим томом, когда вышел второй, предисловие к которому написал Каменев. Текст был разгромным, так что Белому его даже боялись показывать в верстке из опасений, что он отзовет книгу из печати.

Для Белого же дело было не шуточным: не имея собственного дома, он жил у друзей или на съемных квартирах, его заработок, а значит существование, зависели от того возьмут или не возьмут книгу в печать[35]. От-

---

[31] Исаак Маркович Нусинов (1889–1950), литературный критик. В 1914–1917 гг. изучал литературу и философию в Италии и Швейцарии. С 1922 г. преподавал в 1-м и 2-м МГУ, в Институте красной профессуры, в МГПИ. Входил в редакционную коллегию Литературной энциклопедии. Во время борьбы с космополитизмом подвергся преследованиям. Арестован в 1949 г., умер в тюрьме.

[32] Михаил Николаевич Покровский (1868–1932) — историк-марксист. Лидер советских историков в 1920-е годы, «глава марксистской исторической школы в СССР». Академик АН СССР (12.01.1929).

[33] Белый (1994).

[34] Каменев (1923).

[35] Ср. письмо Белого к А.С. Петровскому (март 1932): «У меня нет сейчас почти никакого заработка, ибо 2 года почти лежат без движения “Маски” и “Начало Века” в “Гихле”; за них получено все, что можно до выхода получить; кабы не пен-

части для заработка и написаны три тома воспоминаний, которые Белый однажды окрестил литературной поденщиной.

Но все повседневные тяготы показались ничем после того, как за антропософов, виднейшим представителем которых был Андрей Белый, взялось ОГПУ[36]. С 1923 г. Русское антропософское общество находилось в «катакомбном» состоянии. 27 апреля 1931 г. в Москве начались аресты его членов. Белый и его гражданская жена Клавдия Николаевна Васильева (1886–1970) в это время жили у Иванова-Разумника в Детском Селе. 8 мая в Москве арестовали П.Н. Васильева, брак с которым у Клавдии Николаевны на тот момент еще не был расторгнут. Из квартиры Васильева сотрудники ОГПУ изъяли сундук с рукописями и бумагами Белого. Таким образом, рукописи попали в распоряжение следователей[37]. Вскоре в Бутырской тюрьме, среди прочих, оказались ближайшие к Белому люди, включая Е.Н. Кезельман (сестру К.Н. Васильевой) и друзей Белого — А.С. Петровского, П.Н. Зайцева. 30 мая в Детском арестовали саму Клавдию Николаевну. Белого не тронули. Сохранились два его письма к З.Н. Райх, жене В.Э. Мейерхольда:

> «Пишу — Вам и Вс<еволоду> Эм<илиевичу>, — вот по какому поводу: 8 мая *заболели и уехали* Петр Ник<олаевич> Васильев (муж Кл<авдии> Ник<олаевны>) и Ел<ена> Ник<олаевна> (сестра Кл<авдии> Н<иколаевны>); *уехали почти все мои друзья*; а 30 мая явились к Раз<умнику> Вас<ильевичу> за моей милой Кл<авдией> Ник<олаевной>. <…> П.Н. Зайцев *тоже уехал* (все — в одно место); у меня

сия (я стал персональным пенсионером), то заработок был бы “0” <…> К этому всему предельная нагрузка с литературной работой; к сроку должен сдать книгу о Гоголе и вдобавок: была очень большая переработка “Начала Века”, которое 7 месяцев лежало зарезанным цензурой, потом <…> дано вторично в цензуру другим полит-редакторам, которые <…> заставили многое переработать. В итоге, — всю осень и зиму какое-то мучительно-бессонное перепиранье сквозь дни с недосыпом, так что когда на днях слег, то проспал часов 20» (Белый [2007], с. 274).

[36] Применительно к «делу антропософов» я использую главу «Андрей Белый в следственном деле антропософов 1931 г.» из книги: Спивак (2006).

[37] 26 июня 1931 г. Белый пишет заявление в Коллегию ОГПУ: «В ночь с 8-го на 9-ое мая 1931 года по ордеру ППОГПУ Московской области был произведен обыск в квартире моих ближайших друзей, доктора Петра Николаевича Васильева и его жены, Клавдии Николаевны (Плющиха, д. 53. кв. 1); в этой квартире в течение ряда лет я хранил сундук с рядом литературных материалов, без которых в работе мне не обойтись (выписки, цитаты, черновики, наброски, ряд ненапечатанных рукописей, ремингтонированных и писанных, материал моих работ по ритму, анализу словесных форм, диаграмм, схем, рукописи, приготовленные к печати, личный дневник, в котором и субъективные записи, и наброски, к [возможным] будущим исследованиям, набор всех моих напечатанных книг, из которых некоторые при утрате, я бы не мог достать, математические сочинения моего отца, Н.В. Бугаева, биографический материал для себя лично, часто весьма интимный и т.д.); сумма этого материала является для меня орудием производства; сундук с надписью, сделанной моей рукой, был при обыске вскрыт агентами ОГПУ, что значится в протоколе: “Из сундука, принадлежащего *по словам* (??) Васильева гр. Белому изъята разная переписка”», см. Мальмстад (1993а), с. 352.

увезли сундук с рукописями, книгами и всем, наработанным за 10 лет, стоявшим у Кл<авдии> Ник<олаевны>. <…> Послал Горькому письмо; да что Горький! Просьба моя к Вам: <…> если у Вас есть знакомые, могущие справиться о судьбе К.Н. (невинна же она, бедняжка, — ни в чем нет вины!), обратитесь к ним. <…>»[38].

«Мне хотелось бы лично видеться с цензорами; и им объяснить, где в моем множестве бумаг, дневников и лит<ературных> материалов *ответы* на их занимающие вопросы; или: мне хотелось бы кому-нибудь из видных партийцев лично передать это и многое другое; или чтобы кто-нибудь из друзей *это передал*, пока я сижу здесь, ожидая письма ехать, или устроил бы мне свидание с людьми, с которыми я по прибытии в Москву мог бы побеседовать. <…> Но я уповаю, что *грамотные люди* разберут степень недоразумения 1) с К.Н., 2) с моими друзьями»[39].

17 мая Андрей Белый обратился с письменной просьбой к Горькому посодействовать возвращению рукописей: «Без этого материала я как писатель выведен из строя, ибо в нем — компендиум 10 лет <…> труда». Ту же просьбу он адресовал ОГПУ[40]. 27 июня, при посредничестве В.Э. Мейерхольда, Белый получил часовую аудиенцию у Я.С. Агранова (1893–1938)[41], заведующего Секретно-политическим отделом Центрального аппарата ОГПУ. Агранов «работал» с творческой интеллигенцией: надзирал, дружил с некоторыми ее представителями, по мере надобности — уничтожал. Белый подробно объяснился с Аграновым, поведав тому даже о тяготах своей личной жизни (К.Н. Васильева, не желая расстраивать свою мать, медлила разводиться с мужем) и об отсутствии жилплощади[42]. Помимо

---

[38] Белый А. Письмо к З.Н. Райх от 8.06.1931, в: Белый (1998), с. 680.

[39] Там же.

[40] См. «Заявление А. Белого в Коллегию ОГПУ СССР в связи с изъятием архива писателя» (26.06.1931), Артизов, Наумов (1999), с. 150-153.

[41] Гуль (1992), с. 63: «При Дзержинском состоял, а у Сталина дошёл до высших чекистских постов кровавейший следователь ВЧК Яков Агранов <…> ставший палачом русской интеллигенции. Он убил многих известных общественных деятелей и замечательных русских учёных: профессора Тихвинского, профессора Волкова, профессора Лазаревского, Н.Н. Щепкина, братьев Астровых, К.К. Черносвистова, Н.А. Огородникова и многих других. Профессора В.Н. Таганцева, не желавшего давать показания, он пытал, заключив его в пробковую камеру, и держал его там 45 дней, пока путём пытки и провокации не добился нужных показаний. Агранов уничтожал цвет русской науки и общественности <…>. Это же кровавое ничтожество является фактическим убийцей замечательного русского поэта Н.С. Гумилёва».

[42] Возможно, Агранов в ответ посоветовал Белому официально оформить брак, поскольку уже 18 июля (через две недели после освобождения) все трое — Васильев, Васильева и Бугаев (Белый) — отправились в ЗАГС, где «Васильевы», состоявшие в браке с 1910 г., развелись, а «Бугаевы» поженились. Ср. запись, которую Белый оставил в дневнике 13.09.1933: «Арест Клоди в 31 году и моя вынужденность говорить с Аграновым начистоту, — шаги, определившие развод для К.Н. и “Закс” со мною; собственно, — нас навсегда соединило с Клодей ГПУ» (Белый [2016], с. 999). В письме к В.Э. Мейерхольду от 4.09.1931 Белый писал: «...самая

прочего, он наверняка сообщил Агранову (как сделал это в письме к Горькому[43]), что покойная сестра П.Н. Васильева, М.Н. Менжинская, приходилась женой его непосредственному начальнику — тогдашнему председателю ОГПУ В.Р. Менжинскому[44].

Встреча с Аграновым, произведшая на Белого большое впечатление[45], решительно переломила ход набиравшего обороты дела. Уже 3 июля К.Н. Васильева и П.Н. Васильев были освобождены под подписку о невыезде.

Следственный маховик, между тем, еще какое-то время крутился. В ОГПУ шли допросы, изучались рукописи из сундука Андрея Белого. Имена Белого, Васильевой, Петровского и Григорова фигурировали почти во всех показаниях арестованных. К следственному дело были приобщена машинописная копия (от 21.05.1931) выдержек из изъятого дневника Белого, которые следователи ОГПУ сочли инкриминирующими. Процитируем лишь одну скопированную из дневника запись от 15 сентября 1930 г.:

> «Огромный ноготь раздавливает нас, как клопов, с наслаждением — щелкая нашими жизнями, — с тем различием, что мы не

незадача, случившаяся с К.Н., обернулась неожиданно в большую радость для меня, ибо мы стали мужем и женой (были в “*Загсе*”)», см. Белый (1998), с. 684.

[43] Письмо Андрея Белого А.М. Горькому (17.05.1931), Мальмстад (1993а), с. 350-352: «Сижу в Детском <…> и не пускаю Кл<авдию > Н икол<аевну> в Москву, где вместо нее увезен в ГПУ ее муж доктор Петр Николаевич Васильев (брат покойной жены Менжинского)».

[44] Мария Николаевна Менжинская (ум. 1925), вторая жена В.Р. Менжинского — с 1921 г. руководителя Секретно-оперативного управления ВЧК, в 1923–1926 гг. первого заместителя председателя ОГПУ Ф.Э. Дзержинского, с 1926 г. и до своей смерти в 1934 г. — председателя ОГПУ, см. Спивак 2006, с. 370 и 521, примеч. 9.

[45] Сразу после встречи с Аграновым Белый пишет Иванову-Разумнику: «Сегодняшний вечер переживаю почти как радость. И она — в том, что сегодня я был в том месте, куда рвался давно, и где имел разговор с одним ответственным лицом, могущим иметь касание к *участи моих бумаг*, и друзей (Кл<авдии> Николаевны>, Петра Ник<олаевича> и т.д.). Наконец-то! И — глубокое удовлетворение, что меня выслушали и что я мог не только сказать все, что думаю о деле, повлекшем недоразумение с бумагами, но даже мог излить душу <…> Буду еще туда телефонить и иметь второй разговор; я подал объяснительную бумагу; рукописи — вернут. <…> Впечатление мое <…>, что *очень хорошо*, *что я все сказал*, *что хотел* <…> Меня выслушали вплоть до деталей, до вопроса о трудностях с жилищным вопросом <…> Впечатление от разговора — самое приятное; отнеслись *в-н-и-м-а-т-е-л-ь-н-о* к моим словам и к моей бумаге; что из этого последует, не знаю; но я — доволен» (Белый [1998], с. 679). Ср. письмо Белого П.Н. Зайцеву (23.07.1931), Белый [1998], с. 680: «...трехнедельное сидение в Детском после ареста Клавдии Николаевны, а потом месячное метание по Москве — достаточная мука, несколько компенсирующая тот факт, что я, из всех “*без вины виноватых*” наиболее “*виноватый*”, сижу на свободе; о чем я и говорил члену коллегии ОГПУ, т<оварищу> Агранову, в беседе с ним, стараясь в меру сил и разумения дать объяснение инциденту с арестами». Ср. письмо Белого к В.Э. Мейерхольду (4.09.1931): «Без Агранова я не мог бы, вероятно, надеяться на скорое освобождение К.Н., а путь к Агранову я нашел через Тебя: 27-го июня Агранов принял меня, позволил горячо, до конца высказаться, очень внимательно отнесся к моим словам, так что я вынес самое приятное впечатление от него» (Белый [1998], с. 680).

> клопы, мы — действительная соль земли, без которой народ — не народ. Нами гордились во всех веках, у всех народов, и нами будут гордиться в социалистическом будущем. Только в подлом, тупом бессмыслии теперешних дней кто-то превратил соль земли в клопов, защелкал нами: щелк, щелк — Гумилев, Блок, Андрей Соболь, Сергей Есенин, Маяковский. Щелкают револьверы, разрываются сердца, вешаются, просто захиревают от перманентных гонений и попреков. И мое сердце, мужественно колотившееся, ослабевает. Не могу, не могу вынести тупого бессмыслия, раздавливающего лучших вокруг меня. Это не отчаяние, — это смертельное изнеможение от усилий бодрить себя и других. Дышат на ладан Соловьев, Иванов-Разумник, Волошин, Орешин, Пастернак — сколькие, щелк, щелк — "клоп за клопом"! Скоро мы, аллегорические "клопы", будем все передавлены»[46].

Приговор был вынесен 8 сентября 1931 г. В преамбуле обвинительного заключения сказано без обиняков: «Руководителями организации являются лица, стоявшие во главе бывшего антропософского общества в России, закрытого органами Сов. власти в 1923 году, идеологом же их является писатель АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (Бугаев Борис Николаевич)». Более того, выдержки из дневника Белого были включены в доклад Секретно-политического отдела ОГПУ «Об антисоветской деятельности среди интеллигенции за 1931 год». Доклад был отпечатан в количестве 60 экземпляров и разослан по разным инстанциям внутри ОГПУ <…> В ЦК ВКП(б) были отправлены четыре экземпляра: "т. Поскребышеву для т. Сталина, т. Кагановичу, т. Постышеву, т. Молотову"[47]. Тем не менее, ни Белый, ни чета Васильевых арестованы не были. Дело Андрея Белого выделили из общего судопроизводства и постановили передать в СПО ОГПУ, где его, видимо, положили под сукно.

Те участники антропософского движения, которых осудили, получили по три года наказаний различной степени тяжести: А.С. Петровский[48] и Б.П. Григоров были приговорены к заключению «в концлагерь сроком на три года»; П.Н. Зайцева и еще семерых антропософов выслали на 3 года в Казахстан (еще троих — на Урал и в Иркутск); Е.Н. Кезельман (и еще пятерых) на три года лишили права жить «в 12 пунктах».

Андрей Белый избежал ареста. Более того, осенью 1931 г. ему вернули часть конфискованных рукописей (среди исчезнувших материалов — машинописный экземпляр «Самосознающей души», «Дневник 1925–1931 гг.» (150 а.л.), литературный портрет «Рудольф Штейнер» (25 а.л.)[49]). 23 ноября того же года Совнарком РСФСР назначил Белому персональную пенсию[50], а

---

[46] Белый (2016), 854.

[47] Артизов, Наумов (1999), с. 162-163 и 752, примеч. 78.

[48] А.С. Петровский, приговоренный «к заключению в концлагерь сроком на три года, отбывал наказание на строительстве Беломорско-Балтийского канала. Освобожден 21 июля 1933 г. (срок был сокращен на 6 месяцев за ударную работу).

[49] Воронин (1984), с. 275.

[50] Белый (2007), с. 277, примеч. 8.

в 1933 г. по инициативе В.Д. Бонч-Бруевича большая часть архива Андрея Белого была приобретена для Центрального литературного музея (Воронин 1984). Однако пережитые в 1931 г. шок и стресс не прошли бесследно. Уже через два года, летом 1933 г. здоровье Белого резко ухудшается. Андрей Белый скончался на 54-м году жизни — 8 января 1934 г.[51].

Сразу же после его смерти К.Н. Бугаева, П.Н. Зайцев и А.С. Петровский подготовили для издательства “Academia” «Собрание стихотворений» поэта: в январе 1935 г. была готова верстка (784 с.), но набор был рассыпан.

Личные отношения Белого с Асмусом и Вишневским. Скорее всего, пути Белого и Асмуса пересеклись лишь однажды. Когда в феврале–марте 1924 г. Белый выступал с лекциями в Киеве, молодой профессор В.Ф. Асмус, познакомился со знаменитым поэтом и пригласил к себе домой, где познакомил с женой Ириной. Больше они, скорее всего, не встречались. Белый упоминает об Асмусе лишь однажды, да и то мимоходом. В дневниковой записи от 20.10.1933 г. говорится: «Вечером были Паоло Яшвили и Пастернак; <…> с поэтами была жена профессора Асмуса, у которого я был в Киеве». Стало быть, в 1933 г., через 9 лет после первой встречи, Асмус (с 1928 г. живший в Москве) по-прежнему оставался для Белого «профессором», в доме которого он в 1924 г. бывал в Киеве. Скорее всего, об этом ему в тот же вечер, представляясь, напомнила сама Ирина Сергеевна. О том, что она профессору Асмусу более не жена пришедшие, ввиду двусмысленности ситуации, поэту сообщать не стали.

Не был Андрей Белый лично знаком и с В.В. Вишневским. Сохранилась записка от Белого к Вишневскому от 18 января 1933 г. Поэт, которому полагалось присутствовать на чтении «Оптимистической трагедии» В.В. Вишневского, сообщает:

> «Глубокоуважаемый тов. Вишневский*,
>
> Я просто в отчаянии, что проклятый грипп <…> приковал меня к дому, — да так, что не уверен, смогу ли его ликвидировать к 22-ому. А я так мечтал послушать Вашу пьесу. Но — не моя вина. Заключен дома; сижу с температурой; и, конечно, завтра было бы большим риском быть на Вашем чтении. Верьте, до чего это мне грустно. Остаюсь искренне опечаленный, с глубоким уважением.
>
> Борис Бугаев (А. Белый).
>
> Москва. 18-го янв[аря] 33 г.
>
> *Простите, отчества Вашего не знаю»[52].

Таким образом, можно сказать, что при жизни Андрей Белый лично не пересекался ни с Асмусом, ни с Вишневским.

Контекст выступления Асмуса. Итак, В.Ф. Асмус выступает на собрании, посвященном разоблачению «врагов народа», и зачитывает тезисы

---

[51] Официальным диагнозом был артериосклероз и кровоизлияние в мозг, спровоцированные тепловым ударом, см. Спивак, Наседкина (2013), с. 5-84.

[52] См. Мальмстад (1993б), с. 360.

из своей статьи, которую он готовит для тома «Литературного наследства», посвященного Блоку, Брюсову и Белому. Статью докладчик подает как политический донос на Андрея Белого. Случай беспрецедентный не только потому, что это, пожалуй, единственный пример превращения академического по замыслу эссе в обвинительный документ. Возникают недоумения морального порядка. 1) Если гуманитария назначают работать над мемориальным томом, посвященным классикам символизма, и он принимается за дело, начав изучать сочинения определенных авторов, то после этого не принято выходить на трибуну, чтобы изобличить одного из этих классиков. 2) Включившись в работу, исследователь начинает получать за это деньги: по сути, изучаемый им автор теперь его «кормит». Неловко кусать руку, из которой ты берешь деньги. 3) Не следует выставлять себя невеждой, оповещая окружающих, что раньше ты не знал, под какими псевдонимами печатались классики символизма. 4) Ежели неразбериха с псевдонимом «Аврелий» всего лишь путаница, а не умысел, можно лишь заметить, что, когда исследователь спешит, не перепроверив, во всеуслышание объявить о том, что он только что вычитал, он выглядит несолидно. Когда-то Асмусу указывал на это в своей рецензии Н. Карев.

Впрочем, эти аргументы работают, если речь действительно идет о подготовке издания уважаемых классиков. Ситуация могла быть иной. Некое руководящее лицо (например, тогдашний директор Института красной профессуры П.Ф. Юдин, готовящийся стать директором ОГИЗа) вызвал одного из своих порученцев (Асмуса) и поставил задачу: написать вводную статью к изданию, посвященному деятелям реакционного течения в буржуазной культуре, потребовал с классовых позиций разоблачить их контрреволюционную сущность. Это объясняет, почему вместо анализа символизма как литературно-художественного течения Асмус клеймит вредительскую сущность Андрея Белого и его прегрешения перед революцией в таком тоне, будто Андрей Белый был не писателем и поэтом, а членом одной из политических партий, вроде кадетов или эсеров.

Чтение статьи Асмуса «Философия и эстетика русского символизма» показывает, что «профессор» не просто не разбирается в проблематике, но еще и халтурит: ему некогда изучать предмет — ведь он очень загружен, преподавая в трех местах. Впрочем, от жалованья, положенного члену Союза писателей он отказываться не собирается, о чем свидетельствует его ответ Ставскому на опросник о гонорарах («да, пишу мало, но это потому, что преподавательская нагрузка непомерная»)[53]. Поспешность в выводах и

[53] О скупости Асмуса свидетельствует В.Т. Шаламов, который вместе со своей второй женой Ольгой Сергеевной Неклюдовой (1909–1989) въехали в освобожденные В.Ф. Асмусом комнаты (по адресу: Хорошевское шоссе, д. 10, кв. 2). В 1963 г. Шаламов записывает: «*На вечные времена.* Профессор Асмус, автор работ об интуиции в философии и т.д., выдирал старый линолеум, переезжая на новую квартиру в 1957 году, пока не содрал линолеум, не переехал. В стол на кухне асмусовой тещи забит гвоздь — чтоб не облокачивались соседи. Перед отъездом на юг, на дачу, дверь в сад была забита гвоздями, и соседям был оставлен “любезно” ключ от заржавленного замка с приглашением пользоваться садом. При ремонте хозяйка, теща Асмуса, специально просит дворника Николая набить колючую проволоку по

внимание к денежным знакам, характерные уже для первой, антибольшевистской статьи Асмуса, наличествуют и в статье 1937 г., когда он уже трансформировался в ярого апологета марксизма-ленинизма. Упомянутая статья сработана на скорую руку и не вычитана. Например, на страницах 22 и 25 повторяется одна и та же пространная (в девять строк) цитата из «Смысла искусства» Белого. Хуже того: на беду Асмуса и его издателей в этом отрывке Белый использует греческое слово τέχνη («искусство»), а поэтому в этом, дважды повторенном Асмусом пятибуквенном слове оказывается сначала 3, а затем 2 ошибки (у Белого слово напечатано корректно). Многовато для «философа-античника». Но дело, разумеется, просто в том, что текст, отданный в печать, Асмус не удосужился вычитать.

Как и в устном выступлении, большая часть рассуждений о символизме в статье основана на разборе работ Андрея Белого. В финале публикации заходит речь о Блоке, во второй части имеются секции, посвященные Вяч. Иванову. О Брюсове говорится мало. Все это свидетельствует только об одном — автору банально не хватило ни времени, ни желания копаться в символистском материале.

Когда Асмус обвинял Андрея Белого в контрреволюции и нападках на Ленина, его слова могли отразиться близких к Белому людях, которые в

столбикам, где пробегает домой кошка Муха <…> 28 октября в “Правде” напечатан фельетон об “Асмусе” — о людях, которые, уезжая из квартир, выдирают линолеум, сдирают задвижки, дверные ручки, замки. Недаром Пастернак так не любил Асмуса, отзывался о нем презрительно, небрежно» (Шаламов [2004], с. 293). Относительно фельетона см. Капралов (1963): «Разоблачая и осмеивая, “Фитиль” стремится взять на вооружение разнообразные жанры, все богатство приемов документального и художественного кино. Вот, используя силу образного обобщения, он клеймит мещанина-скопидома, разбойничающего в квартире, которую тот оставляет, получив ордер на новую. Сопя от натуги, хищными пальцами “хозяин” отдирает от пола линолеум, с остервенением вывертывает дверные ручки, выламывает штепсельные розетки и оконные шпингалеты. Зачем они ему? Ведь новый дом оборудован всем необходимым! Но мещанин, истратив копейку, не может, даже получая от государства тысячи, оставить ее кому-то другому. Мое! — и вылезают от жадности глаза из орбит. Мое! — и ради куска провода разрушается целая стена. Эта сатира (или, как правильно было бы ее назвать киноэпиграмма) “Мое” превосходно разыграна артистом Сухановым». Ср. письмо В.Т. Шаламова к Я.Д. Гродзенскому от 14.04.1968), Шаламов (2005): «Я получил комнату, уже переехал и живу впервые за шестьдесят лет моей жизни — в самостоятельной, отдельной комнате <…> Вся эта история обрамлена многими пикантными подробностями бытового плана. На освободившуюся комнату (19 метров) претендовала теща Асмуса и жена Асмуса — Ариадна Борисовна, чемпион квартирных драк — в том же стиле, как и десять лет назад, когда мы переезжали с Гоголевского бульвара в их квартиру при помощи милиции и депутата Киевского горсовета генерала Чернышева, а профессор интуитивной философии собственноручно отдирал линолеум с пола квартиры, куда мы в 1957 году переезжали. Вывертывал все задвижки из дверей, все вешалки. Никогда этого не забуду. На этот раз было заготовлено от этого же семейства мерзостей не меньше, но быстро удалось ввести все разговоры в рамки официальных отношений. Но это все пустяки. Главное — я живу и дышу в новой комнате». «Профессором интуитивной философии» Шаламов именует Асмуса, т.к. чуть ранее у последнего вышла одноименная книга, см. Асмус (1965).

это время работали над подготовкой соответствующего раздела для «Литературного наследства». Этих людей было трое: вдова поэта — К.Н. Бугаева (1886–1970)[54], его старинный друг А.С. Петровский (1881–1958), а также хороший знакомый и помощник Д.М. Пинес (1891–1937)[55]. Все они, в отличие от благополучного Асмуса, прошли через ОГПУ. Бугаеву в 1931 г. арестовали и отпустили. Петровский отбыл 2,5 года в концлагере на строительстве Беломор-Балтийского канала, откуда он освободился в июле 1933 г. Пинес, сосланный в 1932 г. на 5 лет в Ярославль, оттуда был переведен в Архангельск, где написал обзор «Литературное наследие Андрея Белого» (опубликован в соавторстве с К.Н. Бугаевой и А.С. Петровским). В день завершения назначенного ему срока ссылки (январь 1937) Дмитрий Пинес был снова арестован Архангельским НКВД и по приговору «тройки» расстрелян 27 октября 1937 г. — через три месяца после сдачи «Литературного наследства» в набор. В вышедшем томе имя его отсутствует.

Об архангельских встречах с Д.М. Пинесом и работе последнего над посвященными Андрею Белому материалами для «Литературного наследства» сохранились записанные в 1969 г. воспоминания переводчика Н.М. Любимова (1912–1992). Из уважения к памяти Д.М. Пинеса приведем из них некоторые выдержки:

> «Пинес принял участие как текстолог в редактировании первых томов собрания сочинений Блока, выпускавшегося Издательством писателей в Ленинграде. Уже в тюрьме держал корректуру. После ареста Иванова-Разумника и Пинеса редакция этого издания перешла к В.Н. Орлову, и Д.М. посылал ему из Архангельска свои текстологические предложения. В Архангельске он написал статью “Литературное наследство Андрея Белого”; она появилась в 27-28 томе “Литературного наследства” (1937) за подписью вдовы писателя К.Н. Бугаевой и его друга — А.С. Петровского. Жена Пинеса, Роза Яковлевна, посылала ему из Ленинграда в Архангельск нужные для работы книги, и он давал мне то “Луг зеленый” Белого, то его прозу, то “Вершины” Иванова-Разумника, то третью книгу воспоминаний Белого, почти весь тираж которой был задержан цензурой из-за предисловия Вольпе (она поступила в продажу только в 39 году), то

[54] Уже в феврале 1936 г. К.Н. Бугаева работала над главным, посвященным А. Белому текстом — обзором «Литературное наследство Андрея Белого» (Литературное наследство [1937], с. 575–638). См. Лавров (2009), p. 179-204, перепечатано: Лавров (2015), с. 609-631 (цит. по переизданию).

[55] Дмитрий Михайлович (Мейер Мейлахович) Пинес (1891–1937), историк литературы, библиограф. Учился в Психоневрологическом институте в Петербурге на юридическом факультете. Был левым эсером, а потому был знаком с Ивановым-Разумником. Первый арест в 1920 г. Еще до ареста начал работать в Вольфиле, с мая 1922 года — секретарь Вольфилы. Главным делом в 1920-е годы становится для него работа над библиографией Андрея Белого. В 1927 г., после смерти Ф. Сологуба, разбирает вместе с Ивановым-Разумником архив Сологуба, составляет предварительную опись. Второй арест в 1928 г. В 1932 г. арестован по одному делу с Ивановым-Разумником. Он и его жена расстреляны в 1937 г.

книгу о Блоке, состоящую из выступлений на вечере памяти поэта в “Вольфиле”. <…>

Для него строфа [“Господи благослови!”] была связана с духовным максимализмом Блока <…> Только ради “революции духа” и стоит совершать революцию социальную <…>

Д.М. выписал поэму [Белого “Первое свидания”] из Ленинграда. <…> Он прочитал поэму вслух и всю ее прокомментировал, строчка за строчкой <…>

Я заговорил о том, что Белый незадолго до смерти стал зачем-то “перестраиваться”. — Да, но вы знаете, — возразил Д.М., — когда Белый пытается “перестроиться”, подладиться, у него это получается до смешного наивно. Вот он разглагольствует о диалектике. И на кого же он опирается как на адамант марксизма? На Федора Гладкова! <…>

Д.М. вспоминал, что однажды Белый <…> забрел в такие неокантианско-антропософские дебри, что собеседник не выдержал и спросил: — Во что же вы в конце концов веруете? Белый неожиданно встал и, опустив голову, тихо и проникновенно ответил: — В Господа нашего Иисуса Христа…

В феврале 37-го года <…> почтальон принес мне открытку из Архангельска от Борната. Несколько строк он приписал так, что для того, чтобы их прочесть, надо было перевернуть открытку. Внезапно буквы запрыгали у меня перед глазами. В приписке Борнат “конспиративно” сообщал: “Давид Моисеевич болен. Не пишите ему”. <...> По предвесеннему молодой, яркий солнечный свет померк для меня. <…> Когтистой тяжестью навалилась на сердце тоска»[56].

И вот, материалы, подготовленные группой людей, которые буквально жизни свои положили на изучение наследия Андрея Белого, десятилетиями дружили и общались с поэтом, партийное начальство решает предварить измышлениями «красного профессора» Асмуса, который ничего не понимал в философии и истории символизма, не знал источников, не читал литературу, путался в его представителях. Издание открывается введением, составленным провинциалом и советским выскочкой, верхоглядом, пишущим на заданные темы. Очевидно, что задача автора, поставленного «смотрящим за томом», состоит не в том, чтобы изучить и проанализировать основания символизма, но чтобы с классовых и марксистских позиций в полемическом ключе продемонстрировать гнилую сущность этого буржуазного направления в дореволюционной культуре, его реакционность, антиреволюционную, антиленинскую направленность и пр. Потому и статья «Философия и эстетика русского символизма» является не исследованием философских и эстетических принципов символистского миросозерцания, но заурядным упражнением в партийной пропаганде и полемике. То, что заявленная в титуле «философия» в работе отсутствует, впоследст-

[56] Любимов (2004), с. 180-197.

вии признал сам Асмус, когда убрал это слово из заглавия при перепечатке (в 1968 г. он не постеснялся без каких-либо изменений воспроизвести сей опус в составе томика своих избранных работ).

Выступление В.Ф. Асмуса 31 августа 1936 г. Свою речь В.Ф. Асмус начал с того, что процесс об «Антисоветском объединенном троцкистско-зиновьевском центре» призывает каждого повысить преданность народу и партии и делает очевидным, что «враг направляется на такие участки идеологической работы, как философия, история, литература, критика». В подтверждение Асмус указывает, что часть «осужденных по процессу и разоблаченных» (на самом деле — «расстрелянных», как было известно присутствующим) были философами (видимо, подразумеваются Пикель, Тер-Ваганян, Эмель). А такие люди, как Фридлянд, добавляет Асмус, «до последнего времени орудовали в рядах историков» (находившийся в заключении Фридлянд, в августе уже был сломлен и признался в террористической деятельности; его расстреляют весной следующего года)[57]. Много скрытых врагов и среди литераторов, продолжает Асмус, и тут же делает лирическое отступление, напоминая о том, как генеральный секретарь Союза писателей «тов. Ставский[58] в своем докладе говорил о положении писателя в нашей стране и необычных заботах, которыми он окружен, о материальных возможностях». С учетом того, что это сам Асмус осенью 1936 г. отвечал на опросник относительно их гонораров, направленный членам Союза писателей из аппарата Ставского, можно понять, что, говоря о «материальных возможностях», он имеет в виду и те, на которые рассчитывал сам.

Далее Асмус замечает, что «тонкость и сложность теоретических вопросов истории, философии, искусства, литературы создают возможность с большей безнаказанностью использовать целый ряд моментов для подрывной контрреволюционной работы». В этом месте Асмус делает реверанс в сторону еще одного начальственного лица — главного редактора «Знамени»: «как прекрасно говорил сегодня т. Вишневский», указывает Асмус, именно в этой области была понижена бдительность, и именно здесь «мы можем найти ряд людей, которые вошли в нашу советскую жизнь из буржуазного мира, мира дореволюционного» (Стенограмма, с. 46). Это старая интеллигенция, поясняет Асмус, — люди, с которыми партия возилась «чрезвычайно много», и которым была предоставлена возможность «рабо-

---

[57] Цви (Григорий Самойлович) Фридлянд (1897–1937) — советский историк, первый декан (1934–1936) исторического факультета МГУ. Занимался историей Великой французской революции. Печатался в журнале «Под знаменем марксизма». В 1917–1919 гг. был членом ЦК еврейской социал-демократической партии Поалей Цион, был членом ЦИК Литовско-Белорусской республики. С 1921 года член ВКП(б). С 1922 года преподавал в I МГУ, Институте красной профессуры, Коммунистическом университете им. Я.М. Свердлова. Арестован 31.05.1936. К августу 1936 г. Фридлянд был сломлен, признался в подготовке терактов и в ночь с 7 на 8 марта 1937 г. расстрелян.

[58] Владимир Петрович Ставский (1900–1943) — советский писатель, литературный функционер. Генеральный секретарь СП СССР в 1936–1941. По поручению ЦК участвовал в организации Союза писателей СССР, с 1936 г. генеральный секретарь СП СССР.

тать с нами». В этом месте вводная часть выступления завершается и Асмус переходит к сути дела. «В этом году летом, — заявляет он, — работая над теоретическими источниками русского символизма, философского и эстетического, я перечитал огромное количество работ и все литературные журналы за 900-ые годы <…> И Я ОТКРЫЛ УДИВИТЕЛЬНУЮ ВЕЩЬ». Далее скороговоркой перечисляются пункты обвинения (для удобства мы их нумеруем), направленного против Андрея Белого.

1) «Я раскрыл псевдоним, под которым Андрей Белый в журнале “Весы” выступал с острополитическими статьями, направленными против революции» (Стенограмма, л. 46).
2) «Я открыл антисемитскую статью Андрея Белого, навеянную книгой Вольфа — “Модернизм и музыка”» (Там же).
3) «Я открыл статью, в которой Андрей Белый с большой резкостью и остротой выступает в защиту “Вех”» (Там же).
4) «Передо мной открылась картина систематической травли Горького, которая велась на страницах этого журнала, заявившего еще в начале 900 годов, что Горький уже исписался, что это уже бывший писатель» (Там же, л. 47).
5) «В этом журнале вели систематическую, из номера в номер, борьбу, имевшую своей целью опорочить, дискредитировать великого русского демократа, — критика 60-х годов — Чернышевского» (Там же).
6) «На страницах этого же журнала под псевдонимом Аврели[59] была помещена статья против Ленина по вопросу о свободе печати. По стилевым признакам и по точному совпадению формулировок, имеющихся в других статьях, подписанных Бугаевым или Андреем Белым, можно судить о том, что за этим псевдонимом скрывался Андрей Белый» (Там же).
7) «Любопытно, что в своих мемуарах Андрей Белый даже и не закинулся об ЭТИХ СВОИХ произведениях. В других случаях он пытался переложить ответственность на других, — например, в вопросе о мистицизме он пытался переложить часть ответственности на Александра Блока. Но по поводу ЭТИХ статей он хранил молчание, очевидно, не считая возможным оправдать ЭТИ СВОИ позиции» (Там же).

Вывод Асмуса: «И вот, товарищи, разве мало среди нас людей, которые уходят в ячейку своего индивидуального “я”, которые хранят и копят в себе бережно груз своих воззрений, может быть совершенно нетронутых или только частично разрушенных тем давлением, которое на них производит наша советская действительность и социалистическое строительство, которое у нас ведется. И разве не может рассчитывать враг на то, что частично, посредством этих людей, он будет расширять круг единиц, посредством которых он думает проводить свою подлую работу» (Там же, л. 48).

---

[59] Опечатки машинистки — «Вольф» вместо «Вольфинг», «Аврели» вместо «Аврелий» — при цитировании стенограммы нами не исправляются.

За невозможностью обстоятельно разбирать аргументацию Асмуса в его речи, и тем более, в напечатанной позднее статье, я укажу только на несколько важных подмен и подлогов, которые он *сознательно* совершает в *устном* выступлении. Как уже говорилось, общей методологической подменой явилось то, что академическое эссе, призванное проанализировать философию и эстетику символизма, Асмус превратил в газетный памфлет, в классовую и партийную критику антиреволюционной и буржуазной природы символизма (с помощью какого нехитрого приема он это проделал, мы поясним применительно к пункту 3 его обвинений.)

Смехотворность и абсурд ситуации состоит в том, что Асмус, который формально откликается на призыв Вишневского искать врагов народа среди литераторов, поскольку «троцкистско-зиновьевское отребье» готовит теракты против руководителей СССР, на деле направляет свои разоблачительские усилия на уже покойного классика литературы, а вещественными доказательствами становятся публикации тридцатилетней давности, напечатанные в аполитичном литературно-эстетском журнале. Кроме того, у профессора, преподающего логику, с логикой явно не все в порядке. Из того, что 30 лет назад, до революции символист Андрей Белый писал нечто крамольное, никак не следует, что спустя десятилетия он не «перековался». Драматургический эффект выступления смазан также тем, что разыгранная спонтанность «отклика на злобу дня» дезавуируется самим Асмусом, признающим, что он готовился все лето — перечитывал старые *литературные* журналы.

Рассмотрим обвинения Асмуса по пунктам и через восемь десятилетий ответим на них за Андрея Белого, поскольку тот по понятным причинам в 1936 г. этого сделать уже не мог.

1) В «Весах» у Андрей Белый не печатал «остро политических статей, направленных против революции». Высказывания, направленные против большевиков, Маркса и марксизма, можно встретить в его публикациях периода 1917–1919 гг. (см. Петров 2018), но в силу некомпетентности Асмус о них не имел понятия.

1) и 6) пункты. Как уже говорилось, под псевдонимом «Аврелий» писал не Белый, а Брюсов[60]. Асмус либо ошибается, либо совершает сознательный подлог.

2) «Об антисемитской статье… навеянной книгой Вольф[инга]»[61]. Здесь с Асмусом не поспоришь, он имеет в виду статью Андрея Белого «Штемпелеванная культура» (Белый [1909b]). По свидетельству К.Н. Бугаевой, Белый впоследствии сожалел об этой статье и никогда ее не перепечатывал[62].

3) Асмус прав. Статья, а точнее, рецензия в защиту «Вех» действительно принадлежит Белому (Белый [1909a]). Она начинается так: «Вышла заме-

---

[60] Брюсов (1905). В этой статье критикуются положения статьи В.И. Ленина «Партийная организация и партийная литература» (Ленин [1905]). Годом позже, во вводной статье к тому «Литературного Наследства», Асмус назовет автором статьи уже на Белого, а Брюсова.

[61] См. Метнер (1912). Ср. Белый (2017), с. 79: «Когда искал себе он [Э.К. Метнер] псевдоним, я сказал: — “Искать нечего: ‘Вольфинг’”. ‘Вольфингом’ стал».

[62] Лавров (2009); Он же (2015), с. 614 [609-631].

чательная книга “Вехи”. Несколько русских интеллигентов сказали горькие слова о себе, о нас; слова их проникнуты живым огнем и любовью к истине…». Это очень любопытный момент. Журнал «Весы» практически не касался политики. Среди десятков опубликованных Андреем Белым статей есть одна, в которой он приветствовал сборник «Вехи». За нее и зацепился Асмус. И это очень характерный пример его метода. К литературному журналу «Весы» сложно предъявлять политические претензии — не за что зацепиться; сложно инкриминировать политику за отсутствием таковой у эстетского журнала. А упоминание политического сборника «Вехи» немедленно дало Асмусу возможность переключиться на политику и продемонстрировать классовую непримиримость, тем более что 13 декабря 1909 в газете «Новый день» сам Ленин раскритиковал сборник «Вехи» (Ленин [1909]). Именно этим и объясняется странное обстоятельство: в статье «Философия и эстетика русского символизма» Асмус уделяет непомерно большое место критике «Вех», которые не имеют к символизму никакого отношения. Причина одна — упоминание «Вех» позволяет Асмусу развернуть марксистско-ленинский дискурс там, куда его было бы очень сложно пристроить.

4) «Систематическая травля Горького на страницах “Весов”». Здесь Асмус намеренно бередит кровоточащую рану: Горький только что умер — 18 июня 1936 г. Этот пункт — на злобу дня. Сверка с аннотированным указателем журнала «Весы» показывает, что у Белого нет статей, в которых критиковался бы Горький. Скорее всего, Асмус имеет в виду статью Эллиса «Еще о соколах и ужах» (Эллис [1908]), в которой Эллис разбирает творчество «нашего “маститого” и уже не один раз пережившего себя самого писателя» (с. 53), замечая, что «будучи вырван из “босячества” с его стихийным мятежом и вечным приливом новых впечатлений, Горький увял и должен был увянуть» (с. 54), что «Горький становится просто скучен!» В целом же, никакой «систематической» критики Горького в «Весах» не велось.

5) «Систематическая, из номера в номер, дискредитация Чернышевского». Во всей подшивке «Весов» Чернышевский упоминается лишь в двух рецензиях. Как становится понятно из статьи Асмуса «Философия и эстетика русского символизма», он имеет в виду рецензию Б. Садовского на полное собрание сочинений Чернышевского. Андрей Белый здесь опять не при чем.

7) О «перекладывании ответственности за мистицизм на Блока». Будучи убежденным и практикующим мистиком, Андрей Белый не мог «открещиваться от мистицизма» в «Весах». Напротив, в «Весах» Белый укорял Блока за то, что тот оказался мнимым мистиком[63]. Свой мистицизм (внутренне оставаясь верным ему) Белый пытался отрицать в поздних воспоминаниях и газетных публикациях, адресованных советской общественности. В этом месте и Асмус молчаливо переключается с дореволюционных «Весов» на недавно опубликованные воспоминания Белого. Поэтому слова «в других случаях» относятся у Асмуса не к «Весам», но к «другим

[63] Белый (1908), с. 66: «Блок, казавшийся действительным мистиком, звавший нас к себе поэзией, превратился в большого, прекрасного поэта гусениц; но зато мистик он оказался мнимый. Но самой ядовитой гусеницей оказалась Прекрасная Дама (впоследствии разложившаяся на проститутку и мнимую величину)».

случаям в воспоминаниях» Белого, к книге «На рубеже двух столетий» (1930). Перекладывание «вины мистицизма» нужно искать именно там, где легко обнаруживается соответствующий, вполне невинный пассаж, в котором Белый отграничивает свои, «научно-исследовательские» зори, от «зорь» А. Блока с его культом Прекрасной Дамы — Л. Д. Менделеевой. При этом Белый насмешливо замечает, что розовое платье последней трансформировалось у Блока в мистическую «зарю»[64].

Обратим внимание на технику передержек и манипуляций, применяемых Асмусом. Он действует изощренно. В пункте о травле Горького имя Белого не упоминается, но слушатель, перед которым зачитывается перечень прегрешений Белого, на слух, «из логики контекста» воспринимает нападки на Горького как очередное злодеяние Белого. Аналогичным образом Белому «из контекста» переадресуется вина в дискредитации Чернышевского, хотя напрямую Асмус этого не утверждает. На этом этапе выступления Асмусу нельзя предъявить обвинение во лжи. Его адвокаты могут сказать, что он просто «недостаточно четко формулирует свою мысль». Но вот с приписыванием Белому брюсовской статьи против Ленина дело обстоит уже сложнее. Впрочем, и здесь можно спорить о том, было ли это сознательным подлогом или всего лишь ошибкой, обусловленной недостаточным вхождением в материал.

Однако «точки над i» расставляет «пункт 7», который у Асмуса играет роль заключения. Здесь Асмус без обиняков утверждает, что Белый в своих мемуарах даже не заикнулся «об ЭТИХ СВОИХ произведениях», т.е. о статьях, перечисленных во всех предыдущих шести пунктах. «По поводу ЭТИХ своих статей и ЭТИХ СВОИХ позиций», повторяет Асмус, Белый хранил молчание. А вот здесь двух мнений уже быть не может: Асмус сознательно вменяет в вину Андрею Белому произведения, которые, как Асмусу прекрасно известно, написаны другими авторами.

Интересно, в каких терминах Фрейд описал бы момент, в который Асмус обвиняет Белого в том, что тот-де в мемуарах позабыл о своих крамольных дореволюционных статьях? Ведь это собственный случай Асмуса. Это он в занятом деникинцами Киеве напечатал статью «О великом пленении русской культуры», о которой почему-то не доложил ни т. Деборину, ни т. Юдину, ни т. Ставскому. То, что могли бы вменить сотрудники ОГПУ ему самому, он переадресует Белому. А в целом, нет сомнений, что он сознательно топит Белого, выдвигая заведомо ложные обвинения.

Свои разоблачения Асмус завершает заявлением, которое многое говорит о нем самом. Он замечает, что осталось еще много людей, которые «уходят внутрь своего “я”», которые «хранят и копят в себе бережно груз своих

---

[64] Ср. БЕЛЫЙ (1930), с. 401: «Не моя вина, если Александр Блок в 1901 году внес в слово “заря” излишнюю “мистику”, так что и наш разговор о том, как размежевать “Зарю” его и “Прекрасную Даму” его, длился два года, плодя рой бессмыслия от его нечеткости выражений. Критики, не опрокидывайте “Зари” с больной головы на здоровую; в 1901 году я был молод, здоров, работал в лаборатории и от избытка сил бегал глядеть на зарю и шутливо описывал, какие оказии получаются, если спутать зарю с розовым капотом возлюбленной, вписанной в душу большущею буквою».

воззрений», «нетронутых или только частично разрушенных тем давлением, которое на них производит наша советская действительность». Через таких людей, сохранивших свои принципы, враг «думает проводить свою подлую работу». По Асмусу, верность принципам, наличие внутреннего стержня — всё, что в традиционной морали и обществе считалось доблестью — теперь является пережитком и приметой «врагов народа». Столь ясно формулируя свое отношение, Асмус, тем самым, заявляет о своих собственных убеждениях: у индивида не должно сохраняться внутреннее «я», следует отказаться от прежних воззрений в пользу норм классовой морали, общечеловеческая этика должна уступить «давлению нашей советской действительности».

Асмус неоднократно использует в своей речи таки слова, как «товарищи», «наше», «мы», желая выглядеть своим перед теми, к кому обращается. В заключительном слове, завершая собрание, В. Вишневский специально отметил его выступление, назвав Асмуса «нашим товарищем и соратником»:

> «Тов. Асмус сделал интересное открытие о работе Андрея Белого. Вот вам конкретное предложение: дайте сейчас же, в течение 3-5 дней, большую статью в “Литературную газету”. Это ваш долг, долг писателя. Это прольет свет на целую область литературной жизни. И хотя раньше говорили, что о мертвецах нужно говорить либо хорошо, либо ничего, но у нас установка совершенно другая. Я убеждён, что наш товарищ и соратник т. Асмус об этом напишет и выступит перед всей советской общественностью»[65].

Статью для «Литературной газеты» Асмус, разумеется, писать не стал. Это было бы равносильно профессиональному самоубийству. Наверняка, присутствовавший на собрании Шкловский не преминул там же указать ему, что, к примеру, «Аврелием» именовал себя Брюсов. Возможно, готовя свою исполненную передержек и подлогов филиппику, Асмус рассчитывал на то, что его устное выступление не выйдет за пределы комнаты, в который собрался актив невежественных советских писателей. На его беду, Вишневский решил дать ход его выступлению. Не дождавшись материала от самого «профессора», он пересказал положения из выступления Асмуса на страницах «Литературной газеты» — в отчете о проведенном собрании. Как показывает текст Вишневского, он по пунктам воспроизводит положения из речи Асмуса. Сначала Вишневский повторил некоторые тезисы, не называя имени автора, в виде общих констатаций, но в результирующей части прямо пишет о том, что «литературовед» Асмус обнаружил давние контрреволюционные работы А. Белого, которые тот в 1900-х печатал под псевдонимом, а в советское время скрывал свое авторство:

> «С первых дней революционного движения в России в литературе шла жестокая борьба. Буржуазный фланг травил и пытался уничтожить **Горького**. Ряд так называемых **прогрессивных** и либеральных писателей и **публицистов** систематически годами вел открытую борьбу против революции. Политика пропитыва-

[65] Стенограмма, л. 92.

> ла всевозможнейшие литературные группы, течения, содружества. Литературовед т. Асмус на активе журнала “Знамя” сделал сообщение о том, что им открыт **ряд неизвестных работ Андрея Белого**, подписанных различными **псевдонимами**. Эти работы носят характер чистейшей **контрреволюционной** полемики. У Белого, оказывается, были даже **антисемитские статьи**[66]. Было ли обо всем этом сказано самим Белым в его книгах, выходивших [в] последние годы — «На рубеже двух столетий» и др.? Нет. Знали ли некоторые писатели об этом? Нет. Эти и другие факты должны быть нами рассмотрены, изучены и определены с научно-аналитической точностью»[67].

Вот собственно и всё. Помимо стенограммы можно было бы еще проанализировать статью «Философия и эстетика русского символизма», напечатанную Асмусом в «Литературном наследстве», обсудить аргументацию В. Брюсова, легко продемонстрировавшего несостоятельность тезисов Ленина о возможности «партийной» свободы — тезисов, которые определят советскую идеологию на долгие десятилетия. Но это выходит за рамки настоящей работы. Что до самого Асмуса, то много лет спустя К.Н. Бугаева рассказывала исследователю символизма Е.Д. Максимову (1904–1987):

> «В моем сознании его [В.Н. Орлова] имя стоит для меня по отношению к Б.Н. [Борису Николаевичу] под знаком “минус” в ряду тех трех имен, которым не могу простить их литературных выпадов: Асмус, Корнелий Зелинский, Всеволод Вишневский[68]. Мне пришлось быть свидетелем “иных” их проявлений при жизни Б.Н. Этой вины за Орловым нет»[69].

БИБЛИОГРАФИЯ

Антипина (2005) — Антипина В.А., *Повседневная жизнь советских писателей. 1930–1950-е годы* (М.: Молодая гвардия, 2005).

Артизов, Наумов (1999) — Власть и художественная интеллигенция. Документы ЦК РКП(б) — ВКП(б), ВЧК — ОГПУ — НКВД о культурной политике. 1917–1953, под ред. А.Н. Яковлева; сост. А. Артизов, О. Наумов (М.: МФД, 1999). (Россия. XX век. Документы).

Асмус (1919) — Асмус В.Ф., «О великом пленении русской культуры», *Жизнь* (Киев). № 2 (8-14.09.1919), с. 4-8.

ИФЕ 2005 — Историко-философский ежегодник ’2004 (М. Наука, 2005).

Асмус (1926a) — Асмус В., «Адвокат философской интуиции (Бергсон и его критика интеллектуализма)», *Под знаменем марксизма* (1926), № 3, с. 53-84.

Асмус (1926b) — Асмус В., «Спорные вопросы философии», *Под знаменем марксизма* (1926), № 7-8, с. 206-225.

---

[66] Выделено в газетной публикации.

[67] Вишневский (1936).

[68] Асмус (1937); Зелинский (1931); Зелинский (1935); Вишневский (1936).

[69] Лавров (2009), с. 188-189 (= Лавров [2015], с. 628). Я благодарю Е.В. Наседкину, указавшую мне на это свидетельство К.Н. Бугаевой.

Асмус (1933) — Асмус В., *Маркс и буржуазный историзм* (М., 1933).

Асмус (1937) — Асмус В.Ф., «Философия и эстетика русского символизма», Литературное наследство 1937, с. 1-53.

Асмус (1965) — Асмус В.Ф., *Проблема интуиции в философии и математике. Очерк истории: XVII начало XX в.* (М.: Мысль, 1965).

Асмус (1968) — Асмус В.Ф., «Эстетика русского символизма», Асмус В.Ф. *Вопросы теории и истории эстетики. Сборник статей* (М.: Искусство, 1968), с. 531-609.

Асмус 2010 — Асмус В.Ф., «Философия в Киевском университете в 1914 — 1920 годах (Из воспоминаний студента)», *Валентин Фердинандович Асмус*, под ред. В.А. Жучкова, И.И. Блауберг (М.: РОССПЭН, 2010), с. 298-328.

Белый (1908) — Белый А., «Обломки миров. “Александр Блок. Лирические драмы. Балаганчик. Король на площади. Незнакомка. Изд. Шиповник. Спб. 1908”», *Весы* (1908), № 5, с. 65-68.

Белый (1909a) — Белый А., «Правда о русской интеллигенции. По поводу сборника “Вехи”», *Весы* (1909), № 5, май, с. 65-68.

Белый (1909b) — Белый А. <Бугаев Б.>, «На перевале. XIV. Штемпелеванная культура», *Весы* (1909), № 9, С. 72-80.

Белый (1930) — Андрей Белый, На рубеже двух столетий (М. – Л.: Земля и фабрика, 1930; 2-е изд., 1931).

Белый (1933) — Андрей Белый, Начало века (М.: ГИХЛ, 1933).

Белый (1934) — Андрей Белый, Между двух революций, вступ. ст. Ц. Вольпе (Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1934).

Белый (1993) — «Автобиография Андрея Белого», *Минувшее*. № 15 (М.: Atheneum; СПб.: Феникс, 1993), с. 365-367.

Белый (1994) — Андрей Белый, «Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития», Андрей Белый. *Символизм как миропонимание* (М.: Республика, 1994), с. 418-493.

Белый (1998) — *Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка*, публ., вступ. ст., коммент. А.В. Лаврова и Дж. Малмстада; подгот, текста Т.В. Павловой, А.В. Лаврова, Дж. Малмстада (СПб.: Atheneum-Феникс, 1998).

Белый (2007) — «*Мой вечный спутник по жизни*». *Переписка Андрея Белого и А.С. Петровского: Хроника дружбы*, вступ. ст., сост., комм. и под. текста Дж. Малмстада (М.: Новое литературное обозрение, 2007).

Белый (2016) — Андрей Белый, *Автобиографические своды: Материал к биографии. Ракурс к дневнику. Регистрационные записи. Дневники 1930-х годов*, сост. А.В. Лавров, Дж. Малмстад, науч. ред. М.Л. Спивак (М.: Наука, 2016) (Литературное наследство. Т. 105).

Белый (2017) — Андрей Белый, *Начало века. Воспоминания*, общ. ред., послесл. и комм. А.В. Лаврова (М.: Дмитрий Сечин, 2017).

Брюсов (1905) — Аврелий <Брюсов В.Я.>, «Вехи. I. Свобода слова» (15 ноября 1905 г.), *Весы* (1905), № 11.

Булгаков (1907) — Булгаков С.Н., *Карл Маркс как религиозный тип. Из этюдов человекоборства* (СПб., 1907).

Варьяш (1926) — Варьяш А., *История новой философии*, т. 1. ч. 1: *Рационалистический идеализм и материализм* (М. – Л.: Государственное издательство, 1926).

Вишневский (1936) — Вишневский В.В., «Наши дела», *Литературная газета* (1936), 5 сентября, с. 3.

Вольпе (1934) — Вольпе Ц., «О мемуарах Андрея Белого», Андрей Белый. *Между двух революций*, вступ. статья Ц. Вольпе (Л.: Издательство писателей в Ленинграде, 1934), с. V-XXV.

Воронин (1984) — Воронин С.Д., «Статья В.Д. Бонч-Бруевича “Архив Андрея Белого”», *Археографический ежегодник за 1984 год* (М.: Наука, 1984), с. 273-276.

Гоголь (2009) — Гоголь Н.В., *Мертвые души*, Полное собрание сочинений и писем в 17 томах, т. 5 (М. — Киев, 2009).

Гуль (1992) — Гуль Р., *Дзержинский* (М.: Молодая гвардия, 1992).

Деборин (1923) — Деборин Л., «Диалектика в системе Фихте», *Вестник Социалистической академии*, кн. 3. (М. – Петроград: Гос. изд-во, 1923), с. 28-57.

Зелинский (1931) — Зелинский К.Л., «Профессорская Москва и ее критик», *Литературная газета* (1931), № 103, 19 января, с. 3.

Зелинский (1935) — Зелинский К.Л., «Поэма страха», в кн.: Андрей Белый. *Петербург* (М., 1935), с. III-XXI.

Игошева, Петрова (2001) — *Журнал «Весы» (1904-1909 гг.). Указатель содержания*, сост. Т.В. Игошева, Г.В. Петрова, науч. ред. Н.А. Богомолов (Великий Новгород, 2001).

Каменев (1923) — Каменев Л.Б., *Между двумя революциями: сборник статей*. 2-е изд. (М.: Новая Москва, 1923).

Капралов (1963) — Капралов Г., «… И нечего жаловаться! “Фитиль” ведет наступление», *Правда* (1963), № 301, 28 октября, с. 4.

Карев (1925) — Карев Н., [Рецензия] «Диалектический материализм и логика. Очерк развития диалектического метода в новейшей философии от Канта до Ленина. «Сорабкоп». Киев 1924 г.», *Под знаменем марксизма* (1925), № 3, с. 247-252.

Корсаков (2017) — Корсаков С.Н., *В.Ф. Асмус: коррективы к образу* (СФК-офис, 2017).

Кржижановский (1919) — Кржижановский С.Д., Frater Tertius, «Сказки: Сказочка об истине; Монизм: сказка для философов; По обе стороны», *Жизнь* (Киев), 1919, № 2, 8-14 сентября, с. 5-6.

Лавров (2009) — Лавров А.В., «Штрихи к биографии Андрея Белого и К.Н. Бугаевой (По материалам архива Д.Е. Максимова)», *Литература как миропонимание. Literature as a world view: Festschrift in honour of Magnus Ljunggren*, ed. by I. Karlsohn, M. Nilsson, N. Zorikhina Nilsson (Göteborg: University of Gothenburg, 2009), с. 179-204.

Лавров (2015) — Лавров А.В., *Символисты и другие. Статьи. Разыскания. Публикации* (М.: Новое литературное обозрение, 2015).

Ленин (1905) — Ленин В.И., «Партийная организация и партийная литература», *Новая Жизнь* (1905), № 12, 13 ноября.

Ленин (1909) — Ленин В.И., «О “Вехах”», В.И. Ленин. *Сочинения*. 4-е изд., т. 16 (ОГИЗ, 1948), с. 106-114.

Литературное наследство (1937) — Литературное наследство, т. 27-28 (М.: Журнально-газетное объединение, 1937).

Лифшиц (2013) — Лифшиц М., *Проблема Достоевского* (*Разговор с чертом*) (М.: Академический Проект, 2013).

Любимов (2004) — Любимов Н.М., *Неувядаемый цвет. Книга воспоминаний*, т. 2 (М.: Языки славянской культуры, 2004).

Мальмстад (1993а) — «Из “секретных” фондов в СССР», публ. Дж. Мальмстада, *Минувшее*. Вып. 12 (М. – СПб., 1993), с. 342-361.

Мальмстад (1993б) — А. Белый и П.Н. Зайцев, *Переписка* [окончание], публ. Дж. Мальмстада, *Минувшее*, вып. 15 (М. – СПб.: Atheneum; Феникс, 1993), с. 283-368.

Метнер (1912) — Метнер Э.К., <Вольфинг>, *Модернизм и музыка. Статьи критические и полемическиею. 1907–1910* (М.: Мусагет, 1912).

Молодяков (2010) — Молодяков В., *Валерий Брюсов. Биография* (СПб.: Вита Нова, 2010).

Нусинов (1933) — Нусинов И., «“Маски” в маске. Об Андрее Белом», *Литературная газета* (1933), № 248, 29 апреля, с. 3.

Пастернак (2004) — Борис Пастернак, *Полное собрание сочинений в 11 томах*, т. 2 (М.: Слово, 2004).

Петров (2017) — Петров В.В., «“Революция сознания” в работах Андрея Белого 1917–1919 гг.», *Перелом 1917 года: революционный контекст русской литературы. Исследования и материалы*, отв. ред. В.В. Полонский, ред.-составители В.М. Введенская, Е.В. Глухова, М.В. Козьменко (М.: ИМЛИ РАН, 2017), с. 56-76.

Петров (2018) — Петров В.В., «Революция 1917 г. в современной ей литературно-философской апокалиптике», *Революция, эволюция и диалог культур. Доклады к 100-летию русской революции на Всемирном дне философии в Институте философии РАН 14 и 16 ноября 2017 г.*, отв. ред. А.В. Черняев (М.: Гнозис, 2018), с. 69-92.

Прилепин (2010) — Прилепин З., *Леонид Леонов* (М.: Молодая гвардия, 2010).

Соболев (2003) — Соболев А.А., *Весы. Ежемесячник литературы и искусства. Аннотированный указатель содержания* (М.: Трутень, 2003).

Спивак (2006) — Спивак М., *Андрей Белый — мистик и советский писатель* (М.: РГГУ, 2006).

Спивак, Наседкина (2013) — *Смерть Андрея Белого* (*1880–1934*). *Сборник статей и материалов: документы, некрологи, письма, дневники, посвящения, портреты*, сост. М. Спивак, Е. Наседкина (М.: Новое литературное обозрение, 2013).

Стенограмма — *Стенограмма собрания актива редакции журнала «Знамя» от 31 августа 1936 г.* (*Процесс троцкистского центра*), РГАЛИ, Ф. 631 (Союз писателей СССР), оп. 16, ед. хр. 51, л. 1-93.

Шагинян (1937) — Шагинян М., «Чудовищные ублюдки», *Литературная газета* (1937), № 641, 26 января, с. 4.

Шаламов (2004) — Шаламов В., «Записные книжки 1954–1979 гг.», В. Шаламов, *Несколько моих жизней: Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела* (М.: Эксмо, 2004).

Шаламов (2005) — Шаламов В., *Собрание сочинений в 6 томах*, *т. 6*: *Переписка* (М. Терра-Книжный клуб, 2005), https://shalamov.ru/library/24/24.html (август, 2018).

Эллис (1908) — Эллис, «Еще о соколах и ужах. О последних драмах Максима Горького: “Варвары”, “Враги”, “Последние”», *Весы* (1908), № 7, июль, с. 53-58.

Аннотация: В фокусе публикации — речь советского философа В.Ф. Асмуса, с которой он выступил в редакции журнала «Знамя» 31 августа 1936 г., через несколько дней после Первого московского процесса, на котором были приговорены к смерти и расстреляны 16 членов так называемой «объединенной оппозиции». Асмус посвятил свое выступление разоблачению "контрреволюционной" деятельности тогда уже покойного теоретика символизма Андрея Белого. Выдвинутые обвинения базировались на надуманной и предвзятой интерпретации публикаций тридцатилетней давности, печатавшихся Белым и его соратниками в символистском журнале «Весы» (1904–1009). Показано, что В.Ф. Асмус интерпретирует литературно-критические статьи Белого как политическую полемику; при этом он атрибутирует Белому публикации других авторов и намеренно искажает факты. В контексте политической ситуации 1930-х годов обсуждаются биографии и мотивы лиц, причастных к работе над опубликованным в серии «Литературное наследство» томом, посвященным наследию А. Блока, В. Брюсова и Андрея Белого (1938). Отмечено, что в опубликованной там статье Асмус, обсуждая литературный журнал «Весы», сознательно переключает разговор на сборник политической публицистики «Вехи», который был подготовлен другой группой авторов и не имел к «Весам» отношения. Подобная подстановка дает ему возможность перевести свою критику в политическую плоскость.

Ключевые слова: Валентин Асмус, Андрей Белый, Большой террор, русский символизм, журнал «Весы».

Петров Валерий Валентинович, доктор философских наук, главный научный сотрудник, директор Центра античной и средневековой философии и науки. Институт философии РАН; campas.iph@gmail.com

Valery PETROFF

V.F. ASMUS AND ANDREY BELY IN 1936

The article treats the speech by the Soviet philosopher Valentin Asmus, that was delivered during the meeting held at the office of "Znamya" literary magazine in August 31, 1936, just several days after the First Moscow Trial, at which 16 members of so-called "united opposition" were sentenced to death and executed. Asmus's speech was devoted to exposing the "counter-revolutionary" activities of the then-deceased theoretician of symbolism Andrei Bely. Accusations were based on an analysis of Bely's and his associates' publications made 30 years earlier in a symbolist magazine "Vesy" (1904-1909). These charges were artfully rigged and were mostly false. The biographies of persons involved in this event are examined, together with their motives and careers.

Keywords: Valentin Asmus, Andrei Bely, Great Purge, Russian symbolism, "Vesy" magazine.

Petroff, Valery, Dr.Sc. (in Philosophy), Chief Research Fellow, Director of the Centre for Ancient and Mediaeval Philosophy and Science at the RAS Institute of Philosophy; campas.iph@gmail.com

REFERENCES

ANTIPINA (2005) — ANTIPINA V.A. *Povsednevnaya zhizn' sovetskikh pisatelei. 1930-1950-e gody* (M.: Molodaya gvardiya, 2005).

ARTIZOV, NAUMOV (1999) — *Vlast' i khudozhestvennaya intelligentsiya. Dokumenty TsK RKP(b) — VKP(b), VChK — OGPU — NKVD o kul'turnoi politike. 1917–1953*, pod red. A.N. YAKOVLEVA; sost. A. ARTIZOV, O. NAUMOV (M.: MFD, 1999). (Rossiya. XX vek. Dokumenty).

ASMUS (1919) — ASMUS V.F. «O velikom plenenii russkoi kul'tury», *Zhizn'* (Kiev). № 2 (8-14.09.1919), s. 4–8.

IFE (2005) — *Istoriko-filosofskii ezhegodnik '2004* (M. Nauka, 2005).

ASMUS (1926A) — ASMUS V. «Advokat filosofskoi intuitsii (Bergson i ego kritika intellektualizma)», *Pod znamenem marksizma* (1926), № 3, s. 53-84.

ASMUS (1926B) — ASMUS V. «Spornye voprosy filosofii», *Pod znamenem marksizma* (1926), № 7-8, s. 206–225.

ASMUS (1933) — ASMUS V. *Marks i burzhuaznyi istorizm* (M., 1933).

ASMUS (1937) — ASMUS V.F. «Filosofiya i estetika russkogo simvolizma», Literaturnoe nasledstvo 1937, s. 1-53.

ASMUS (1965) — ASMUS V.F. *Problema intuitsii v filosofii i matematike. Ocherk istorii: XVII nachalo XX v.* (M.: Mysl', 1965).

ASMUS (1968) — ASMUS V.F. «Estetika russkogo simvolizma», ASMUS V.F. VOPROSY TEORII I ISTORII ESTETIKI. SBORNIK STATEI (M.: Iskusstvo, 1968), s. 531-609.

ASMUS (2010) — ASMUS V.F. «Filosofiya v Kievskom universitete v 1914–1920 godakh (Iz vospominanii studenta)», *Valentin Ferdinandovich Asmus*, pod red. V.A. ZHUCHKOVA, I.I. BLAUBERG (M.: ROSSPEN, 2010), s. 298-328.

BELYI (1908) — BELYI A. «Oblomki mirov. "Aleksandr Blok. Liricheskie dramy. Balaganchik. Korol' na ploshchadi. Neznakomka. Izd. Shipovnik. Spb. 1908"», *Vesy* (1908), № 5, s. 65-68.

BELYI (1909A) — BELYI A. «Pravda o russkoi intelligentsii. Po povodu sbornika "Vekhi"», *Vesy* (1909), № 5, mai, s. 65-68.

BELYI (1909B) — BELYI A. <Bugaev B.>, «Na perevale. XIV. Shtempelevannaya kul'tura», *Vesy* (1909), № 9, S. 72-80.

BELYI (1930) — ANDREI BELYI. *Na rubezhe dvukh stoletii* (M.-L.: Zemlya i fabrika, 1930; 2-e izd., 1931).

BELYI (1933) — ANDREI BELYI. *Nachalo veka* (M.: GIKhL, 1933).

BELYI (1934) — ANDREI BELYI. *Mezhdu dvukh revolyutsii*, vstup. st. Ts. VOL'PE (L.: Izd-vo pisatelei v Leningrade, 1934).

BELYI (1993) — «Avtobiografiya Andreya Belogo», *Minuvshee*. № 15 (M.: Atheneum; SPb.: Feniks, 1993), s. 365-367.

BELYI (1994) — ANDREI BELYI, «Pochemu ya stal simvolistom i pochemu ya ne perestal im byt' vo vsekh fazakh moego ideinogo i khudozhestvennogo razvitiya», ANDREI BELYI. *Simvolizm kak miroponimanie* (M.: Respublika, 1994), s. 418-493.

BELYI (1998) — *Andrei Belyi i Ivanov-Razumnik. Perepiska* / Publ., vstup. st., komment. A.B. LAVROVA i Dzh. MALMSTADA; Podgot, teksta T.V. PAVLOVOI, A.B. LAVROVA, Dzh. MALMSTADA (SPb.: Atheneum-Feniks, 1998).

BELYI (2007) — «*Moi vechnyi sputnik po zhizni*». *Perepiska Andreya Belogo i A.S. Petrovskogo: Khronika druzhby*, Vstup. st., sost., komm. i pod. teksta Dzh. MALMSTADA (M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2007).

BELYI (2016) — ANDREI BELYI. *Avtobiograficheskie svody: Material k biografii. Rakurs k dnevniku. Registratsionnye zapisi. Dnevniki 1930-kh godov*, sost. A.B. LAVROV, Dzh. MALMSTAD, nauch. red. M.L. SPIVAK (M.: Nauka, 2016) (Literaturnoe nasledstvo. T. 105).

BELYI (2017) — ANDREI BELYI. *Nachalo veka. Vospominaniya*, obshch. red., poslesl. i komm. A.V. LAVROVA (M.: Dmitrii Sechin, 2017).

BRYUSOV (1905) — AVRELII <BRYUSOV V.Ya.>, «Vekhi. I. Svoboda slova» (15 noyabrya 1905), *Vesy* (1905), № 11.

BULGAKOV (1907) — BULGAKOV S.N. *Karl Marks kak religioznyi tip. Iz etyudov chelovekoborstva* (SPb., 1907).

VAR'YASH (1926) — VAR'YASH A. *Istoriya novoi filosofii*. T. 1. Ch. 1: *Ratsionalisticheskii idealizm i materializm* (M., L.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1926).

VISHNEVSKII 1936 — VISHNEVSKII V.V. «Nashi dela», *Literaturnaya gazeta* (1936), 5 sentyabrya, s. 3.

VOL'PE (1934) — VOL'PE TS. «O memuarakh Andreya Belogo», ANDREI BELYI. *Mezhdu dvukh revolyutsii*, vstup. stat'ya TS. VOL'PE (L.: Izdatel'stvo pisatelei v Leningrade, 1934), s. V-XXV.

VORONIN (1984) — VORONIN S.D. «Stat'ya V.D. Bonch-Bruevicha "Arkhiv Andreya Belogo"», *Arkheograficheskii ezhegodnik za 1984 god* (M.: Nauka, 1984), s. 273-276.

GOGOL' (2009) — GOGOL' N.V. Mertvye dushi, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 17 tomakh*. T. 5 (M.–Kiev, 2009).

GUL' (1992) — GUL' R. *Dzerzhinskii* (M.: Molodaya gvardiya, 1992).

DEBORIN (1923) — DEBORIN L. «Dialektika d sisteme Fikhte», *Vestnik Sotsoalisticheskoi akademii*. Kn. 3. (M.; Petrograd: Gos. izd-vo, 1923), c. 28-57.

ZELINSKII (1931) — ZELINSKII K.L., «Professorskaya Moskva i ee kritik», *Literaturnaya gazeta* (1931), № 103, 19 yanvarya, s. 3.

ZELINSKII (1935) — ZELINSKII K.L., «Poema strakha», v kn.: ANDREI BELYI. *Peterburg* (M., 1935), s. III-XXI.

IGOSHEVA, PETROVA (2001) — *Zhurnal* «*Vesy*» (*1904-1909*). *Ukazatel' soderzhaniya*, sost. T.V. IGOSHEVA, G.V. PETROVA, nauch. red. N.A. BOGOMOLOV (Velikii Novgorod, 2001).

KAMENEV (1923) — KAMENEV L.B. *Mezhdu dvumya revolyutsiyami: sbornik statei*. 2-e izd. (M.: Novaya Moskva, 1923).

KAPRALOV (1963) — KAPRALOV G. «…I nechego zhalovat'sya! "Fitil'" vedet nastuplenie», *Pravda* (1963), № 301, 28 oktyabrya, s. 4.

KAREV (1925) — KAREV N. [Retsenziya] «Dialekticheskii materializm i logika. Ocherk razvitiya dialekticheskogo metoda v noveishei filosofii ot Kanta do Lenina. «Sorabkop». Kiev 1924 g.», *Pod znamenem marksizma* (1925), № 3, s. 247-252

KORSAKOV (2017) — KORSAKOV S.N. *V.F. Asmus: korrektivy k obrazu* (SFK-ofis, 2017).

KRZHIZHANOVSKII (1919) — FRATER TERTIUS, «Skazki: Skazochka ob istine; Monizm: skazka dlya filosofov; Po obe storony», *Zhizn'* (Kiev), 1919, № 2, 8-14 sentyabrya, s. 5-6.

LAVROV (2009) — LAVROV A.V. «Shtrikhi k biografii Andreya Belogo i K.N. Bugaevoi (Po materialam arkhiva D. E. Maksimova)», *Literatura kak miroponimanie. Literature as a world view: Festschrift in honour of Magnus Ljunggren*, ed. by I. KARLSOHN, M. NILSSON, N. ZORIKHINA NILSSON (Göteborg: University of Gothenburg, 2009), s. 179-204.

LAVROV (2015) — LAVROV A.V. *Simvolisty i drugie. Stat'i. Razyskaniya. Publikatsii* (M.: Novoe literaturnoe oborenie, 2015).

LENIN (1905) — LENIN V.I. «Partiinaya organizatsiya i partiinaya literatura», *Novaya Zhizn'* (1905), № 12, 13 noyabrya.

LENIN (1909) — LENIN V.I. «O “Vekhakh”», V.I. LENIN. *Sochineniya*. 4-e izd.. T. 16 (OGIZ, 1948), s. 106–114.

Literaturnoe nasledstvo (1937) — Literaturnoe nasledstvo. T. 27-28 (M.: Zhurnal'no-gazetnoe obdinenie, 1937).

LIFSHITS (2013) — LIFSHITS M. *Problema Dostoevskogo (Razgovor s chertom)* (M.: Akademicheskii Proekt, 2013).

LYUBIMOV (2004) — LYUBIMOV N.M. *Neuvyadaemyi tsvet. Kniga vospominanii.* T. 2. (M.: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2004)

MAL'MSTAD (1993a) — «Iz “sekretnykh” fondov v SSSR», publ. Dzh. MAL'MSTADA, *Minuvshee*. Vyp. 12 (M.; SPb., 1993), s. 342-361.

MAL'MSTAD (1993b) — A. BELYI i P.N. ZAITSEV. *Perepiska* [okonchanie], publ. Dzh. MAL'MSTADA, *Minuvshee*. Vyp. 15 (M., SPb.: Atheneum; Feniks, 1993), s. 283-368.

METNER 1912 — METNER E.K. <VOL'FING>, *Modernizm i muzyka. Stat'i kriticheskie i polemicheskieyu. 1907-1910* (M.: Musaget, 1912).

MOLODYAKOV (2010) — MOLODYAKOV V. *Valerii Bryusov. Biografiya* (SPb.: Vita Nova, 2010).

NUSINOV (1933) — NUSINOV I. «“Maski” v maske. Ob Andree Belom», *Literaturnaya gazeta* (1933), № 248, 29 aprelya, s. 3.

PASTERNAK (2004) — BORIS PASTERNAK. *Polnoe sobranie sochinenii v 11 tomakh*. T. 2 (M.: Slovo, 2004).

PETROFF (2017) — PETROFF V.V. «“Revolyutsiya soznaniya” v rabotakh Andreya Belogo 1917–1919 gg.», *Perelom 1917 goda: revolyutsionnyi kontekst russkoi literatury. Issledovaniya i materialy*, otv. red. V.V. POLONSKII, red.-sostaviteli V.M. VVEDENSKAYA, E.V. GLUKHOVA, M.V. KOZ'MENKO (M.: IMLI RAN, 2017), s. 56-76.

PETROFF (2018) — PETROFF V.V. «Revolyutsiya 1917 g. v sovremennoi ei literaturno-filosofskoi apokaliptike», *Revolyutsiya, evolyutsiya i dialog kul'tur. Doklady k 100-letiyu russkoi revolyutsii na Dne filosofii v Institute filosofii RAN*, otv. red. A.V. CHERNYAEV (M.: Gnozis, 2018), s. 69-92.

PRILEPIN (2010) — PRILEPIN Z. *Leonid Leonov* (M.: Molodaya gvardiya, 2010).

SOBOLEV (2003) — SOBOLEV A.A. *Vesy. Ezhemesyachnik literatury i iskusstva. Annotirovannyi ukazatel' soderzhaniya* (M.: Truten', 2003).

SPIVAK (2006) — SPIVAK M. *Andrei Belyi — mistik i sovetskii pisatel'* (M.: RGGU, 2006).

SPIVAK, NASEDKINA (2013) — *Smert' Andreya Belogo* (*1880–1934). Sbornik statei i materialov: dokumenty, nekrologi, pis'ma, dnevniki, posvyashcheniya, portrety*, sost. M. SPIVAK, E. NASEDKINA (M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013).

Stenogramma — Stenogramma sobraniya aktiva redaktsii zhurnala «Znamya» ot 31 avgusta 1936 g. (Protsess trotskistskogo tsentra), RGALI, F. 631 (Soyuz pisatelei SSSR), op. 16, ed. khr. 51, l. 1-93.

SHAGINYAN (1937) — SHAGINYAN M. «Chudovishchnye ublyudki», *Literaturnaya gazeta* (1937), № 641, 26 yanvarya, s. 4.

SHALAMOV (2004) — SHALAMOV V. «Zapisnye knizhki 1954–1979 gg.», V. SHALAMOV, *Neskol'ko moikh zhiznei: Vospominaniya. Zapisnye knizhki. Perepiska. Sledstvennye dela* (M.: Eksmo, 2004).

SHALAMOV (2005) — SHALAMOV V. *Sobranie sochinenii v 6 tomakh*. T. 6: *Perepiska* (M. Terra-Knizhnyi klub, 2005), — https://shalamov.ru/library/24/24.html (AVGUST, 2018).

ELLIS (1908) — ELLIS, «Eshche o sokolakh i uzhakh. O poslednikh dramakh Maksima Gor'kogo: “Varvary”, “Vragi”, “Poslednie”», *Vesy* (1908), № 7, iyul', s. 53-58.

О.С. Нагорных

МЕДИЦИНА СССР И КИТАЯ В 1950-Е ГОДЫ

ТРАДИЦИИ И ИНТЕГРАЦИЯ ПРАКТИК*

Статья посвящена научно-историческому анализу потенциала китайской традиционной медицины, сохранившей в середине XX века большое значение для поддержания здоровья китайского населения. В ней не только привлекается внимание к проблеме трансформации медицинских традиций СССР и Китая в 1950-х гг. как интеграции практик, но и отмечается, что советско-китайское сотрудничество в сфере медицины в указанный период предполагало взаимный обмен достижениями. Через переосмысление отношения к значению традиционных методов китайской медицины автором определяются точки пересечения и возможности взаимодействия традиций и советских новаций в системе здравоохранения в Китае 1950-х гг., а также выявляются апробации методов китайской медицины в практике советских врачей.

Ключевые слова: история медицины, интеграция, китайская традиционная медицина, здравоохранение, советско-китайское сотрудничество, медицинская этика, традиция.

Сформировавшись в глубокой древности и эволюционируя в процессе исторического развития, принципы и методы традиционной медицины и основы врачевания не только прочно вошли в жизнь и практику лечения китайцев, но и стали культурной ценностью китайской цивилизации. В настоящей статье обсуждается значимость таких принципов и методов, а также их актуальность применения в период новейшей истории; ставится вопрос, чем китайская традиционная медицина оказалась привлекательной для советской медицины.

Проблема интеграции медицинских практик и методов в различные отрасли медицины стала актуальной достаточно давно. По сути, европейская медицина научного типа с момента своего зарождения столкнулась с более ранними оздоровительно-лечебными практиками. Интегрированием

*Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта «Проблемы биоэтики в историческом контексте и социокультурной динамике общества» (18–78–10018).

в медицинской сфере стали называть случаи частого внедрения каких-либо новых методов диагностики и лечения. Одним из масштабных примеров такой интеграции в середине XX века (1950-е гг.) стало появление в советской врачебной практике традиции иглорефлексотерапии, заимствованной из китайской медицины[1].

Наша цель — дать оценку историческим событиям, в рамках которых происходили, с одной стороны, трансформация традиционных практик китайской медицины, с другой стороны, интеграция новых методов организации здравоохранения в имеющуюся систему. Также мы намерены выявить степень использования советскими врачами в их терапевтических практиках отдельных методов традиционной китайской медицины.

Внешнеполитические, экономические и социальные изменения в китайском обществе после Второй мировой войны привели к тому, что в Китае к тому времени не сложилось развитой системы здравоохранения. Ее существенное отставание от европейских систем и медицинских новаций подталкивало Китай к тесному сотрудничеству с СССР.

В частности, к началу образования КНР показатели средней продолжительности жизни людей существенно отставали от таковых в европейских странах и СССР. Катастрофическая нехватка медицинских пунктов, амбулаторий, больниц, слабая система подготовки медицинских кадров стали объективной реальностью Китая еще в конце 1940-х гг. Вследствие таких обстоятельств система здравоохранения Китая в эти годы нуждалось в серьезной модернизации.

Один из вопросов, который закономерно возникает при изучении опыта внедрения методов китайской традиционной медицины в практику советских врачей и ряда образовательных учреждений, — какими соображениями могли руководствоваться советские специалисты, соглашаясь на подобный формат сотрудничества, и как это повлияло на формирование новых традиций в советской медицине.

Характеризуя в целом китайскую медицину, безусловно, можно утверждать, что в Китае к середине XX века сложилась своя система врачевания, во многих отношениях не похожая ни на какие другие. Многие древнекитайские учения и представления о природе здоровья человека, болезнях, их диагностике и лечении к настоящему времени не получили своего научного обоснования, поскольку они, по своей сути, не могут быть объяснены на основе доказательной базы, традиционно сложившейся в истории медицинской науки. И все же их опровержение по причине отсутствия совокупности научных доказательств не является веским предлогом для их полного отрицания и неприятия. Так, концепции иглорефлексотерапии как метода лечения и исследования пульса как метода диагностики сформировались еще в Древнем Китае, и они с успехом используются во многих странах мира и в частнопрактикующей медицине, и в государственных медицинских учреждениях.

---

[1] О различных концептуализациях боли в китайской и западной традициях и попытках включить китайские медицинские практики в пространство западного медицинского опыта, см.: Кобылин (2017), с. 350-361.

В настоящее время российско-китайские отношения являются одним из важнейших направлений внешнеполитической деятельности нашего государства. В меняющемся мире значение китайского фактора в международных делах и процессах России также изменяется. Наряду с различными формами сотрудничества, среди которых на первый план выходят, безусловно, экономические и внешнеполитические факторы, гуманитарная сфера продолжает оставаться важным механизмом взаимодействия двух стран. В современной исторической науке появляются исследования, затрагивающие вопросы различных форм гуманитарного сотрудничества Китая и России, как в современном мире[2], так и в исторической ретроспективе[3]. В сфере здравоохранения также имеют место и успехи, и недостатки подобного сотрудничества.

XIX съезд Коммунистической партии Китая, проходивший с 18 по 24 октября 2017 г., определил важность гуманитарного воздействия в мире, акцентировав внимание на необходимости стимулировать творческое внедрение и инновационное развитие лучших достижений китайкой традиционной культуры, наследовать революционную культуру, развивать передовые социалистические ценности. Таким образом, современный Китай выстроил четкую логику для дальнейшего диалога с внешним миром, опираясь на традиционную китайскую культуру в совокупности со спецификой социалистической традиции.

В центре научного внимания находится опыт советско-китайских межгосударственных отношений в сферах медицины и здравоохранения на этапе их восходящего развития, то есть в 1950-х годы.

Основной источниковедческой базой нашей работы служат материалы фондов Управления внешних сношений Министерства здравоохранения СССР[4] и Совета Министров СССР[5] Государственного архива Российской Федерации.

Юридическая и финансовая составляющие сотрудничества двух государств в сфере медицины регулировалась Управлением по делам научно-технического сотрудничества Государственного комитета Совета министров СССР по науке и технике, документы которого хранятся в Российском государственном архиве экономики [6]. Также существенным дополнением к реконструкции содержательной части такого сотрудничества, связанного с командировками советских врачей в Китай, их целей и итогов, служат материалы местных архивов (в нашем случае, Центрального архива Нижегородской области), которые помогают восполнить пробелы в знании о пребывании советских врачей за границей. Документы Фонда Горьковского медицинского института имени С.М. Кирова[7] [11,12] позволяют внести

---

[2] См.: Гусева, Мамкина (2017), с. 77-83; Ван Гохун (2017), с. 61-68; см. также: Виноградов (2018), Лузянин (2018).

[3] См.: Лунин (ред.) (2013).

[4] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34; Ф. 8009. Оп. 2.

[5] ГАРФ Ф. 5446. Оп. 86а.

[6] РГАЭ. Ф. 9493. Оп.1.

[7] ЦАНО. Ф. 2533. Оп. 3; Ф. 2533. Оп. 3а.

важные дополнения в общую картину о самой крупной и длительной поездке советских врачей в КНР, состоявшейся в 1954–1956 гг.

С помощью отчетов советских ученых о таких командировках в КНР возможно выявить особенности каждой из поездок в контексте советско-китайских отношений, поскольку такие документы не только дают богатый материал о фактически проделанной работе советскими врачами и специалистами, но и помогают найти ответы на многие вопросы, относящиеся к состоянию медицины и здравоохранения Китая. Подобные архивные материалы интересны и с точки зрения реконструкции восприятия сложившейся в Китае ситуации врачом-участником делегации и его субъективной оценки.

Помимо официально поданных отчетов в Минздрав СССР или же заслушанных на заседаниях Ученых советов высших учебных заведений и научно-исследовательских институтов, некоторые врачи после таких поездок писали историко-медицинские очерки[8] и научные работы[9], делали выступления, в которых предпринимали попытки переосмыслить полученные сведения как о китайской народной медицине, так и об образе жизни населения. Особое внимание советские специалисты уделяли китайским практикам в середине 1950-х годов. По сути, в этот период времени интерес к методике иглорефлексотерпии получил свое новое рождение.

Чрезвычайно важной составляющей в медицинской сфере с начала активизации сотрудничества двух стран стало командирование в КНР советских специалистов с целью передачи опыта практической работы на предприятиях, в больницах, учреждениях и организациях.

Среди таких многочисленных командировок советских врачей, организованных Министерством здравоохранения СССР в КНР, были и такие, в ходе которых советские медицинские работники не просто внедряли в сферу китайского здравоохранения новые современные на тот момент методики и способы лечения, но и занимались изучением методов традиционной китайской медицины с последующей перспективой ее апробации и дополнения в СССР. Таким образом, имел место взаимный обмен рядом достижений в сфере медицины и здравоохранении в период пика сотрудничества двух стран. Безусловно, речь идет не только о равномерном взаимообмене, но и о самом факте потенциальной интеграции медицинских традиций на данном историческом этапе, что заслуживает особого внимания историков медицины[10].

Архивные материалы показывают, что помощь СССР Китаю была постоянной, и, соответственно, поездки советских специалистов носили частый характер. Посредством анализа отчетов о таких командировках можно выделить несколько задач, стоявших перед советским руководством в рамках медико-технической помощи КНР. Во-первых, в них имеется ин-

---

[8] См., напр.: Вогралик (1959а); Он же (1959).

[9] См., напр.: Русецкий, Терегунов (1962); Русецкий (1959); Тыкочинская (1979); Она же (1960).

[10] Такой вопрос еще не поднимался. Для того чтобы ответить на него потребуется тщательный анализ архивных материалов.

формация о задаче строительства заводов и предприятий на территории КНР. — Прежде всего, это заводы по производству антибиотиков[11] и сульфамидных препаратов (в 1955 г.)[12]. Есть сведения и о подписании контракта на строительство медицинского городка в Урумчи КНР (1955 г.)[13]. Во-вторых, эти документы свидетельствуют о том, что в 1956 г. начинается процесс передачи Китаю технической документации, бактерийных и вирусных препаратов, программ организации системы здравоохранения[14]. В-третьих, в них говорится об особом интересе китайского правительства к сфере эпидемиологии.

В таком ракурсе важным представляется ряд командировок советских врачей в КНР, организованных Министерством здравоохранения СССР с 1954 по 1956 годы. Среди таковых значительной была июльская поездка, состоявшаяся в 1956 году, для изучения метода Чжэнь-цзю терапии[15].

Далее мы будем отделять эту поездку, состоявшуюся под руководством профессора Горьковского медицинского института им. С.М. Кирова Вадима Габриэлевича Вогралика (1911–1997), от другой его командировки (несмотря на их хронологическую близость). Ее цель заключалась не столько в изучении упомянутого выше метода китайской медицины, сколько в решении задач управления перестройкой высшего медицинского образования, реализации утвержденных планов научно-технического сотрудничества.

В.Г. Вогралик был направлен в терапевтическое отделение Пекинской правительственной больницы КНР, где он вместе со своими коллегами выполнял возложенные на них министерством здравоохранения задачи диспансеризации высшего командного и партийного состава, а также осуществлял внедрение основ советской системы высшего медицинского образования в систему Пекинского университета. Также советские медики (в частности, сам В.Г. Вогралик) знакомили пекинских врачей с основными вопросами организации терапевтической службы в СССР. Согласно отчету о двухлетней работе В.Г. Вогралика, в этом отделении[16] врачи не только проводили консультации и научные конференции, во время которых обсуждали передовой опыт советской медицины, но и организовывали клинические обсуждения больных.

В течение периода двухлетней непрерывной работы в КНР В.Г. Вогралика в Пекинский университет и Пекинскую правительственную больницу приезжали и другие медицинские работники из Москвы. Среди таких специалистов была профессор Эсфирь Давыдовна Тыкочинская, написавшая ряд основополагающих трудов по проблемам иглоукалывания.

В отчете Минздраву СССР она отмечала, что «в СССР существуют все предпосылки для успешного изучения метода иглоукалывания»[17]. По

---

[11] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 175.
[12] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 174.
[13] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 176, 177.
[14] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 173, 266, 394, 525.
[15] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 247.
[16] ЦАНО. Ф. 2533. Оп.3а. Д. 936. Л. 67-81.
[17] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 247. Л. 28.

ее мнению, изучение этого вопроса должно было проходить по трем направлениям: по линии подготовки кадров, по линии классического изучения терапевтической эффективности этого метода и по линии изучения теоретических основ. Только в подобном комплексе, полагала она, интеграция традиционного метода иглотерапии могла пройти успешно. Также Э.Д. Тыкочинская обращала внимание на то, что «подготовка врачей, владеющих этим методом, является непременным условием для успешного клинического и теоретического изучения данного вопроса»[18].

В ее отчете был подведен итог и высказано компетентное мнение советских медиков и ученых о методе иглоукалывания. Этот метод, по их мнению, является «весьма своеобразным и оригинальным методом рефлекторной терапии, дающим при ряде заболеваний, особенно непосредственно после лечения, весьма благоприятный терапевтический эффект. Огромным [его] достоинством… является экономичность, отсутствие необходимости в сложной дорогой аппаратуре и возможность его широкого применения в отдаленных уголка страны… этот метод заслуживает дальнейшего углубленного изучения и развития»[19].

В годовом отчете советского врача, профессора Ивана Георгиевича Кочергина (1903–1980)[20] о работе советских медиков в КНР в 1956 г. и собранных материалах о применении методов лечения китайской народной медицины[21], высказываются некоторые предположения по дальнейшему развитию и укреплению взаимного сотрудничества между медиками СССР и КНР. Среди реальных возможностей для осуществления сотрудничества по линии совместной научной разработки ряда проблем медицины, особо выделяются перспективы в области изучения китайской народной медицины. И.Г. Кочергин высказал мнение относительно этого направления: «Неясность или несостоятельность некоторых теоретических концепций народной медицины не могут быть основанием для безразличного и тем более отрицательного отношения к ней. Мое мнение такое, нужно всемерно форсировать изучение опыта и получения убедительных результатов лечения, попытаться научно осмыслить этот опыт»[22].

В середине 1950-х гг. в КНР развернулась большая научно-исследовательская работа по народной медицине. В утвержденном 12-летнем плане научных исследований был выделен специальный раздел «Обобщение и развитие опыта и теории китайской народной медицины»[23]. Научное решение этой задачи должно было проводиться по многим направлениям, а именно, в рамках а) изучения и разъяснения системы теорий китайской народной медицины (включая перевод классических трудов с

---

[18] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 247. Л. 29.

[19] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 247. Л. 25.

[20] И.Г. Кочергин — организатор здравоохранения, член-корреспондент Академии медицинских наук СССР.

[21] Этот отчет был направлен министру здравоохранения М.Д. Ковригиной. См.: ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 2. Д. 2367.

[22] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 2. Д. 2367. Л. 1.

[23] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 2. Д. 2367. Л. 5.

древнекитайского языка на современный китайский, а также освоение материалов этих трудов); б) изучения основных китайских теорий о методах лечения. Причем теоретические исследования планировалось сочетать с большой экспериментальной и клинической работой. По мнению китайских деятелей народной медицины, методы и средства внешнего воздействия являлись самостоятельной областью в народной медицине и обладали избирательно-специфическим действием. — Они высоко отзывались о ряде результатов подобного лечения, отмечая при этом отсутствие их систематизации.

Тем не менее, подобная методика была основательно взята на вооружение советскими врачами и по их инициативе были определены три направления, по которым должны были проводиться научные исследования. Во-первых, это исследование ассортимента китайских народных лекарственных веществ и изучение рецептуры, унификация названий и установление стандартов. Во-вторых, это изучение теории основных прописей народных лекарств и их лечебной эффективности, выявление наиболее эффективных записей с целью внедрения их в широкую практику для борьбы с основными заболеваниями. И, наконец, в-третьих, это выяснение фармакологического действия основных рецептов и на основе полученных данных разработка новых, более совершенных лекарственных форм[24].

Таким образом, интерес к китайской медицинской практике в советских медицинских вузах начал возрастать, несмотря на то, что значительная часть советских врачей не воспринимала этот метод как научно-обоснованный и результативный.

И.Г. Кочергин в своем отчете также отмечал: «За последние годы при активном участии кафедр мединститутов проведены некоторые теоретические и экспериментальные исследования по Чжэнь-цзю терапии. Так, кафедры анатомии ряда мединститутов занимаются изучением локализации пунктов уколов в свете современных данных по анатомии. Кафедры физиологии и патологии (особенно в Шэньянском мединституте) изучают влияние этого метода на функции внутренних органов, на систему крови и пр.»[25]. В качестве примера он приводит Ленинградский медицинский институт, Первый Московский государственный медицинский университет и Горьковский медицинский институт.

В последствие предполагалось отобрать наилучшие варианты и технические приемы иглоукалывания и выявить наиболее совершенные инструменты для этой цели. В отчете И.Г. Кочергина было заявлено, что «в крупных медицинских учреждениях намечается создание отделений (кабинетов) по акупунктуре, а в дальнейшем — на базе этих отделений — соответствующие научные учреждения»[26].

Анализируя отчеты командированных советских врачей, можно прийти к заключению, что планирование научных исследований, проведение необходимых мероприятий по изучению опыта китайской медицины и внедрение этого опыта в советскую клинику имело весьма важное значение.

---

[24] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 2. Д. 2367. Л. 7-9.
[25] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 2. Д. 2367. Л. 10.
[26] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 2. Д. 2367. Л. 11.

В итоге были сформулированы следующие мероприятия, необходимые для дальнейшего успешного внедрения в лечебную практику метода иглотерапии: «во-первых, выделить помещение для приема амбулаторных больных в больнице им. Боткина и в институте курортологии, которые должны стать базой для проведения дальнейших циклов обучения… Во-вторых, просить Горздрав включить дальнейшие циклы обучения врачей города Москвы в сетку циклов Центрального института усовершенствования врачей… В-третьих, включить в программу циклов усовершенствования невропатологов и физиотерапевтов курс по иглотерапии… в количестве 70 часов»[27]. Соответственно в будущем было необходимо подготовить клинические базы для проведения лечения пациентов, обеспечить бесперебойное снабжение иглами эти лечебные учреждения. Отмечалось также, что больница имени Боткина станет организационно-методическим и научным центром.

Помимо изучения методики прижигания и иглоукалывания в мае-августе 1957 г. Минздравом СССР организовал командировку с целью изучения лекарственных растений Китая и их применения в рамках фитотерапии[28]. Но, несмотря на это, все же именно метод иглорефлексотерапии получил широкое применение в практике советской терапевтической школы.

Взаимный научный обмен и сотрудничество в сфере медицины, конечно, не ограничивалось исключительно ознакомлением с традиционными практиками и восприятием последних европейских достижений. Сотрудничество было масштабным, и осуществлялось оно по многим направлениям. Например, на протяжении 1958 г. советские ученые в качестве слушателей и докладчиков принимали участие в работе Всекитайского конгресса по борьбе с паразитарными заболеваниями (ноябрь)[29] и работе I Всекитайской конференции по борьбе с трахомой (июль)[30].

К концу 1950-х гг. взаимный обмен практиками и медицинскими достижениями не снижался. Договоренности обеих сторон носили вполне конкретный характер. В записи беседы с вице-президентом Академии медицинских наук (АМН) КНР профессором Шун Цзи-чжином, состоявшейся в Москве 20 марта 1959 г., четко обговаривались принципы продолжающегося налаженного сотрудничества. При этом, наряду с важным вопросом о перспективе издания совместного журнала, вестника обеих Академий медицинских наук на двух языках и организации совместных научно-исследовательских институтов по взаимно интересующим проблемам, советская сторона вновь обсуждала вопрос об отправке в СССР материалов по китайской народной медицине и ее препаратов. Этот факт указывает на то, что интерес к китайским народным традициям лечения у советских врачей не прекращался.

В 1960 г. такой интерес врачей к изучению китайской медицины также сохранялся. С 25 мая по 2 апреля 1960 г. в КНР в Пекине, Шанхае,

---

[27] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 2. Д. 2367. Л. 37-38.
[28] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 416.
[29] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 485.
[30] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 484.

Хонжоу находилась советская делегация в составе вице-президента Академии медицинских наук СССР В.Д. Тимакова, действительного чела Академии медицинских наук СССР А.Ф. Билибина, представителя отдела внешних сношений Министерства здравоохранения СССР В.И. Петрова. Представители советской стороны не только привезли проект «Соглашения о научном сотрудничестве по важнейшим вопросам медицины между АМН СССР и АМН КНР» и осмотрели китайские институты и лечебные учреждения, но и отметили, что «изучение народной медицины получило широкий размах, поскольку народные средства китайской медицины стали изучаться применительно к внутренним, детским, инфекционным, хирургическим заболеваниям»[31].

Очевидно, что и в 1960-х гг. накопленный опыт продолжал обобщаться; изыскивались наиболее удобные и рациональные методики, пригодные для массового употребления, изучались теоретические обоснования применения народных средств, обсуждались механизмы их действия.

Сам по себе вопрос изучения действия народных средств и, что наиболее важно, — их результативность, является трудным и сложным. Особенностью выстраивания системы применения народных практик в больницах и лечебных учреждениях Китая являлось то, что такими вопросами занимались именно народные врачи, не имеющие опыта научной работы, а зачастую и законченного высшего медицинского образования. Этот факт неоднократно озвучивался советскими врачами в их отчетах[32]. Они отмечали: «Система народных врачей вряд ли будет перспективна в деле продвижения науки вперед. Мы наблюдали изучение лечения иглоукалыванием в Шанхае в специальной клинике, где лечатся пациенты. Обследование больных поверхностное, остается впечатление, что диагноз у таких больных ставится лишь глубоко ориентировочно, без надлежащей дифференцировки. Вот почему результаты не могут показаться убедительными»[33].

В заключение необходимо отметить, что начиная с 50-х гг. XX в., определяющим фактором жизнедеятельности системы здравоохранения КНР было заимствование медицинских технологий других стран. Одним из очевидных и наиболее ярких примеров здесь может служить научно-техническая помощь со стороны СССР, осуществлявшаяся в рассматриваемый период. Но, сосредоточившись на заимствованиях медицинских технологий, китайская клиника почти обошла вопросы деонтологического характера — отношений врача и пациента — а также и других этических принципов.

Такая ситуация обусловила ряд специфических особенностей системы здравоохранения Китая. Именно этим во многом объясняется отсутствие в современном Китае биоэтики как самостоятельной научной дисциплины. Из этого, в свою очередь, вытекает то, что при отсутствии сдерживающих законодательных и правовых факторов в КНР с 2015 г. идут широкомасштабные эксперименты по изменению человеческой гене-

[31] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 675. Л. 23-24.
[32] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 675. Л. 24.
[33] ГАРФ. Ф. 8009. Оп. 34. Д. 675. Л. 24.

тики, которые сделали Китай лидером в области разработок по генетической модификации человека.

СОКРАЩЕНИЯ

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации

РГАЭ — Российский государственный архив экономики

ЦАНО — Центральный архив Нижегородской области

БИБЛИОГРАФИЯ

Ван Гохун (2017) — Ван Гохун, «Перспективы российско-китайского сотрудничества в области трудовой миграции», *Вестник Томского государственного университета* 416 (2017), с. 61-68.

Виноградов (2018) — Виноградов А.О., *Решения XIX съезда КПК и перспективы российско-китайских отношений* (М.: ИДВ РАН, 2018), 112 с.

Вогралик (1959) — Вогралик В.Г., *Два года в Китае* (Горький, 1959).

Вогралик (1959а) — Вогралик В.Г., *Слово о китайской медицине* (Горький, 1959).

Гусева, Мамкина (2017) — Гусева Н.Ю., Мамкина И.Н., «Роль образования в развитии российско-китайских отношений: история и современность», *Вестник Томского государственного университета* 3 (2017), с. 77-83.

Кобылин (2017) — Кобылин И.И., «История боли: аффект, языковые игры и био политика страдания», *Новое литературное обозрение* 3 / 145 (2017), с. 350-361.

Лузянин (2018) — Лузянин С.Г., *Россия — Китай: формирование обновленного вида* (М.: Изд-во «Весь Мир», 2018), 328 с.

Лунин (ред.) (2013), *Россия и Китай... — Россия и Китай: четыре века взаимодействия. История, современное состояние и перспективы развития российско-китайских отношений*, под ред. А.В. Лукина (М., 2013), 704 с.

Русецкий (1959) — Русецкий И.И,. *Китайский метод лечебного иглоукалывания* (Казань, 1959).

Русецкий, Терегунов (1962) — Русецкий И.И., Терегунов А.Х., *Краткое руководство по иглоукалыванию* (Казань, 1962).

Тыкочинская (1960) — Тыкочинская Э.Д., *Иглоукалывание и прижигание* (Л., 1960).

Тыкочинская (1979) — Тыкочинская Э.Д., *Основы иглорефлексотерапии* (М., 1979).

Нагорных Ольга Станиславовна, кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук. Приволжский исследовательский медицинский университет; aldan12@yandex.ru

Olga NAGORNYKH

MEDICINE OF THE USSR AND CHINA IN THE 1950S

TRADITIONS AND INTEGRATION OF PRACTICES

The article proposes with the academic and historical evaluation of potential of Traditional Chinese Medicine which managed to keep its importance in health support of the population of China in the middle of the twentieth century. The problem of the USSR and China's medical traditions' transformation as an integration of practices in the 1950s as a period of an integration of practices, while pointing out that the Soviet-Chinese medical cooperation at that time was meant to exchange their achievements. By rethinking the importance traditional methods of Chinese medicine, the author defines the points of contact and cooperation between Chinese traditional medicine and Soviet medical novations in Chinese health care system in 1950s. She also explores the instances of practical approbation of Chinese medicine methods in the practice of Soviet medics.

Key words: history of medicine, integration, Chinese traditional medicine, health care, Soviet-Chinese cooperation, medical ethic, tradition.

NAGORNYKH, Olga, Ph.D. (in History), Associate Professor. Privolzhsky Research Medical University (Nizhny Novgorod); aldan12@yandex.ru

REFERENCES

VAN GOKHUN (2017) — VAN GOKHUN, «Perspektivy rossiisko-kitaiskogo sotrudnichestva v oblasti trudovoi migratsii», *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 416 (2017), s. 61-68.

VINOGRADOV (2018) — VINOGRADOV A.O., *Resheniya XIX s"ezda KPK i perspektivy rossiisko-kitaiskikh otnoshenii* (M.: IDV RAN, 2018), 112 s.

VOGRALIK (1959) — VOGRALIK V.G., *Dva goda v Kitae* (Gor'kii, 1959).

VOGRALIK (1959A) — VOGRALIK V.G., *Slovo o kitaiskoi meditsine* (Gor'kii, 1959).

GUSEVA, MAMKINA (2017) — GUSEVA N.Yu., MAMKINA I.N., «Rol' obrazovaniya v razvitii rossiisko-kitaiskikh otnoshenii: istoriya i sovremennost'», *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 3 (2017), s. 77-83.

KOBYLIN (2017) — KOBYLIN I.I., «Istoriya boli: affekt, yazykovye igry i bio politika stradaniya», *Novoe literaturnoe obozrenie* 3 / 145 (2017), s. 350-361.

LUZYANIN (2018) — LUZYANIN S.G., *Rossiya — Kitai: formirovanie obnovlennogo vida* (M.: Izd-vo «Ves' Mir», 2018), 328 s.

LUNIN (red.) (2013), *Rossiya i Kitai... — Rossiya i Kitai: chetyre veka vzaimodeistviya. Istoriya, sovremennoe sostoyanie i perspektivy razvitiya rossiisko-kitaiskikh otnoshenii*, pod red. A.V. LUKINA (M., 2013), 704 s.

RUSETSKII (1959) — RUSETSKII I.I,. *Kitaiskii metod lechebnogo ig-loukalyvaniya* (Kazan', 1959).

RUSETSKII, TEREGUNOV (1962) — RUSETSKII I.I., TEREGUNOV A.Kh., *Kratkoe rukovodstvo po igloukalyvaniyu* (Kazan', 1962).

TYKOCHINSKAYA (1960) — TYKOCHINSKAYA E.D., *Igloukalyvanie i prizhiganie* (L., 1960).

TYKOCHINSKAYA (1979) — TYKOCHINSKAYA E.D., *Osnovy iglorefleksoterapii* (M., 1979).

В.Л. Семигин

МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ПОЛНОЙ БИБЛИОГРАФИИ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО

В работе дается перечень книг и брошюр Д.С. Мережковского, изданных на русском языке с 1888 по 1939 г. Раскрывается содержание сборников стихотворений, статей, новелл, собраний сочинений.

Ключевые слова: Д.С. Мережковский, Серебряный век, русский символизм, библиография.

Поэт, романист, драматург, литературный критик, публицист, переводчик, общественный и религиозный деятель Д.С. Мережковский (1865–1941) — одна из ключевых фигур в истории русской культуры конца XIX – начала XX в. О его жизни и творчестве в России и на Западе изданы монографии[1]. Регулярно переиздаются художественные, критические и публицистические произведения писателя[2], выходят переводы[3] и собрания сочинений[4]. Однако полной научной библиографии Д.С. Мережковского нет до сих пор, что, безусловно, затрудняет работу исследователей[5]. Имеющиеся библиографические материалы не дают всестороннего представления о литературной деятельности писателя. Они разрознены; в них много лакун. Для историков литературы до настоящего времени сохраняет актуальность библиография А.Г. Фомина[6]. Она охватывает материалы с 1888 по 1914 гг.

[1] Лундберг (1914); Chuzeville (1922); Schmourlo (1957); Spengler (1972); Bedford (1975); Rosenthal (1975); Pachmuss (1990); Сарычев (2001); Кулешова (2007); Быстров (2009); Холиков (2010); Андрущенко (2012); и др.

[2] Мережковский, *Собр. ст.* (1969); Он же, *Избр. ст.* (1972); Он же, *Исп. мист.* (1988); Он же, *Хр. и Ант.* (1989–1990); Он же, *Реф.* (1990); Он же, *Акроп.* (1991); Он же, *Л. Толстой...* (2000); Он же, *Драм.* (2000); Он же, *Царство Ант.* (2001); Он же, *Вечн. сп.* (2007); и др.

[3] Эсхил, Софокл, Еврипид (пер. Д. Мережковский [2009]); *Дафн. и Хл.* (пер. Д. Мережковский [2010]).

[4] Мережковский, *Собр. соч. в 4 т.* (1990); Он же, *Собр. соч. в 7 т.* (1996–2011); и др.

[5] Мережковский, *Стих. и поэмы* (2000), с. 759.

[6] Фомин (1915), с. 182-185.

Но в ней не регистрировались публикации отдельных стихотворений 1880–1914 гг. (что оговорено составителем) и их републикации в газетах, журналах, альманахах, сборниках и антологиях. В работе А.Г. Фомина не представлены републикации статей, отсутствуют берлинские издания пьесы «Смерть Павла I», театральные постановки и музыкальные переложения Ф.Ю. Бенуа, С.О. Горбенко, А.Т. Гречанинова, А.К. Дрейера, М.А. Кузмина, Р.И. Мервольфа, С.В. Рахманинова, А.Г. Рубинштейна, Н.И. Сирохтина, П.И. Чайковского, Е.А. Чубыкина 1885–1914 гг. А из иностранных изданий представлен лишь французский сборник “Le Tsar et la Révolution” (Paris, 1907). Сопоставимая по охвату материала с работой А.Г. Фомина, библиография Д.С. Мережковского 1915–1941 гг. отсутствует. Справочные материалы, подготовленные Ю.И. Абызовым, Н.А. Богомоловым, В. Викторовым-Топоровым, М.А. Колеровым, Ф.М. Лурье, Е.Ф. Никитиной, О.Я. Лариным, А.Л. Соболевым, Л.А. Фостер и другими историками литературы и библиографами, лишь частично могут восполнить пробелы[7]. Создание полной научной библиографии Д.С. Мережковского — дело далекого будущего. Но уже сейчас можно сказать, что в ней должны быть представлены сведения как о первых изданиях, так и о републикациях всех произведений писателя на русском и иностранных языках (английском, испанском, итальянском, немецком, польском, французском, чешском, шведском, эстонском и др.):

A. Публикации на русском языке:
   I. Книги и брошюры;
   II. Переводы;
   III. Собрания сочинений;
   IV. Публикации в журналах, альманахах, сборниках и антологиях;
   V. Газетные публикации;
   VI. Музыкальные переложения и театральные постановки.

B. Публикации на иностранных языках (с разделением по языкам):
   I. Книги и брошюры;
   II. Публикации в журналах, альманахах, сборниках и антологиях;
   III. Газетные публикации.

Предлагаемые материалы для полной библиографии Д.С. Мережковского объединяют книги и брошюры, изданные на русском языке с 1888 по 1939 гг. Они построены по хронологическому принципу и разделены на три части:

I. Книги и брошюры;
II. Переводы;
III. Собрания сочинений.

---

[7] *Хр. ук.* (сост. Ларин, 1914); Никитина (1926); Victoroff-Toporoff (1931); *Лит.-худ. альм. и сб.* (1957–1960); *Библ.* (сост. Фостер, 1970); Богомолов (1994); Колеров (2000); *Кн. Русск. Зар.* (сост. Анисимова и др., 2001); *Газета «Сегодня»...* (2001); Соболев (2003); Русск. лит. (2010); *Мир искусства* (сост. Лурье, 2012); и др.

Библиографическое описание дается по титульному листу. Вслед за названием приводятся сведения о месте, где была выпущена та или иная книга, издательстве и типографии, количестве страниц, портретах, факсимиле, иллюстрациях и тираже (там, где это возможно). Отсутствующие элементы указываются в квадратных скобках. Раскрывается содержание сборников стихотворений, статей, новелл, собраний сочинений. Подзаголовки стихотворений, статей, очерков, новелл и переводов заключены в круглые скобки и выделены курсивом. Для стихотворений в круглых скобках указывается первая строка. Страницы, где опубликовано произведение, обозначаются в треугольных скобках. Все имена и географические названия даются в авторском написании. Опечатки и ошибки в пагинации специально не оговариваются.

I
КНИГИ И БРОШЮРЫ

1. *Мережковский Д.*[*С.*] Стихотворения: (1883–1887). — СПб.: Типография Тренке и Фюсно, 1888. — 300 с. — [Тираж: 600 экз.].

Содержание: I. Поэту («Не презирай людей! Безжалостной и гневной…») <С. 7-8>; «Герой, певец, отрадны ваши слезы…» <С. 9-10>; Кораллы («Широко раскинулся ветвями…») <С.11-12>; На распутье («Жить ли мне, забыв мои страданья…») <С. 13-14>; «Все грезы юности и все мои желанья…» <С. 15-16>; «В борьбе на жизнь и смерть не сдамся я врагу!..» <С. 17-18>; «Порой, как образ Прометея…» <С. 19-20>; «И хочу, но не в силах любить я людей…» <С. 21>; «Напрасно я хотел всю жизнь отдать народу…» <С. 22>; «Любить народ?.. Как часто, полный…» (*Отрывок*) <С. 23-24>; «Тишь и мрак — в душе моей…» <С. 25-26>; «Скажи мне, почему, когда в румяном утре…» <С. 27-28>; Осеннее утро («Неприветное утро в тумане седом…») <С. 29-31>; «Блажен, кто цель избрал, кто вышел на дорогу…» <С. 32-33>; «“Христос воскрес”, — поют во храме…» <С. 34>; «Печальный мертвый сумрак…» <С. 35>; «Как летней засухой сожженная земля…» <С. 36>; «С потухшим факелом мой гений отлетает…» <С. 37>; «От книги, лампой озаренной…» <С. 38-39>; «Когда безмолвные светила над землей…» <С. 40-41>; «Июльским вечером следил ли ты порою…» <С. 42>; «Покоя, забвенья!.. Уснуть, позабыть…» <С. 43>; К смерти (*Отрывок*) («…Приди, желанная, приди…») <С. 44>; Поэту наших дней («Молчи, поэт, молчи: толпе не до тебя…») <С. 45-46>; «…Он сидел на гранитной скале…» <С. 47-49>; «Порой, когда мне в грудь отчаянье теснится…» <С. 50>; Больной («День ото дня все чаще и грустнее…») <С. 51-52>; «С тобой, моя печаль, мы старые друзья…» <С. 53>; Весна («Лучи, что из окна ко мне на стол упали…») <С. 54-55>; «Когда вступал я в жизнь, мне рисовалось счастье…» <С. 56-57>; Совесть («Поэт, у ног твоих волнуется, как море…») <С. 58-59>; Пророк Иеремия («О, дайте мне родник, родник воды живой!..») <С. 60-61>; Развалины («То был зловещий сон: по дебрям и лесам…») <С. 62-65>; Солнце (*Мексиканское предание*)

(«В дни былые солнце греть устало…») <С. 66-67>; «Весь этот жалкий мир отчаянья и муки…» <С. 68-69>; На птичьем рынке (*Из Анри Казалиса*) («Тоскуя в клетке, опустил…») <С. 70>; «Сердце печальное, робкое сердце людское…» <С. 71-72>; «О жизнь, смотри — во мгле унылой…» <С. 73>; «Часовой на посту должен твердо стоять…» <С. 74-75>; II. Природа («Ни злом, ни враждою кровавой…») <С. 79>; Вечер (*Посвящ. С.Я. Надсону*) («Горят и блещут с вышины…») <С. 80-81>; «Сегодня в заговор вступили ночь и розы…» <С. 82-83>; «В путь, скорее в далекий, неведомый путь!..» <С. 84>; «О дайте мне забыть туманы и метели…» <С. 85>; Южная ночь («О ночь полуденного края…») <С. 86-87>; На высоте («Как бриллиантовые скалы…») <С. 88-89>; В Альпах («Я никогда пред вечной красотою…») <С. 90-91>; «Черные сосны на белый песок…» <С. 92>; «По ночам ветерок не коснется чела…» <С. 93>; Даль («Я к берегу сошел: противны мне леса…») <С. 94-95>; «Ласковый вечер с землею прощался…» <С. 96>; «Задумчивый Сентябрь роскошно убирает…» <С. 97>; «Кроткий вечер тихо угасает…» <С. 98>; «В сиянье бледных звезд, как в мертвенных очах…» <С. 99>; «В этот вечер, горячий, немой и томительный…» <С. 100>; «Пощады я молю! Не мучь меня, Весна…» <С. 101>; «Природа говорит мне с царственным презреньем…» <С. 102-103>; «И вот опять проносятся, играя…» <С. 104-105>; «Здесь, в теплом воздухе, пропитанном смолою…» <С. 106>; После грозы («Минутная гроза умчалась далеко…») <С. 107-108>; В полях («Зданья, трубы, кресты колоколен…») <С. 109-110>; Родина («Над немым пространством чернозема…») <С. 111-112>; На Волге («Река блестит, как шелк лазурно-серебристый…») <С. 113>; Усни («Уснуть бы мне навек в траве, как в колыбели…») <С. 114-115>; Молитва природы («На бледном золоте померкшего заката…») <С. 116-117>; «Если розы тихо осыпаются…» <С. 118>; III. Признание («На что мне чудеса волшебной красоты…») <С. 121-122>; «Меня ты, мой друг, пожалела…» <С. 123>; «Мы идем по цветущей дороге…» <С. 124-125>; «Ты читала ль преданья, как жгли христиан…» <С. 126>; В сумерки («Был зимний день; давно уже стемнело…») <С. 127-130>; «Я никогда так не был одинок…» <С. 131>; «О дитя, живое сердце…» <С. 132>; «По дебрям усталый брожу я в тоске…» <С. 133-134>; «Не думала ли ты, что, бледный и безмолвный…» <С. 135-136>; «Давно ль желанный мир я звал к себе, тоскуя…» <С. 137>; «…Потух мой гнев, безумный, детский гнев…» <С. 138-139>; «Ищи во мне не радости мгновенной…» <С. 140>; Франческа Римини («Порой чета голубок над полями…») <С. 141-143>; Ариванза («Милый друг, я тебе рассказать не могу…») <С. 144-145>; Из Альфреда Мюссэ («Ты, бледная звезда, вечернее светило…») <С. 146-147>; Эрот («Молнию в тучах Эрот захватил, пролетая…») <С. 148>; Осень (*Из Бодлэра*) («Я люблю ваши нежно-зеленые глазки…») <С. 149>; Из Бодлэра («Голубка моя…») <С. 150-152>; [IV]. Поэмы и легенды: Протопоп Аввакум <С. 159-176>; Уголино (*Легенда из Данте*) («В последнем круге ада перед нами…») <С. 179-183>; Орваси <С. 187-197>; Страшный суд («Я видел в вышине на светлых облаках…») <С. 201-204>; Песнь баядер («Он лежит под навесом пурпурного

ложа…») <С. 207-211>; Дон Кихот («Шлем — надтреснутое блюдо…») <С. 215-219>; Жертва («У ясных волн священной Брамапутры…») <С. 223-227>; Сакья-Муни («По горам, среди ущелий темных…») <С. 237-239>; [V]. Эскизы: Пир (*Отрывок*) («…Кончался пир, и утро приближалось…») <С. 243-244>; Из Горация (*II книга, XVIII ода*) («Не блестит мой скромный дом…») <С. 245-247>; Сон («Мне снилось — от резни чудовищного боя…») <С. 248-249>; Смерть Надсона (*Читано на литературном вечере в память С.Я. Надсона*) («Поэты на Руси не любят долго жить…») <С. 252-254>; Альбатрос (*Из Бодлэра*) («Во время плаванья, когда толпе матросов…») <С. 255-256>; Предчувствие («Я знаю: грозный час великого крушенья…») <С. 257-258>; «В царстве солнца и роз я мечтал отдохнуть…» <С. 259>; «Там, в глубине задумчивой долины…» <С. 260>; На даче («Шумит июльский дождь из тучи грозовой…») <С. 261>; Изображение на щите Ахиллеса (*Отрывок*) («На взморье голубом, как спящие дельфины…») <С. 262>; Искушение (*Отрывок*) («Серебряной каймой очерчен лик Мадонны…») <С. 265-267>; Детям («Не под кровом золоченым…») <С. 271-276>; Смерть Клитемнестры <С. 279-284>; Легенда из Т. Тассо («Стальными латами одет…») <С. 287-290>; На Тарпейской скале («Ряды сенаторов, надменных стариков…») <С. 293-295>.

2. *Мережковский Д.*[*С.*] Символы: (Песни и поэмы). — СПб.: Издание А.С. Суворина [Типография А.С. Суворина], 1892. — VIII, 424, 16 с. [Издания А.С. Суворина в книжных магазинах «Нового времени»; книги «Дешевой библиотеки»]. — [Тираж: 1 000 экз.].

Содержание: [I]. Бог («О, Боже мой, благодарю…») <С. 3-4>; [II]. Смерть (*Петербургская поэма*) <С. 7-66>; [III]. Франциск Ассизский (*Легенда*) <С. 69-100>; [IV]. Вера (*Повесть в стихах*) <С. 103-201>; [V]. Песни и легенды: Пророк Исайия («Господь мне говорит: “Довольно Я смотрел…”») <С. 205-207>; Одиночество («Поверь мне: люди не поймут…») <С. 208-209>; «Что ты можешь? В безумной борьбе…» <С. 210>; Волны («О, если б жить, как вы живете, волны…») <С. 211-212>; «Он про любовь ей говорил…» <С. 213-214>; Рим («Кто тебя создал, о Рим? Гений народной свободы!..») <С. 215>; Пантеон («Путник с печального Севера к вам, Олимпийские боги…») <С. 216-217>; Будущий Рим («Рим — это мира единство: в республике древней — свободы…») <С. 218>; Колизей («Вступаю при луне в арену Колизея…») <С. 219-220>; Марк Аврелий («Века, разрушившие Рим…») <С. 221-223>; Термы Каракаллы («Дремлют сумрачные залы…») <С. 224-225>; Сорренто («О, Помпея далекая, рощи лимонные…») <С. 226>; Капри («Больше слов твоих ласковых, больше, чем все…») <С. 227>; Праздник Св. Констанция («Меж седых утесов Капри…») <С. 228-230>; Везувий («Глубоко тонут ноги в теплом пепле…») <С. 231>; Помпея («Беспечный жил народ в счастливом городке…») <С. 232-234>; Тибур («Тибур, Тибур, зеленый, многоструйный…») <С. 235-236>; «Addio, Napoli» («Слабеет моря гул прощальный…») <С. 237-238>; Возвращение («О, березы, даль немая…») <С. 239-240>; Небо и море («Небо когда-то в печальную землю влюбилось…») <С. 241>; У моря («Сквозь тучи солнце жжет, и душно пред грозой…») <С. 242>; На

южном берегу Крыма («Немая вилла спит под пенье волн мятежных…») <С. 243>; Христос, Ангелы и Душа (*Мистерия XIII века*) <С. 244-248>; Монах (*Легенда*) («Над Новым Заветом склонился монах молодой…») <С. 249-251>; Имогена (*Средневековая легенда*) («”Лютой казни ты достоин…”») <С. 252-255>; «Томимый грустью непонятной…» <С. 256>; Смех богов («Легок, светел, как блаженный…») <С. 257-258>; Гимн Красоте («Слава, Киприда, тебе…») <С. 259-260>; [VI]. Семейная идиллия <С. 263-282>; [VII]. Возвращение к природе (*Драматическая сказка*) <С. 285-344>; [VIII]. Конец века (*Очерки современного Парижа*) <С. 347-362>; [IX]. Скованный Прометей (*Трагедия Эсхила*) <С. 365-414>; [X]. Ворон (*Поэма Эдгара Поэ*) <С. 417-424>.

3. *Мережковский Д.С.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. — СПб.: Типолитография Б.М. Вольфа, 1893. — [4], 192 с. — [Тираж: 1 100 экз.].

Содержание: [I]. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы: (I. Русская поэзия и русская культура; II. Настроение публики. Порча языка. Мелкая пресса. Система гонораров. Издатели. Редакторы; III. Современные русские критики; IV. Начало нового идеализма в произведениях Тургенева, Гончарова, Достоевского и Л. Толстого; V. Любовь к народу: Кольцов, Некрасов, Глеб Успенский, Н.К. Михайловский, Короленко; VI. Современное литературное поколение) <С. 1-101>; [II]. А.Н. Майков: (I. Личность поэта; II. Стиль. Отношение к античному миру; III. Отношение к христианству и современному миру) <С. 105-130>; [III]. И.А. Гончаров: ([Введение]; I. Миросозерцание поэта; II. Два типа; III. «Обломовщина» и Вера) <С. 133-160>; [IV]. О «Преступлении и наказании» Достоевского: (I. Достоевский как художник; II. Раскольников; III. Преступление и Наказание) <С. 163-192>.

4. *Мережковский Д.С.* Новые стихотворения: 1891–1895. — [СПб.: Издание книжного магазина М.М. Ледерле, 1896]. — 104, [4] с. — [Тираж: 1 200 экз.].

Книга посвящена С.Н.Р. Содержание: Дети ночи («Устремляя наши очи…») <С. 5>; Поэт («Сладок мне венец забвенья темный…») <С. 6>; Леда («“Я — Леда, я — белая Леда, я — мать красоты…”») <С. 7-9>; Темный ангел («О темный ангел одиночества…») <С. 10>; Изгнанники («Есть радость в том, чтоб люди ненавидели…») <С. 11>; Парки («Будь что будет — все равно…») <С. 12-13>; Смех («Эту заповедь в сердце своем напиши…») <С. 14>; Леонардо да Винчи («О, Винчи, ты во всем — единый…») <С. 15-16>; Шум волн («Скажите мне, за что люблю, о волны…») <С. 17>; Песня вакханок («Певцы любви, певцы печали…») <С. 18-19>; Ласточки («Вечером нежным, как твой поцелуй…») <С. 20-21>; Лев («Как хищный лев, пророк блуждает…») <С. 22>; Голубое небо («Я людям чужд, и мало верю…») <С. 23>; Скука («Страшней, чем горе, эта скука…») <С. 24>; Белая ночь («Столица ни на миг в такую ночь не дремлет…») <С. 25>; Титаны (*К мраморам Пергамского жертвенника*) («Обида! Обида!..») <С. 26-27>; Микель-Анжело («Тебе навеки сердце благодарно…») <С. 28-31>; Признание («Не утешай, оставь мою печаль…») <С. 32>; Лю-

бовь-вражда («Мы любим и любви не ценим…») <С. 33-34>; Обыкновенный человек («Он твердо шел прямой дорогой…») <С. 35-36>; Недолговечная («Нет, ей не жить на этом свете…») <С. 37>; Проклятие любви («С усильем тяжким и бесплодным…») <С. 38>; Одиночество в любви («Темнеет. В городе чужом…») <С. 39-40>; Молчание («Как часто выразить любовь мою хочу…») <С. 41>; Неуловимое («Всю жизнь искать я буду страстно…») <С. 42>; De profundis (*Из дневника*): I. Усталость («Мне самого себя не жаль…»), II. De profundis («Из преисподней вопию…») <С. 43-44>; Пустая чаша («Отцы и дети, в играх шумных…») <С. 45>; Вечерняя песня («Следы забот, как иглы терний…») <С. 46-47>; В лунном свете («Дремлют полною луной…») <С. 48>; Весеннее чувство («С улыбкою бесстрастия…») <С. 49-50>; Март («Больной, усталый лед…») <С. 51>; Простое сердце («Блажен, в чьем сердце мир глубокий…») <С. 52>; Цветы («Не рви, не рви цветов, но к ним чело склони…») <С. 53>; Осенью в Летнем саду («В аллее нежной и туманной…») <С. 54>; Краткая песня («Порой умолкнет завыванье…») <С. 55>; Мать («С еще бессильными крылами…») <С. 56>; Нива («На солнце выхожу из тени молчаливой…») <С. 57>; Счастья нет («Под куполом бесстрастно молчаливым…») <С. 58>; Сталь («Гляжу с улыбкой на обломок…») <С. 59>; Успокоенные («Успокоенные Тени…») <С. 60>; Слепая («Боюсь, боюсь тебя, слепая…») <С. 61>; Ноябрь («Бледный месяц — на ущербе…») <С. 62>; Нирвана («И вновь, как в первый день созданья…») <С. 63>; Тишина («Бури лишь в юности сердце пленяют…») <С. 64>; Не надо звуков («Дух Божий веет над землею…») <С. 65>; Осенние листья («Падайте, падайте, листья осенние…») <С. 66>; Ночь («И непорочна, и незлобна…») <С. 67>; Волны («Я бы людям не мог рассказать, почему…») <С. 68>; Венеция («Прощай, Венеция! Твой Ангел блещет ярко…») <С. 69>; Средиземное море («Я уйду из глубоких аллей…») <С. 70>; На озере Комо («Кому страдание знакомо…») <С. 71>; Гриндельвальд («Букет альпийских роз мне по пути срывая…») <С. 72>; Парфенон («Мне будет вечно дорог день…») <С. 73>; Надежда («Надежда милая, нельзя тебя убить!..») <С. 74>; Старость («Чем больше я живу — тем глубже тайна жизни….») <С. 75>; Родник («Где ствол сосны гнилой над кручей…») <С. 76>; Сеятель («Над холмами полосою…») <С. 77>; Пчелы («Они, решая все вопросы…») <С. 78>; Нищий («Вижу ль в скорбных лицах муку…») <С. 79>; Ювенал о Древнем Риме («Наше сердце огрубело…») <С. 80-81>; Самому себе (*Леопарди*) («Теперь ты успокоишься навеки…») <С. 82>; Песня Маргариты (*Гете*) («Склони Твой взор…») <С. 83-84>; Расслабленный (*Легенда*) («Схоластик некий, именем Евлогий…») <С. 85-88>; Пролог на небе (*Из «Фауста» Гете*) <С. 89-94>; Иов (*Библейская поэма*) <С. 95-104>.

5. *Мережковский Д.С.* Отверженный: Роман в двух частях. — СПб.: Типография М. Меркушева (бывш. Н. Лебедева), 1896. — [2], IV, 272 с. — [*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, I]. — [Тираж: неизвестен].

С 1902 г. роман издавался под заглавием «Смерть богов: Юлиан Отступник».

6. *Мережковский Д.С.* Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы. — СПб.: Типография М. Меркушева [Издание П.П. Перцова], 1897. — [8], IV, 552 с. — [Тираж: 1 200 экз.].

Содержание: [Предисловие] <С. I-III>; Акрополь <С. 3-18>; «Дафнис и Хлоя» <С. 21-48>; Марк Аврелий <С. 51-81>; Плиний Младший <С. 85-128>; Кальдерон <С. 131-159>; Сервантес <С. 163-209>; Монтань <С. 213-260>; Флобер <С. 263-284>; Ибсен <С. 287-337>; Достоевский <С. 342-378>; Гончаров <С. 381-413>; Майков <С. 417-442>; Пушкин <С. 445-552>.

7. *Мережковский Д.С.* Ангел: Рассказ. — СПб.: [Типография Санкт-Петербургского акционерного общества «Издатель»], 1899. — 27, [1] с. — [Тираж: неизвестен].

8. *Мережковский Д.С.* Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы. — 2-е изд. — СПб.: Типография М. Меркушева [Издание П.П. Перцова], 1899. — [8], IV, 552 с. — [Тираж: 750 экз.].

Содержание: [Предисловие] <С. I-III>; Акрополь <С. 3-18>; «Дафнис и Хлоя» <С. 21-48>; Марк Аврелий <С. 51-81>; Плиний Младший <С. 85-128>; Кальдерон <С. 131-159>; Сервантес <С. 163-209>; Монтань <С. 213-260>; Флобер <С. 263-284>; Ибсен <С. 287-337>; Достоевский <С. 342-378>; Гончаров <С. 381-413>; Майков <С. 417-442>; Пушкин <С. 445-552>.

9. *Мережковский Д.*[*С.*] «Отцы и дети» русского либерализма: (Письмо в редакцию). — СПб.: [Типография Санкт-Петербургского акционерного общества Е. Евдокимов], 1901. — 11, [1] с. — [Тираж: 50 экз.].

Без титульного листа и обложки. Оттиск из журнала «Мир искусства» (1901. Т. V. № 2-3. С. 126-128).

10. *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский: [В 2 т.]. — СПб.: Издание журнала «Мир Искусства» [Типография М.М. Стасюлевича], 1901–1902.

[Т. I]: Л. Толстой и Достоевский. — СПб., 1901. — [4], 366, [2] с. — [Тираж: 600 экз.].

Надзаголовок тома: Христос и Антихрист в русской литературе.

[Т. II]: Религия Л. Толстого и Достоевского. — СПб., 1902. — [8], LV, [3], 530, [2] с. — [Тираж: 600 экз.].

Пятая глава открывается стихотворением: *Гиппиус З.Н.* Электричество («Две нити вместе свиты…») <С. 292>.

11. *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский: [В 2 т.]. — СПб.: Издание журнала «Мир Искусства» [Типография М.М. Стасюлевича], 1901.

[Т. I]: Л. Толстой и Достоевский. — 2-е изд. — СПб., 1901. — [4], 375, [5] с. — [Тираж: 1 200 экз.].

Надзаголовок тома: Христос и Антихрист в русской литературе.

[Т. II]: [не был опубликован].

12. *Мережковский Д.С.* Смерть богов: Юлиан Отступник. — 2-е изд. — СПб.: [Типография Н.Н. Клобукова], 1902. — 328 с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, I). — [Тираж: 3 000 экз.].

13. *Мережковский Д.С.* Воскресшие боги: Леонардо да Винчи. — [СПб.: Типография Н.Н. Клобукова, 1902]. — 685, [3] с. (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, II). — [Тираж: 3 100 экз.].

14. *Мережковский Д.*[*С.*] Любовь сильнее смерти. Наука любви: Две итальянские новеллы XV века. Микель-Анжело: Хроника XVI века. Святой сатир: Флорентинская легенда. — М.: Книгоиздательство «Скорпион» [Товарищество типографии А.И. Мамонтова], 1902. — [4], 178, [2] с. — [Тираж: 700 экз.].

Содержание: I. Любовь сильнее смерти <С. 3-30>; II. Наука любви <С. 33-51>; III. Микель-Анжело (*Историческая повесть*) <С. 55-148>; IV. Святой сатир (*Флорентинская легенда. Из А. Франса*) <С. 151-178>. Новелла «Микель-Анжело» открывается стихотворением: *Мережковский Д.С.* Микель-Анжело («Тебе навеки сердце благодарно…») <С. 55-58>.

15. *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский: [В 2 т.]. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Типография М.М. Стасюлевича], 1903.

Т. I: Жизнь и творчество Л. Толстого и Достоевского. — 3-е изд. — СПб., 1903. — [6], 374, [2] с. — [Тираж: 2 000 экз.].

Т. II: Религия Л. Толстого и Достоевского. — 2-е изд. — СПб., 1903. — [6], XL, 530, [2] с. — [Тираж: 2 000 экз.].

Пятая глава открывается стихотворением: *Гиппиус З.Н.* Электричество («Две нити вместе свиты…») <С. 292>.

16. *Мережковский Д.С.* Собрание стихов: 1883–1903 г. — М.: Книгоиздательство «Скорпион» [Типография Общества распространения полезных книг, арендованная В.И. Вороновым], 1904. — VIII, 182, [2], II, 6 с. [Книги и альманахи издательства «Скорпион»; *Перцов П.П.* «Новый путь»: Задача журнала; Разрешенная программа журнала]. — [Тираж 1 200 экз.].

Содержание: «*Скорпион*». От издателей <С. V>; [I]. Лирика: Бог («О, Боже мой, благодарю…») <С. 1-2>; Morituri («Мы бесконечно одиноки…») <С. 3-4>; Дети ночи («Устремляя наши очи…») <С. 5-6>; Изгнанники («Есть радость в том, чтоб люди ненавидели…») <С. 7>; Голубое небо («Я людям чужд и мало верю…») <С. 8>; Темный ангел («О темный ангел одиночества…») <С. 9-10>; Одиночество («Поверь мне: люди не поймут…») <С. 11-12>; «И хочу, но не в силах любить я людей…» <С. 13>; Молчание («Как часто выразить любовь мою хочу…») <С. 14>; Признание («Не утешай, оставь мою печаль…») <С. 15-16>; Любовь-вражда («Мы любим и любви не ценим…») <С. 17-18>; Одиночество в любви («Темнеет. В городе чужом…») <С. 19-20>; Проклятие любви («С усильем тяжким и бесплодным…») <С. 21-22>; De profundis (*Из дневника*): I. Усталость («Мне самого себя не жаль…»), II. De profundis («Из преисподней вопию…») <С. 23-25>; Пустая чаша («Отцы и дети, в играх шумных…») <С. 26>; Парки («Будь что будет — все равно…») <С. 27-28>; Скука («Страшней, чем горе, эта скука…») <С. 29>; «Что ты можешь? В безумной борьбе…» <С. 30>; Старость («Чем больше я живу — тем глубже тайна жизни…») <С. 31-32>; Волны («О, если б жить, как вы живете, вол-

ны…») <С. 33-34>; Две песни шута: I. «Если б капля водяная…», II. «То не в поле головки сбивает дитя…» <С. 35-37>; Природа («Ни злом, ни враждою кровавой…») <С. 38>; Нирвана («И вновь, как в первый день созданья…») <С. 39>; «Если розы тихо осыпаются...» <С. 40>; Усни («Уснуть бы мне навек в траве, как в колыбели…») <С. 41-42>; Вечер (*Посвящ. С.Я. Надсону*) («Горят и блещут с вышины…») <С. 43-44>; Весеннее чувство («С улыбкою бесстрастия…») <С. 45-46>; Март («Больной, усталый лед…») <С. 47-48>; Ноябрь («Бледный месяц — на ущербе…») <С. 49-50>; Осенью в Летнем саду («В аллее нежной и туманной…») <С. 51-52>; Успокоенные («Успокоенные Тени…») <С. 53-54>; Осенние листья («Падайте, падайте, листья осенние…») <С. 55>; Мать («С еще бессильными крылами…») <С. 56>; Сталь («Гляжу с улыбкой на обломок…») <С. 57-58>; На озере Комо («Кому страдание знакомо…») <С. 59-60>; Помпея («Над городом века неслышно протекли…») <С. 61-62>; Смех богов («Легок, светел, как блаженный…») <С. 63-64>; Парфенон («Мне будет вечно дорог день…») <С. 65-66>; Титаны (*К мраморам Пергамского жертвенника*) («Обида! Обида!..») <С. 67-69>; Рим («Кто тебя создал, о Рим? Гений народной свободы!..») <С. 70>; Пантеон («Путник с печального Севера к вам, Олимпийские боги…») <С. 71-72>; Будущий Рим («Рим — это мира единство: в республике древней — свободы…») <С. 73>; «Так жизнь ничтожеством страшна…» <С. 74>; Двойная бездна («Не плачь о неземной отчизне…») <С. 75-76>; «О, если бы душа полна была любовью…» <С. 77-78>; Детское сердце («Я помню, как в детстве нежданную сладость…») <С. 79-80>; Трубный глас («Под землею слышен ропот…») <С. 81-82>; Молитва о крыльях («Ниц простертые, унылые…») <С. 83>; Веселые думы («Без веры давно, без надежд, без любви…») <С. 84>; [II]. Легенды и поэмы: Леда («“Я — Леда, я — белая Леда, я — мать красоты…”») <С. 87-89>; Марк Аврелий («Века, разрушившие Рим…») <С. 90-92>; Будда («Он лежит под навесом пурпурного ложа…») <С. 93-96>; Иов <С. 97-106>; Леонардо да Винчи («О Винчи, ты во всем — единый…») <С. 107-108>; Микель-Анжело («Тебе на веки сердце благодарно…») <С. 109-113>; Франческа Римини («Порой чета голубок над полями…») <С. 114-116>; Уголино (*Легенда из Данте*) («В последнем круге ада перед нами…») <С. 117-121>; Дон Кихот («Шлем — надтреснутое блюдо…») <С. 122-125>; Расслабленный (*Легенда*) («Схоластик некий, именем Евлогий…») <С. 126-130>; Христос, Ангелы и Душа (*Мистерия XIII века*) <С. 131-135>; Протопоп Аввакум <С. 136-148>; Франциск Ассизский <С. 149-182>.

17. *Мережковский Д.*[*С.*] Любовь сильнее смерти: Итальянская новелла XV века. — 2-е изд. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Типолитография «Герольда»], 1904. — [4], 152 с. — [Тираж: 3 500 экз.].

Содержание: I. Любовь сильнее смерти <С. 3-25>; II. Наука любви <С. 29-44>; III. Микель-Анжело (*Историческая повесть*) <С. 47-126>; IV. Святой сатир (*Флорентинская легенда. Из А. Франса*) <С. 129-152>. Новелла «Микель-Анжело» открывается стихотворением: *Мережковский Д.С.* Микель-Анжело («Тебе навеки сердце благодарно…») <С. 47-50>.

18. *Мережковский Д.С.* Антихрист: Петр и Алексей. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Акционерное общество типографского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1905. — [4], 608, [4] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, III). — [Тираж: 6 050 экз.].

Рисунок обложки работы Е.Е. Лансере. Заглавие на обложке: Петр.

19. *Мережковский Д.С.* Пророк русской революции: К юбилею Достоевского. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Акционерное общество типографского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1906. — [2], 152, [2] с. — [Тираж: 6 000 экз.].

Содержание: I. Пророк русской революции: К юбилею Достоевского <С. 3-55>; [Извлечения из книги «Л. Толстой и Достоевский»]: II. Бесноватый или пророк? <С. 59-77>; III. Загадка Достоевского <С. 81-115>; IV. Кана Галилейская <С. 119-152>.

20. *Мережковский Д.С.* I. Грядущий Хам. II. Чехов и Горький. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Акционерное общество типографского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1906. — [6], 185, [3] с. — [Тираж: 7 500 экз.].

Книга посвящена Д.В. Философову. Содержание: I. Грядущий Хам <С. 3-39>; II. Чехов и Горький <С. 43-101>; III. Теперь или никогда <С. 105-134>; IV. Страшный суд над русской интеллигенцией <С. 137-143>; V. Св. София <С. 147-160>; VI. О новом религиозном действии (*Открытое письмо Н.А. Бердяеву*) <С. 163-185>. В статье «Чехов и Горький» полностью опубликованы два письма А.П. Чехова к С.П. Дягилеву (30.XII. 1902, 12.VII. 1903) <С. 79-80>.

21. *Мережковский Д.С.* Теперь или никогда: (О церковном соборе). — М.: Издательство «Свободная совесть» [Товарищество скоропечатня А.А. Левенсон], [1906]. — 28 с. — [Тираж: неизвестен].

22. *Мережковский Д.*[*С.*] Вечные спутники: Пушкин. — 3-е изд. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина], 1906. — 90 с. — [Тираж: 3 000 экз.].

Содержание: Пушкин <С. 3-90>.

23. *Мережковский Д.С.* Гоголь и черт: Исследование / Обложка работы Н.[П.] Феофилактова. — М.: Книгоиздательство «Скорпион» [Товарищество типографии А.И. Мамонтова], 1906. — [4], 218, [6] с. [Книги издательства «Скорпион»; журнал «Весы»]. — [Тираж: 1 800 экз.].

С 1909 г. исследование издавалось под заглавием «Гоголь: Творчество, жизнь и религия».

24. *Мережковский Д.С.* Христос и Антихрист: Трилогия: [В 3 т.]. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Акционерное общество типографского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1906.

[Т. I]: Смерть богов: Юлиан Отступник. — 3-е изд. — СПб., 1906. — [4], 365, [3] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, I). — [Тираж: 6 000 экз.].

Рисунок обложки работы Е.Е. Лансере. Заглавие на обложке: Христос и Антихрист: Трилогия.

[Т. II]: Воскресшие боги: Леонардо да Винчи. — 3-е изд. — СПб., 1906. — [4], 820, [2] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, II). — [Тираж: 6 000 экз.].

Рисунок обложки работы Е.Е. Лансере. Заглавие на обложке: Христос и Антихрист: Трилогия.

[Т. III]: Антихрист: Петр и Алексей. — 2-е изд. — СПб., 1906. — [4], 608, [4] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, III). — [Тираж: 5 000 экз.].

Рисунок обложки работы Е.Е. Лансере. Заглавие на обложке: Христос и Антихрист: Трилогия.

25. *Мережковский Д.С.* Христос и Антихрист: Трилогия: [В 3 т.]. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Акционерное общество типографского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1906 — 1907.

[Т. I]: Смерть богов: Юлиан Отступник. — СПб., 1906. — [4], 365, [2] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, I). — [Тираж: неизвестен].

Рисунок обложки работы Е.Е. Лансере. Заглавие на обложке: Юлиан.

[Т. II]: Воскресшие боги: Леонардо да Винчи. — СПб., 1907. — [4], 820, [2] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, II). — [Тираж: неизвестен].

Рисунок обложки работы Е.Е. Лансере. На обложке указаны год издания: 1906; заглавие: Леонардо.

[Т. III]: Антихрист: Петр и Алексей. — СПб., 1907. — [4], 608, [3] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, III). — [Тираж: неизвестен].

Рисунок обложки работы Е.Е. Лансере. На обложке указаны год издания: 1905; заглавие: Петр.

26. *Мережковский Д.*[*С.*] Вечные спутники: Акрополь. «Дафнис и Хлоя». — 3-е изд. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Акционерное общество типографского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1907. — [2], 42 с. — [Тираж: 3 000 экз.].

Содержание: Акрополь <С. 3-16>; «Дафнис и Хлоя» <С. 19-42>.

27. *Мережковский Д.*[*С.*] Вечные спутники: Ибсен. — 3-е изд. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина], 1907. — 42 с. — [Тираж: 10 000 экз.].

Содержание: Ибсен <С. 3-42>.

28. *Мережковский Д.*[*С.*] Вечные спутники: Марк Аврелий. Плиний Младший. — 3-е изд. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Акционерное общество типографского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1907. — [2], 70 с. — [Тираж: 5 000 экз.].

Содержание: Марк Аврелий <С. 3-29>; Плиний Младший <С. 33-70>.

29. *Мережковский Д.*[*С.*] Вечные спутники: Кальдерон и Сервантес. — 3-е изд. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина], 1907. — 68 с. — [Тираж: 3 000 экз.].

Содержание: Кальдерон <С. 5-27>; Сервантес <С. 31-68>.

30. *Мережковский Д.*[*С.*] Павел I. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина], 1908. — 261, [1] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия [Царство Зверя], I). — [Тираж: 2 000 экз.].

В 1908–1909 гг. пьеса была издана в Берлине под заглавием «Смерть Павла I».

31. *Мережковский Д.*[*С.*] Смерть Павла I: Пьеса в пяти действиях / *Mereschkowski D.*[*S.*] Der Tod Paul I. — Berlin: Bühnen- und Buchverlag russischer Autoren J. Ladyschnikow [Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig], 1908. — 124 с. — ([Трилогия] Царство Зверя, I). — [Тираж: неизвестен].

32. *Мережковский Д.*[*С.*] В тихом омуте. — СПб.: [Типография акционерного общества типографского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1908. — [2], 325, [3] с. — [Тираж: 7 000 экз.].

Содержание: В обезьяньих лапах (*О Леониде Андрееве*) <С. 3-65>; Сошествие в ад <С. 69-87>; Асфодели и ромашка <С. 91-108>; Красная шапочка <С. 111-123>; Еще о «Великой России» <С. 127-141>; Цветы мещанства <С. 145-160>; Христианские анархисты <С. 163-177>; Реформация или революция? <С. 181-200>; Христианство и государство <С. 203-219>; Бес или бог? <С. 223-237>; Мистические хулиганы <С. 241-255>; Немой пророк <С. 259-282>; Христианство и кесарианство <С. 285-298>; Лев Толстой и церковь <С. 301-312>; Лев Толстой и революция <С. 315-325>.

33. *Мережковский Д.С.* Не мир, но меч: К будущей критике христианства. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина], 1908. — [6], 208 с. — [Тираж: 3 000 экз.].

Содержание: Меч <С. 3-39>; Революция и религия <С. 43-117>; Последний святой <С. 121-192>; Ответ на вопрос <С. 195-199>; Предисловие к одной книге («Le Tsar et la Révolution» par D. Merejkowsky, Z. Hippius, D. Philosophoff. Paris, 1907) <С. 203-208>.

34. *Гиппиус З.*[*Н.*], *Мережковский Д.*[*С.*], *Философов Д.*[*В.*] Маков цвет: Драма в 4-х действиях. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина], 1908. — 216 с. — [Тираж: 2 000 экз.].

Драму предваряет стихотворение: [*Андрей Белый*]. «В голубые, священные дни…» <С. 3>.

35. *Мережковский Д.*[*С.*] Вечные спутники: Достоевский, Гончаров, Майков. — 3-е изд. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина], 1908. — VI, 86 с. — [Тираж: 3 000 экз.].

Содержание: [Предисловие] <С. III-V>; Достоевский <С. 3-32>; Гончаров <С. 35-61>; Майков <С. 65-86>.

36. *Мережковский Д.*[*С.*] Вечные спутники: Монтань, Флобер. — 3-е изд. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Акционерное общество типограф-

ского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1908. — [2], 65, [1] с. — [Тираж: 5 000 экз.].

Содержание: Монтань <С. 3-44>; Флобер <С. 47-65>.

37. *Мережковский Д.С.* Гоголь: Творчество, жизнь и религия. СПб.: Издательство «Пантеон» [Акционерное общество типографского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1909. — [4], 231, [1] с., 1 л. портр. [Н.В. Гоголя, выделенный из дагерротипа «Гоголь среди русских художников» (Рим, 1845)]. — [Тираж: 3 200 экз.].

38. *Мережковский Д.С.* М.Ю. Лермонтов: Поэт сверхчеловечества. — СПб.: Книгоиздательство «Пантеон» [Акционерное общество типографского дела в Санкт-Петербурге (Герольд)], 1909. — [4], 88, [4] с. [Книги издательства «Пантеон»]. — [Тираж: 3 100 экз.].

39. *Мережковский Д.*[*С.*] Смерть Павла I: Пьеса в пяти действиях / *Mereschkowski D.*[*S.*] Der Tod Paul I. — 2-е изд. — Berlin: Bühnen- und Buchverlag russischer Autoren J. Ladyschnikow [Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig], 1909. — 124 с. — ([Трилогия] Царство Зверя, I). — [Тираж: неизвестен].

40. *Мережковский Д.*[*С.*] Л. Толстой и Достоевский: Исследование: [В 2 т.]. — СПб.: Товарищество «Общественная польза» [Типография товарищества «Общественная польза»], 1909.

[Т. I]: Л. Толстой и Достоевский: Жизнь и творчество: Исследование. — СПб., 1909. — 4-е изд. — XIII, [3], 315, [3] с. — [Тираж: 5 000 экз.].

Т. II. Ч. 1: Л. Толстой и Достоевский: Религия: Исследование. — СПб., 1909. — 3-е изд. — [4], 196 с. — [Тираж: 3 000 экз.].

Т. II. Ч. 2: Л. Толстой и Достоевский: Религия: Исследование. — СПб., 1909. — 3-е изд. — [4], 221, [3] с. [Каталог книг товарищества «Общественная польза»]. — [Тираж: 3 000 экз.].

Пятая глава открывается стихотворением: *Гиппиус З.Н.* Электричество («Две нити вместе свиты…») <С. 47>.

41. *Мережковский Д.*[*С.*] Больная Россия. — СПб.: Книгоиздательство «Общественная польза» [Типография товарищества «Общественная польза»], 1910. — [4], 276 с. — [Тираж: 3 000 экз.].

Рисунок обложки работы Т.Н. Гиппиус. Содержание: Зимние радуги <С. 3-14>; Конь бледный <С. 17-37>; Иваныч и Глеб <С. 41-76>; Головка виснет <С. 79-92>; Семь смиренных <С. 95-110>; К соблазну малых сих <С. 113-121>; Сердце человеческое и сердце звериное <С. 125-137>; Борьба за догмат <С. 141-150>; Аракчеев и Фотий <С. 153-166>; Елизавета Алексеевна <С. 169-182>; Тургенев <С. 185-198>; Пророчество и провокация <С. 201-210>; Душа Сахара <С. 213-217>; Свинья матушка <С. 221-247>; Земля во рту <С. 251-265>; Когда воскреснет <С. 269-276>.

42. *Мережковский Д.С.* Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы. — 3-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Общественная польза» [Типография товарищества «Общественная польза»], 1910. —

[4], 336, [4] с. [Книги Д.С. Мережковского; каталог товарищества «Общественная польза»]. — [Тираж: 3 900 экз.].

Содержание: [Предисловие] <С. 1-2>; Акрополь <С. 3-12>; «Дафнис и Хлоя» <С. 13-29>; Марк Аврелий <С. 31-49>; Плиний Младший <С. 51-77>; Кальдерон <С. 79-96>; Сервантес <С. 97-125>; Монтань <С. 127-155>; Флобер <С. 157-170>; Ибсен <С. 171-202>; Достоевский <С. 203-226>; Гончаров <С. 227-247>; Майков <С. 249-266>; Пушкин <С. 267-336>.

43. *Мережковский Д.С.* Собрание стихов: 1883–1910 г. — СПб.: Типолитография товарищества «Просвещение» [Книгоиздательское товарищество «Просвещение»], [1910]. — VIII, 253, [1] с. [Книги русских и иностранных писателей, изданные в серии «Современная библиотека»]. — (Современная библиотека). — [Тираж: 5 000 экз.].

Рисунок обложки работы Д.И. Митрохина. Содержание: От издателей <С. V>; [I]. Лирика: Бог («О, Боже мой, благодарю…») <С. 3-4>; Morituri («Мы бесконечно одиноки…») <С. 5-6>; Дети ночи («Устремляя наши очи…») <С. 7>; Изгнанники («Есть радость в том, чтоб люди ненавидели…») <С. 8>; Голубое небо («Я людям чужд и мало верю…») <С. 9>; Темный ангел («О, темный ангел одиночества…») <С. 10-11>; Одиночество («Поверь мне: люди не поймут…») <С. 12-13>; «И хочу, но не в силах любить я людей…» <С. 14>; Молчание («Как часто выразить любовь мою хочу…») <С. 15>; Признание («Не утешай, оставь мою печаль…») <С. 16-17>; Любовь-вражда («Мы любим и любви не ценим…») <С. 18-19>; Одиночество в любви («Темнеет. В городе чужом…») <С. 20>; Проклятие любви («С усильем тяжким и бесплодным…») <С. 21>; De profundis (*Из дневника*): I. Усталость («Мне самого себя не жаль…»), II. De profundis («Из преисподней вопию…») <С. 22-24>; Пустая чаша («Отцы и дети, в играх шумных…») <С. 25>; Парки («Будь что будет — все равно…») <С. 26-27>; Скука («Страшней, чем горе, эта скука…») <С. 28>; «Что ты можешь? В безумной борьбе…» <С. 29>; Старость («Чем больше я живу — тем глубже тайна жизни…») <С. 30>; Волны («О, если б жить, как вы живете, волны…») <С. 31-32>; Две песни шута: I. «Если б капля водяная…», II. «То не в поле головки сбивает дитя…» <С. 33-35>; Природа («Ни злом, ни враждою кровавой…») <С. 36>; Нирвана («И вновь, как в первый день созданья…») <С. 37>; «Если розы тихо осыпаются…» <С. 38>; Усни («Уснуть бы мне навек в траве, как в колыбели…») <С. 39>; Вечер (*Посвящ. С.Я. Надсону*) («Горят и блещут с вышины…») <С. 40-41>; Весеннее чувство («С улыбкою бесстрастия…») <С. 42-43>; Март («Больной, усталый лед…») <С. 44>; Ноябрь («Бледный месяц — на ущербе…») <С. 45>; Осенью в Летнем саду («В аллее нежной и туманной…») <С. 46>; Успокоенные («Успокоенные Тени…») <С. 47>; Осенние листья («Падайте, падайте, листья осенние…») <С. 48>; Мать («С еще бессильными крылами…») <С. 49>; Сталь («Гляжу с улыбкой на обломок…») <С. 50-51>; На озере Комо («Кому страдание знакомо…») <С. 52>; Помпея («Над городом века неслышно протекли…») <С. 53-54>; Смех богов («Легок, светел, как блаженный…») <С. 55-56>; Парфенон («Мне будет вечно дорог день…») <С. 57>; Титаны (*К мраморам Пергамского жертвенника*) («Обида! Обида!..») <С. 58-59>; Рим («Кто тебя создал,

о Рим? Гений народной свободы!..») <С. 60>; Пантеон («Путник с печального Севера к вам, Олимпийские боги…») <С. 61-62>; Будущий Рим («Рим — это мира единство: в республике древней — свободы…») <С. 63>; «Так жизнь ничтожеством страшна…» <С. 64>; Двойная бездна («Не плач о неземной отчизне…») <С. 65-66>; «О, если бы душа полна была любовью…» <С. 67-68>; Детское сердце («Я помню, как в детстве нежданную сладость…») <С. 69-70>; Трубный глас («Под землею слышен ропот…») <С. 71-72>; Молитва о крыльях («Ниц простертые, унылые…») <С. 73>; Веселые думы («Без веры давно, без надежд, без любви…») <С. 74>; [II]. Легенды и поэмы: Леда («”Я — Леда, я — белая Леда, я — мать красоты…”») <С. 77-79>; Марк Аврелий («Века, разрушившие Рим…») <С. 80-82>; Будда («Он лежит под навесом пурпурного ложа…») <С. 83-86>; Иов <С. 87-96>; Леонардо да Винчи («О Винчи, ты во всем — единый…») <С. 97-98>; Микель-Анжело («Тебе навеки сердце благодарно…») <С. 99-102>; Франческа Римини («Порой чета голубок над полями…») <С. 103-105>; Уголино (*Легенда из Данте*) («В последнем круге ада перед нами…») <С. 106-110>; Дон Кихот («Шлем — надтреснутое блюдо…») <С. 111-113>; Расслабленный (*Легенда*) («Схоластик некий, именем Евлогий…») <С. 114-117>; Христос, Ангелы и Душа (*Мистерия XIII века*) <С. 118-122>; Протопоп Аввакум <С. 123-137>; Франциск Ассизский <С. 138-169>; [III]. Старинные октавы (*Octaves du passé*) <С. 173-250>; [IV]. Алфавитный указатель <С. 251-253>.

44. *Мережковский Д.С.* Лермонтов: Поэт сверхчеловечества. Гоголь: Творчество, жизнь и религия. — СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение» [Типолитография товарищества «Просвещение»], 1911. — [4], 219, [1] с. — [Тираж: 3 300 экз.].

Содержание: Лермонтов: Поэт сверхчеловечества <С. 3 — 58>; Гоголь: Творчество, жизнь и религия <С. 61-219>.

45. *Мережковский Д.*[*С.*] Александр Первый: [В 2 т.]. — СПб.; М.: Издание товарищества М.О. Вольф и товарищества И.Д. Сытина [Типография товарищества М.О. Вольф (СПб)], 1913. — [*Мережковский Д.С.* Трилогия Царство Зверя, II].

Рисунок обложки работы Т.Н. Гиппиус.

Т. I: Александр Первый: [Ч. I – III]. — СПб.; М., 1913. — [4], 335, [3] с. — [Тираж: 1 500 экз.].

Т. II: Александр Первый: [Ч. IV – VI]. — СПб.; М., 1913. — [4], 343, [3] с. — [Тираж: 1 500 экз.].

В 1925 г. роман издан в Берлине под заглавием «Александр I и декабристы».

46. *Мережковский Д.*[*С.*] Александр Первый: [В 2 т.]. — 2-е изд. — СПб.; М.: Издание товарищества М.О. Вольф и товарищества И.Д. Сытина [Типография товарищества М.О. Вольф (СПб)], 1913. — [*Мережковский Д.С.* Трилогия Царство Зверя, II].

Рисунок обложки работы Т.Н. Гиппиус.

Т. I: Александр Первый: [Ч. I – III]. — СПб.; М., 1913. — [4], 335, [3] с. — [Тираж: 10 000 экз.].

Т. II: Александр Первый: [Ч. IV – VI]. — СПб.; М., 1913. — [4], 343, [3] с. — [Тираж: 10 000 экз.].

47. *Мережковский Д.*[*С.*] Александр Первый: [В 2 т.]. — 3-е изд. — СПб.; М.: Издание товарищества М.О. Вольф и товарищества И.Д. Сытина [Типография товарищества М.О. Вольф], 1913. — [*Мережковский Д.С.* Трилогия Царство Зверя, II].

Рисунок обложки работы Т.Н. Гиппиус.

Т. I: Александр Первый: [Ч. I – III]. — СПб.; М., 1913. — [2], 335, [3] с. — [Тираж: 5 000 экз.]

Т. II: Александр Первый: [Ч. IV – VI]. — СПб.; М., 1913. — [2], 343, [3] с. — [Тираж: 5 000 экз.]

48. *Мережковский Д.С.* Две тайны русской поэзии: Некрасов и Тютчев. — [Пг.: Издание товарищества И.Д. Сытина (Типография товарищества печатного и издательского дела «Труд»)], 1915. — 123, [1] с. — [Тираж: 3 100 экз.].

49. *Мережковский Дм.С.* Было и будет: Дневник: 1910 — 1914. — Пг.: [Издание товарищества И.Д. Сытина (Типография товарищества печатного и издательского дела «Труд»)], 1915. — 360, [4] с. — [Тираж: 3 100 экз.].

Содержание: На пути в Эммаус <С. 7-14>; Смерть Толстого <С. 17-19>; Зеленая палочка <С. 23-26>; Две России <С. 29-43>; Гете <С. 47-68>; Байрон <С. 71-102>; Св. Елена <С. 105-123>; Александр I <С. 127-138>; Страшное дитя <С. 141-153>; Земной Христос <С. 157-167>; Расколовшийся колокол <С. 171-184>; Два отречения <С. 187-197>; Религиозное народничество <С. 201-217>; Розанов <С. 221-236>; Суворин и Чехов <С. 239-253>; Национализм и религия <С. 257-261>; Кто убил <С. 265-267>; Горький и Достоевский <С. 271-283>; Несоленая соль <С. 287-293>; Восток или Запад? <С. 297-309>; О черных колодцах <С. 313-323>; Ночью о солнце <С. 327-334>; Мертвая точка <С. 337-345>; Маленькие мысли <С. 349-360>.

50. *Мережковский Д.С.* Завет Белинского: Религиозность и общественность русской интеллигенции: [*Публичная лекция*]. — [Пг.]: Книгоиздательство «Прометей» Н.Н. Михайлова [Типография акционерного общества типографского дела], [1915]. — 43, [5] с. [Книги издательства «Прометей»]. — [Тираж: 3 100 экз.].

Рисунок обложки работы Л.А. Зильберштейна.

51. *Мережковский Д.*[*С.*] Будет радость: Пьеса в 4-х действиях. — Пг.: Издательство «Огни» [Типография петроградского товарищества печатного производства], [1916]. — [4], 134, [2] с., 1 л. портр. [О.А. Флоренской]. — [Тираж: 2 000 экз.].

Пьеса посвящена О.А. Флоренской. Рисунок обложки работы Д.И. Митрохина, портрет О.А. Флоренской — Т.Н. Гиппиус.

52. *Мережковский Д.С.* Зачем воскрес? Религиозная личность и общественность. — Пг.: Издательство «Корабль» [Типография «Якорь»], 1916. — 19, [1] с. [Книги издательства «Корабль»]. — [Тираж: 2 200 экз.].

53. *Мережковский Д.*[*С.*] Романтики: Пьеса в 4-х действиях. — Пг.: Издательство «Огни» [Типография «Правда»], [1917]. — 156, [4] с. — [Тираж: 3 000 экз.].

Пьеса посвящена Е.А. Тышко. Рисунок обложки работы Д.И. Митрохина.

54. *Мережковский Д.С.* Невоенный дневник: 1914–1916. — Пг.: Книгоиздательство «Огни» [Типография «Научное Дело»], 1917. — 223, [1] с. — [Тираж: 3 000 экз.].

Заглавие на обложке: От войны к революции: Дневник 1914–1917. Содержание: Не святая Русь (*Религия Горького*) <С. 7-23>; Больная красавица <С. 27-36>; Поденщик Христов <С. 39-49>; Распятый народ <С.53-61>; Поэт вечной женственности <С. 67-77>; Еще шаг Грядущего Хама <С. 81-90>; Декабрист Булатов <С. 93-107>; Декабристы в 60-е годы <С. 111-120>; О религиозной лжи национализма <С. 123-132>; Еврейский вопрос как русский <С. 135-138>; В.С. Соловьев (*Речь, сказанная 14 ноября 1916 года на вечере в память В.С. Соловьева*) <С. 141-145>; Чаадаев (*1794–1856*) <С. 149-163>; Убийца лебедей <С. 167-171>; Война и религия <С. 175-179>; Два ислама <С. 183-188>; Железо под молотом <С. 191-195>; Соловьи над кровью <С. 199-204>; Духа не угашайте <С. 207-209>; Исполнение церкви <С. 213-223>.

55. *Мережковский Д.С.* Первенцы свободы: История восстания 14-го декабря 1825 г. — Пг.: Издательство «Народная власть» [Артистическое заведение товарищества А.Ф. Маркс], 1917. — 35, [1] с. — [Тираж: 25 000 экз.].

Брошюра написана при участии З.Н. Гиппиус и посвящена А.Ф. Керенскому.

56. *Мережковский Д.С.* 14 декабря: [В 2-х кн.]. — СПб.: [Книгоиздательство «Огни»], 1918. — [*Мережковский Д.С.* Трилогия Царство Зверя, III]. — [Тираж: 12 000 экз.].

Рисунок заглавной страницы работы А.Н. Бенуа.

Кн. I: Четырнадцатое: [Ч. I – II]. — [6], 175, [1] с.

Кн. II: После четырнадцатого: [Ч. III – IV]. — [2], 195, [1] с.

57. *Мережковский Д.*[*С.*] Павел I. — Пб.: Государственное издательство [15-я Государственная типография], 1920. — 223, [1] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия [Царство Зверя], I). — [Тираж: 25 000 экз.].

58. *Мережковский Д.С.* Царевич Алексей: Трагедия в пяти действиях. — Пб.: Государственное издательство [15-я Государственная типография], 1920. — 88, [2] с. — [Тираж: 25 000 экз.].

59. *Мережковский Д.С.* Царевич Алексей: Трагедия в 5 действиях. — Prague: «Кремль» J. Otto [Типография Политика], [1921 (?)]. — 94, [2]. — [Тираж: неизвестен].

60. *Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В., Злобин В.А.* Царство Антихриста. — München: Drei Masken Verlag [Типография Шпамера в Лейпциге], 1921. — 255, [1] с., 1 л. илл. [Групповое фото Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философова и В.А. Злобина]. — [Тираж: 2 000 экз.].

Заглавие на обложке: *Мережковский Д.С.* Царство Антихриста. Содержание: *М*[ережковский]. *Д.*[*С.*] Предисловие <С. 5-6>; *Мережковский Д.С.* Царство Антихриста (*Большевизм, Европа и Россия*) <С. 9-34>; *Гиппиус З.Н.* Петербургский дневник: (История моего дневника; Черная книжка; Серый блокнот) <С. 37-156>; *Философов Д.В.* Наш побег <С. 159-176>; *Мережковский Д.С.* Крест и пентаграмма <С. 179-188>; *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и большевизм <С. 191-198>; *Злобин В.А.* Тайна большевиков <С. 201-225>; *Мережковский Д.С.* Записная книжка (1919-1920) <С. 229-254>.

61. *Мережковский Д.С.* 14 декабря. — Париж: Книгоиздательство «Русская земля» [Типография «Земгора»], 1921. — 496, [2] с. — [*Мережковский Д.С.* Трилогия Царство Зверя, III]. — [Тираж: неизвестен].

62. *Мережковский Д.С.* Христос и Антихрист: Трилогия: [В 5 кн.]. — Берлин: Издание И.П. Ладыжникова [Типография Шпамера в Лейпциге], 1922.

[Кн. 1]: Смерть богов: Юлиан Отступник. — Берлин, 1922. — 459, [1] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, I). — [Тираж: неизвестен].

[Кн. 2]: Воскресшие боги: Леонардо да Винчи: Т. I: [Кн. I – IX]. — Берлин, 1922. — 464 с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, II). — [Тираж: неизвестен].

[Кн. 3]: Воскресшие боги: Леонардо да Винчи: Т. II: [Кн. X – XVII]. — Берлин, 1922. — 509, [3] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, II). — [Тираж: неизвестен].

[Кн. 4]: Антихрист: Петр и Алексей: Т. I: [Кн. I – V]. — Берлин, 1922. — 355, [5] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, III). — [Тираж: неизвестен].

[Кн. 5]: Антихрист: Петр и Алексей: Т. II: [Кн. VI – X, Эпилог]. — Берлин, 1922. — 369, [3] с. — (*Мережковский Д.С.* Трилогия Христос и Антихрист, III). — [Тираж: неизвестен].

63. *Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В., Злобин В.А.* Царство Антихриста. — Третья и четвертая тысяча. — München: Drei Masken Verlag [Типография Шпамера в Лейпциге], 1922. — 255, [1] с., 1 л. илл. [Групповое фото Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философова и В.А. Злобина]. — [Тираж: 2 000 экз.].

Заглавие на обложке: *Мережковский Д.С.* Царство Антихриста. Содержание: *М*[*ережковский*]. *Д.*[*С.*] Предисловие <С. 5-6>; *Мережковский Д.С.* Царство Антихриста (*Большевизм, Европа и Россия*) <С. 9-34>; *Гиппиус З.Н.* Петербургский дневник: (История моего дневника; Черная книжка; Серый блокнот) <С. 37-156>; *Философов Д.В.* Наш побег <С. 159-176>; *Мережковский Д.С.* Крест и пентаграмма <С. 179-188>; *Мережков-*

ский Д.С. Л. Толстой и большевизм <С. 191-198>; *Злобин В.А.* Тайна большевиков <С. 201-225>; *Мережковский Д.С.* Записная книжка (1919–1920) <С. 229-254>.

64. *Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В., Злобин В.А.* Царство Антихриста. — Пятая и шестая тысяча. — München: Drei Masken Verlag [Типография Шпамера в Лейпциге], 1922. — 255, [1] с., 1 л. илл. [Групповое фото Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философова и В.А. Злобина]. — [Тираж: 2 000 экз.].

Заглавие на обложке: *Мережковский Д.С.* Царство Антихриста. Содержание: *М*[*ережковский*]. *Д.*[*С.*] Предисловие <С. 5–6>; *Мережковский Д.С.* Царство Антихриста (*Большевизм, Европа и Россия*) <С. 9-34>; *Гиппиус З.Н.* Петербургский дневник: (История моего дневника; Черная книжка; Серый блокнот) <С. 37-156>; *Философов Д.В.* Наш побег <С. 159-176>; *Мережковский Д.С.* Крест и пентаграмма <С. 179-188>; *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и большевизм <С. 191-198>; *Злобин В.А.* Тайна большевиков <С. 201-225>; *Мережковский Д.С.* Записная книжка (1919 — 1920) <С. 229-254>.

65. *Мережковский Д.С.* Александр I и декабристы. — [Берлин]: Книгоиздательство «Медный всадник» [Типография Зинабург и Ко.], [1925]. — 475, [1] с. — [*Мережковский Д.С.* Трилогия Царство Зверя, II]. — [Тираж: 4 000 экз.].

66. *Мережковский Д.С.* Рождение богов: Тутанкамон на Крите. — Прага: «Пламя» [Legiografie], [1925]. — 189, [3] с. [Книги издательства «Пламя»]. — [Тираж: неизвестен].

67. *Мережковский Д.*[*С.*] Тайна трех: Египет и Вавилон. — Прага: «Пламя» [Типография «Легиография»], [1925]. — 364, [4] с. [Каталог книг издательства «Пламя»]. — [Тираж: неизвестен].

68. *Мережковский Д.*[*С.*] Мессия: [В 2 т.]. — Paris: Книгоиздательство «Возрождение» — «La Renaissance» [Impr. de Navarre], [1928].

Обложка работы Б.В. Зворыкина.

Т. I: Мессия: [Ч. I – II]. — Paris, [1928]. — 183, [1] с. — [Тираж: неизвестен].

Т. II: Мессия: [Ч. III – IV]. — Paris, [1928]. — 135, [1] с. — [Тираж: неизвестен].

69. *Мережковский Д.С.* Наполеон: [В 2 т.]. — Белград: [Издательская комиссия. Палата Академије Наука (Типография М. Павленко и И. Попова)], 1929. — (Русская библиотека).

Т. I: Наполеон-человек. — Белград, 1929. — 170, XIII, [1] с., 1 л. портр. [Д.С. Мережковского (Белград, 1928)]. — (Русская библиотека. Кн. 1). — [Тираж: 2 000 экз.].

Обложка работы Б.А. Блезе.

Т. II: Жизнь Наполеона. — Белград, 1929. — 259, VI, [1] с. — (Русская библиотека. Кн. 2). — [Тираж: 2 000 экз.].

70. *Мережковский Д.*[*С.*] Тайна Запада: Атлантида — Европа. — Белград: [Издательская комиссия («Русская типография»)], 1930. 532, XX, [4], 1 л. портр. [Д.С. Мережковского]. — (Русская библиотека. Кн. 17). — [Тираж: 1 500 экз.].

На обложке указаны год издания: 1931; серия: Русская библиотека. Кн. 26 и 27.

71. *Мережковский Д.*[*С.*] Иисус Неизвестный: [В 2 т.]. — Белград: [Издательская комиссия], [1932 — 1934]. — (Русская библиотека).

Т. I: Иисус Неизвестный. — Белград: [Типография «Славия»], [1932]. — 367, [1], XXVII, [5] с. — (Русская библиотека. Кн. 36 и 37). — [Тираж: неизвестен].

Т. II. Ч. I: Иисус Неизвестный. — Белград: [Типография «Славија»], [1933]. — 312, [2], XII, [2] с. — (Русская библиотека. Кн. 39). — [Тираж: неизвестен].

Т. II. Ч. II: Иисус Неизвестный. — Белград: [Типографија «Светлост»], [1934]. — 344, [2], XXIII, [3] с. — (Русская библиотека. Кн. 39). — [Тираж: неизвестен].

На обложке указана серия: Русская библиотека. Кн. 40.

72. *Мережковский Д.*[*С.*] Павел. Августин. — [Berlin]: Петрополис [Druck: Speer & Schmidt], [1936]. — 262, [2] с. — (*Мережковский Д.*[*С.*] Лица святых от Иисуса к нам, [I]). — [Тираж: неизвестен].

Рисунок обложки работы Н.В. Зарецкого. Содержание: Павел <С. 7-122>; Августин <С. 125-243>; Примечания <С. 244-263>.

73. *Мережковский Д.*[*С.*] Франциск Ассизский. — [Berlin]: Петрополис [Druck: Speer & Schmidt], [1938]. — 244 с. — (*Мережковский Д.*[*С.*] Лица святых от Иисуса к нам, [II]). — [Тираж: неизвестен].

Рисунок обложки работы Н.В. Зарецкого.

74. *Мережковский Д.*[*С.*] Жанна Д'Арк. — [Berlin]: Петрополис [Druck: Speer & Schmidt], [1938]. — 186 с. — (*Мережковский Д.*[*С.*] Лица святых от Иисуса к нам, [III]). — [Тираж: неизвестен].

Рисунок обложки работы Н.В. Зарецкого.

75. *Мережковский Д.С.* Данте: [В 2 т.]. — Bruxelles: Editions Petropolis [Paris: Impr. du Globe], [1939].

Т. I: Жизнь Данте. — Bruxelles, [1939]. — 224, [4] с. — [Тираж: неизвестен].

Т. II: Что сделал Данте. — Bruxelles, [1939]. — 190, [2] с. — [Тираж: неизвестен].

76. Литературный смотр: Свободный сборник / Редакторы: З.[Н.] Гиппиус и Д.[С.] Мережковский. — Париж: [Книжный склад «Дом Книги» (Impr. L. Beresniak)], [1939]. — 163, [5] с. [Каталог изданий книжного склада «Дом Книги»]. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: *Гиппиус З.Н.* Опыт свободы <С. 5-14>; *Адамович Г.*[*В.*] О «Самом важном» <С. 15-19>; *Мамченко В.*[*А.*] Движение любви <С. 20-27>; *Фельзен Ю.* [*Фрейденштейн Н.Б.*]. Перемены <С. 28-66>; *Мандель-*

штам Ю.[*В.*] О любви <С. 67-84>; *Дион*. «Лошади едят сено» <С. 85-88>; *Кельберин Л.*[*И.*] Начало <С. 89-110>; *Терапиано Ю.*[*К.*] Жизнь <С. 111-117>; *Зензинов В.*[*М.*] Генриетта <С. 118-142>; *Фельзен Ю*. Прописи <С. 143-148>; *Червинская Л.*[*Д.*] В последнюю минуту <С. 149-157>; *Злобин В.*[*А.*] Человек в наши дни <С. 158-163>.

II
ПЕРЕВОДЫ

1. Дафнис и Хлоя: Древнегреческий роман Лонгуса / Пер. Д.С. Мережковского. — СПб.: Издание М.М. Ледерле [Типография П.П. Сойкина], 1896. — 160 с. — [Тираж: 2 100 экз.].

Заглавие на обложке: *Лонгус*. Дафнис и Хлоя / Пер. Д.[С.] Мережковского. Содержание: *Мережковский Д.*[*С.*] О символизме «Дафниса и Хлои» <С. 5-42>; Дафнис и Хлоя: Пастораль Лонгуса <С. 45-160>.

2. *Софокл*. Антигона. С портр. Софокла / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1902. — 63, [5], 32 с. [Издания товарищества «Знание»; Каталог книжного склада книгоиздательского товарищества «Знание»], 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

3. *Софокл*. Эдип-царь. С портр. Софокла / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1902. — [4], 74, [4] с. [Издания товарищества «Знание»], 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

4. *Софокл*. Эдип в Колоне. С портр. Софокла / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1902. — 87, [3], 32 с. [Издания товарищества «Знание»; Каталог книжного склада книгоиздательского товарищества «Знание»], 1 илл. [Могила Эдипа (С греч. вазы)], 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

5. *Эврипид*. Ипполит. С портр. Эврипида / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1902. — 66, [4], 32 с. [Издания товарищества «Знание»; Каталог книжного склада книгоиздательского товарищества «Знание»], 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

6. *Эврипид*. Медея. С портр. Эврипида / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1902. — 62 с., 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

7. *Эсхил*. Скованный Прометей. С портр. Эсхила / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1902. — 47, [5], 32 с. [Издания товарищества

«Знание»; Каталог книжного склада книгоиздательского товарищества «Знание»], 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

8. *Эврипид*. Ипполит. С портр. Эврипида / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — 2-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1903. — 66, [2] с. [Издания товарищества «Знание»], 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

На обложке указан год издания: 1904.

9. *Софокл*. Антигона. С портр. Софокла / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — 2-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1903. — 63, [37] с. [Издания товарищества «Знание»; Каталог книжного склада книгоиздательского товарищества «Знание»], 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

На обложке указан год издания: 1904.

10. *Мережковский Д.С.* Дафнис и Хлоя: Повесть Лонгуса. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова [Типолитография «Герольд»], 1904. — 163, [1] с. — [Тираж: 3 500 экз.].

Заглавие на обложке: *Мережковский Д.*[С.] Дафнис и Хлоя: Древнегреческая повесть Лонгуса о любви пастушка и пастушки на острове Лезбосе. Рисунок обложки работы Т.Н. Гиппиус. Содержание: *Мережковский Д.С.* О символизме «Дафниса и Хлои» <С. 5-33>; *Лонгус*. Дафнис и Хлоя <С. 37-164>.

11. *Софокл*. Эдип-царь. С портр. Софокла / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — 2-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1904. — [4], 74, [2], 32 с. [Издания товарищества «Знания»; Каталог книжного склада книгоиздательского товарищества «Знания»], 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

12. *Софокл*. Эдип в Колоне. С портр. Софокла / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — 2-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1904. — 86, [6] с. [Издания товарищества «Знание»], 1 илл. [Могила Эдипа (С греч. вазы)], 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

13. *Эврипид*. Медея. С портр. Эврипида / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — 2-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1904. — [4], 61, [3], 32 с. [Издания товарищества «Знания»; Каталог книжного склада книгоиздательского товарищества «Знания»], 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

14. *Эсхил*. Скованный Прометей. С портр. Эсхила / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — 2-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1904. — 47 с., 1 л. портр. — [Тираж: 2 200 экз.].

15. *Софокл*. Антигона. С портр. Софокла / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — [3-е изд.] — СПб.: Издание товарищества «Зна-

ние» (Типография Н.Н. Клобукова), 1906. — 62, [2] с., 1 л. портр. — [Тираж: неизвестен].

16. *Софокл*. Эдип-царь. С портр. Софокла / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — 3-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1907. — [4], 73, [1] с., 1 л. портр. — [Тираж: 3 000 экз.].

17. *Эсхил*. Скованный Прометей. С портр. Эсхила / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — 3-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Знание» (Типография Н.Н. Клобукова), 1907. — 47, [1] с., 1 л. портр. — [Тираж: 3 000 экз.].

18. *Софокл*. Эдип в Колоне. С портр. Софокла / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — 3-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Знание» [Типография Первой санкт-петербургской трудовой артели], 1910. — [4], 82, [2] с., 1 илл. [Могила Эдипа (С греч. вазы)], 1 л. портр. — [Тираж: 3 200 экз.].

19. *Эврипид*. Медея. С портр. Эврипида / Пер. с греч. в стихах Д.С. Мережковского. — 3-е изд. — СПб.: Издание товарищества «Знание» [Типография Первой санкт-петербургской трудовой артели], 1910. — [4], 61, [3] с. [Издания товарищества «Знание»], 1 л. портр. — [Тираж: 3 000 экз.].

20. *Эсхил*. Скованный Прометей / Вступ. статья, ред. и примеч. Ал.[И]. Дейча, [пер. с древнегреч. Д.С. Мережковского]. — М.: Акционерное издательское общество «Огонек» [Типолитография «Огонек»], 1931. — 39, [1] с. — (Библиотека «Огонек», № 626). — [Тираж: 20 000 экз.].

На обложке портр. Эсхила. Содержание: *Дейч Ал.*[*И.*] Эсхил и его «Скованный Прометей» <С. 3-7>; *Эсхил*. Скованный Прометей <С. 8-40>; [*Дейч А.И.*] Примечания <С. 40>.

III
СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

1. Полное собрание сочинений Д.С. Мережковского: [В XVII т.]. — СПб.; М.: Издание товарищества М.О. Вольф [Типография товарищества М.О. Вольф (СПб)], 1911–1913.

В 1911–1912 гг. товарищество М.О. Вольф выпустило первое полное собрание сочинений Д.С. Мережковского в XV т., а в 1913 г. дополнило его еще двумя книгами. Одна часть тиража собрания сочинений была издана в бумажных, другая — в коленкоровых переплетах. На обложках книг в бумажных переплетах было обозначено: «Д.С. Мережковский. Полное собрание сочинений. Издание т-ва М.О. Вольф. С.-Петербург * Москва», указывался номер тома и год издания. Оформление книг в коленкоровых переплетах почти полностью повторяло оформление книг в бумажных переплетах. Лишь год издания отсутствует на обложках книг в коленкоровых

переплетах. Из-за проблем с цензурой тома XV и XVI были изданы в нескольких вариантах.

Т. I: Христос и Антихрист: Трилогия: I. Смерть богов: Юлиан Отступник. — СПб.; М., 1912. — [4], VI, XI, [3], 338 с., 2 л. портр. [Д.С. Мережковского], 1 л. факсим. [Фрагмент рукописи трилогии «Христос и Антихрист», Ч. III]. — [Тираж: 5 100 экз.].

Содержание: *От автора*. [Предисловие] <С. I-VI, первая пагин.>; *Лятский М.А.* Дмитрий Сергеевич Мережковский: Критико-биографический очерк <С. III-XI, вторая пагин.>; Смерть богов: Юлиан Отступник <С. 1-336>.

Т. II: Христос и Антихрист: Трилогия: II. Воскресшие боги: Леонардо да Винчи: (Кн. 1–9). — СПб.; М., 1911. — [4], 348, [4] с. — [Тираж: 5 100 экз.].

На обложке указан год издания: 1912. Содержание: Воскресшие боги: Леонардо да Винчи: (Кн. 1 – 9) <С. 1-348>.

Т. III: Христос и Антихрист: Трилогия: II. Воскресшие боги: Леонардо да Винчи: (Кн. 10 – 17). — СПб.; М., 1911. — [4], 376, [2] с. — [Тираж: 5 100 экз.].

На обложке указан год издания: 1912. Содержание: Воскресшие боги: Леонардо да Винчи: (Кн. 10 – 17) <С. 1-376>.

Т. IV: Христос и Антихрист: Трилогия: III. Антихрист: Петр и Алексей: (Кн. 1 – 5). — СПб.; М., 1911. — [4], 264, [2] с. — [Тираж: 5 100 экз.].

На обложке указан год издания: 1912. Содержание: Антихрист: Петр и Алексей: (Кн. 1 – 5) <С. 1-264>.

Т. V: Христос и Антихрист: Трилогия: III. Антихрист: Петр и Алексей: (Кн. 6 – 10). — СПб.; М., 1911. — [4], 275, [3] с. — [Тираж: 5 100 экз.].

На обложке указан год издания: 1912. Содержание: Антихрист: Петр и Алексей <С. 1-275>.

Т. VI: Повести и легенды: Любовь сильнее смерти. — Наука любви. — Микель-Анжело. — Святой сатир. Дафнис и Хлоя. — СПб.; М., 1911. — [4], 248, [2] с. — [Тираж: 5 100 экз.].

Содержание: I. Любовь сильнее смерти <С. 3-21>; II. Наука любви <С. 25-38>. III. Микель-Анжело (*Историческая повесть*) <С. 41-106>; IV. Святой Сатир (*Флорентинская легенда. Из А. Франса*) <С. 109-127>; [V.] Дафнис и Хлоя: Древнегреческая повесть Лонгуса: [*Мережковский Д.С.*] О символизме «Дафниса и Хлои» <С. 131-153>, [*Лонгус.*] Дафнис и Хлоя <С. 155-248>. Новелла «Микель-Анжело» открывается стихотворением: *Мережковский Д.С.* Микель-Анжело («Тебе навеки сердце благодарно…») <С. 41-44>.

Т. VII: Л. Толстой и Достоевский: Жизнь, творчество и религия: (Ч. I – II). — СПб.; М., 1912. — [4], 310, [2] с., 1 л. портр. [Д.С. Мережковского]. — [Тираж: 5 000 экз.].

Содержание: Вступление: <С. 1-10>; Ч. I: Жизнь Л. Толстого и Достоевского <С. 13-141>; Ч. II: Творчество Л. Толстого и Достоевского <С. 145-310>.

Т. VIII: Л. Толстой и Достоевский: Жизнь, творчество и религия: (Ч. III.1). — СПб.; М., 1912. — [4], 222, [2] с. — [Тираж: 5 000 экз.].

Содержание: Ч. III.1: Религия <С. 1-222>.

Т. IX: Л. Толстой и Достоевский: Жизнь, творчество и религия: (Ч. III.2). — СПб.; М., 1912. — [4], 251, [5] с. — [Тираж: 5 000 экз.].

Содержание: Ч. III.2: Религия <С. 1-251>. Пятая глава открывается стихотворением: *Гиппиус З.Н.* Электричество («Две нити вместе свиты…») <С. 53>.

Т. X: Не мир, но меч. Лермонтов. Гоголь. — СПб.; М., 1911. — [4], 334, [2] с. — [Тираж: 5 000 экз.].

Содержание: [I]. Не мир, но меч: К будущей критике христианства: Меч <С. 1-32>; Революция и религия <С. 33-92>; Последний святой <С. 93-151>; Ответ на вопрос <С. 153-156>; Предисловие к одной книге («Le Tsar et la Révolution» par D. Merejkowsky, Z. Hippius, D. Philosophoff. Paris, 1907) <С. 157-161; [II]. Гоголь: Творчество, жизнь и религия <С. 165-286>; [III]. М.Ю. Лермонтов: Поэт сверхчеловечества <С. 289-334>.

Т. XI: Грядущий Хам. Чехов и Горький. Теперь или никогда. Страшный суд над русской интеллигенцией. Св. София. О новом религиозном действии. Пророк русской революции. — СПб.; М., 1911. — [4], 224, [2] с., 1 л. портр. [Д.С. Мережковского]. — [Тираж: 5 000 экз.].

На обложке указан год издания: 1912. Содержание: [I]. Грядущий Хам: грядущий Хам <С. 3-36>; Чехов и Горький <С. 39-92>; Теперь или никогда <С. 95-122>; Страшный суд над русской интеллигенцией <С. 125-131>; Св. София <С. 135-147>; О новом религиозном действии (*Открытое письмо Н.А. Бердяеву*) <С. 151-171>; [II]. Пророк русской революции: К юбилею Достоевского <С. 175-224>. В статье «Чехов и Горький» полностью опубликованы два письма А.П. Чехова к С.П. Дягилеву (30.XII. 1902, 12.VII. 1903) <С. 72-73>.

Т. XII: Больная Россия. В тихом омуте. — СПб.; М., 1911. — [4], 358, [2] с., 1 л. факсим. [Фрагмент рукописи статьи «Конь бледный»]. — [Тираж: 5 000 экз.].

Содержание: [I]. Больная Россия: Зимние радуги <С. 3-12>; Конь бледный <С. 13-29>; Иваныч и Глеб <30-57>; Головка виснет <С. 58-68>; Семь смиренных <С. 69-82>; К соблазну малых сих <С. 83-89>; Сердце человеческое и сердце звериное <С. 90-100>; Борьба за догмат <С. 101-108>; Аракчеев и Фотий <С. 109-120>; Елизавета Алексеевна <С. 121-132>; Тургенев <С. 133-143>; Пророчество и провокация <С. 144-151>; Душа Сахара <С. 152-155>; Свинья матушка <С. 156-176>; Земля во рту <С. 177-188>; Когда воскреснет <С. 189-194>; [II]. В тихом омуте: В обезьяньих лапах (*О Леониде Андрееве*) <С. 197-231>; Сошествие в ад <С. 232-242>; Асфодели и ромашка <С. 243-252>; Красная шапочка <С. 253-260>; Еще о «Великой России» <С. 261-269>; Цветы мещанства <С. 270-278>; Христианские анархисты <С. 279-286>; Реформация или революция? <С. 287-297>; Христианство и государство <С. 298-306>; Бес или бог? <С. 307-314>; Мистические хулиганы <С. 315-323>; Немой пророк <С. 324-337>; Христианство и кесарианство <С. 338-345>; Лев Толстой и церковь <С. 346-352>; Лев Толстой и революция <С. 353-358>.

Т. XIII: Вечные спутники. — СПб.; М., 1911. — [4], 362, [2] с. — [Тираж: 5 000 экз.].

На обложке указан год издания: 1912. Содержание: [Предисловие] <С. 1-2>; Акрополь <С. 3-13>; Марк Аврелий <С. 14-35>; Плиний Младший <С. 36-67>; Кальдерон <С. 68-88>; Сервантес <С. 89-122>; Монтань <С. 123-156>; Флобер <С. 157-172>; Ибсен <С. 173-209>; Достоевский <С. 210-236>; Гончаров <С. 237-260>; Майков <С. 261-280>; Пушкин <С. 281-362>.

Т. XIV: Трагедии: Эсхил: Скованный Прометей. — Софокл: Эдип в Колоне и Антигона. — Эврипид: Медея и Ипполит. — СПб.; М., 1912. — [4], 389, [3] с. — [Тираж: 5 000 экз.].

Содержание: *Эсхил*. Скованный Прометей <С. 1-41>; *Софокл*. Эдип-царь <С. 42-119>; *Софокл*. Эдип в Колоне <С. 121-205>; *Софокл*. Антигона <С. 207-265>; *Эврипид*. Медея <С. 267-327>; *Эврипид*. Ипполит <С. 329-389>.

Т. XV. Стихотворения. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. — СПб.; М., 1912. — [4], 305, [1], II с., 1 л. портр. [Д.С. Мережковского]. — [Тираж: 5 000 экз.].

Содержание: [I]. Стихотворения: [I]. Лирика: Бог («О, Боже мой, благодарю…») <С. 5>; Morituri («Мы бесконечно одиноки…») <С. 6>; Дети ночи («Устремляя наши очи…») <С. 7>; Изгнанники («Есть радость в том, чтоб люди ненавидели…») <С. 8>; Голубое небо («Я людям чужд и мало верю…») <С. 9>; Темный ангел («О, темный ангел одиночества…») <С. 10>; Одиночество («Поверь мне: люди не поймут…») <С.11>; «И хочу, но не в силах любить я людей…» <С. 12>; Молчание («Как часто выразить любовь мою хочу…») <С. 13>; Признание («Не утешай, оставь мою печаль…») <С. 14>; Любовь-вражда («Мы любим и любви не ценим…») <С. 15-16>; Одиночество в любви («Темнеет. В городе чужом…») <С. 17>; Проклятие любви («С усильем тяжким и бесплодным…») <С. 18>; De profundis (*Из дневника*): I. Усталость («Мне самого себя не жаль…»), II. De profundis («Из преисподней вопию…») <С. 19-20>; Пустая чаша («Отцы и дети, в играх шумных…») <С. 21>; Парки («Будь что будет — все равно…») <С. 22-23>; Скука («Страшней, чем горе, эта скука…») <С. 24>; «Что ты можешь? В безумной борьбе…» <С. 25>; Старость («Чем больше я живу — тем глубже тайна жизни…») <С. 26>; Волны («О, если б жить, как вы живете, волны…») <С. 27>; Две песни шута: I. «Если б капля водяная…», II. «То не в поле головки сбивает дитя…» <С. 28-29>; Природа («Ни злом, ни враждою кровавой…») <С. 30>; Нирвана («И вновь, как в первый день созданья…») <С. 31>; «Если розы тихо осыпаются…» <С. 32>; Усни («Уснуть бы мне навек в траве, как в колыбели…») <С. 33>; Вечер (*Посвящ. С.Я. Надсону*) («Горят и блещут с вышины…») <С. 34>; Весеннее чувство («С улыбкою бесстрастия…») <С. 35>; Март («Больной, усталый лед…») <С. 36>; Ноябрь («Бледный месяц — на ущербе…») <С. 37>; Осенью в Летнем саду («В аллее нежной и туманной…») <С. 38>; Успокоенные («Успокоенные Тени…») <С. 39>; Осенние листья («Падайте, падайте, листья осенние…») <С. 40>; Мать («С еще бессильными кры-

лами…») <С. 41>; Сталь («Гляжу с улыбкой на обломок…») <С. 42>; На озере Комо («Кому страдание знакомо…») <С. 43>; Помпея («Над городом века неслышно протекли…») <С. 44>; Смех богов («Легок, светел, как блаженный…») <С. 45>; Парфенон («Мне будет вечно дорог день…») <С. 46>; Титаны (*К мраморам Пергамского жертвенника*) («Обида! Обида!..») <С. 47-48>; Рим («Кто тебя создал, о Рим? Гений народной свободы!..») <С. 49>; Пантеон («Путник с печального Севера к вам, Олимпийские боги…») <С. 50>; Будущий Рим («Рим — это мира единство: в республике древней — свободы…») <С. 51>; «Так жизнь ничтожеством страшна…» <С. 52>; Двойная бездна («Не плач о неземной отчизне…») <С. 53>; «О, если бы душа полна была любовью…» <С. 54>; Детское сердце («Я помню, как в детстве нежданную сладость…») <С. 55>; Трубный глас («Под землею слышен ропот…») <С. 56>; Молитва о крыльях («Ниц простертые, унылые…») <С. 57>; Веселые думы («Без веры давно, без надежд, без любви…») <С. 58>; [II]. Легенды и поэмы: Леда («”Я — Леда, я — белая Леда, я — мать красоты…”») <С. 61-62>; Марк Аврелий («Века, разрушившие Рим…») <С. 63-64>; Будда («Он лежит под навесом пурпурного ложа…») <С. 65-67>; Иов <С. 68-75>; Леонардо да Винчи («О Винчи, ты во всем — единый…») <С. 76>; Микель-Анжело («Тебе навеки сердце благодарно…») <С. 77-79>; Франческа Римини («Порой чета голубок над полями…») <С. 80-81>; Уголино (*Легенда из Данте*) («В последнем круге ада перед нами…») <С. 82-85>; Дон Кихот («Шлем — надтреснутое блюдо…») <С. 86-88>; Расслабленный (*Легенда*) («Схоластик некий, именем Евлогий…») <С. 89-92>; Христос, Ангелы и Душа (*Мистерия XIII века*) <С. 93-96>; Протопоп Аввакум <С. 97-107>; Франциск Ассизский <С. 108-132>; [III]. Старинные октавы (*Octaves du passé*) <С. 135-204>; Возвращение («Глядим, глядим все в ту же сторону…») <С. 205>; [V]. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы: (I. Русская поэзия и русская культура; II. Настроение публики. Порча языка. Мелкая пресса. Система гонораров. Издатели. Редакторы; III. Современные русские критики; IV. Начало нового идеализма в произведениях Тургенева, Гончарова, Достоевского и Л. Толстого; V. Любовь к народу: Кольцов, Некрасов, Глеб Успенский, Н.К. Михайловский, Короленко; VI. Современное литературное поколение) <С. 209-305>.

Т. XV_2: Собрание стихов. Павел I: Драма. — СПб.; М., 1912. — [6], 209-354, [1]. — [Тираж: 15 экз.].

Содержание: Павел I <С. 209-354>.

Т. XV_2: Павел I: Драма. — СПб.; М., 1913. — [4], 146 с. — [Тираж: 3 000 экз.].

Заглавие на обложке: Т. XV_2: Павел I. Содержание: Павел I <С. 1-146>.

Т. XVI-1: Александр I: (Т. I). — СПб., М., 1913. — [4], 335, [1]. — [Тираж: 5 000 (?) экз.].

Т. XVI-2: Павел I. Александр I: (Т. I). — СПб.; М., 1913. — [6], 146, [2], 335, [3] с. — [Тираж: 5 000 (?) экз.].

Содержание: Павел I: Драма <С. 1-146, первая пагин.>; Александр I: Роман: Т. I: (Ч. I – III) <С. 1-335, вторая пагин.>.

Т. XVII: Александр I: (Т. II). — СПб.; М., 1913. — [4], 343, [3] с. — [Тираж: 5 000 (?) экз.].

Содержание: Александр I: Роман: Т. II: (Ч. IV – VI) <С. 1-343>.

2. Полное собрание сочинений Дмитрия Сергеевича Мережковского: [В XXIV т.]. — М.: Типография товарищества И.Д. Сытина [Товарищество И.Д. Сытина], 1914. — («Библиотека “Русского Слова”»).

Редактор И.И. Сытин. Рисунок обложки работы А.Н. Комарова. На обложке каждого тома указано название серии: «Библиотека “Русского Слова”». Двухнедельный журнал.

Т. I. — М., 1914. — VIII, 356 с., 1 л. портр. [Д.С. Мережковского]. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: [*Мережковский Д.С.* Предисловие к «Полному собранию сочинений»] <С. V-VIII>; Трилогия Христос и Антихрист: I. Смерть богов: Юлиан Отступник <С. 1-352>; [*Ларин О.Я.* (*Рабинович И.Я.*)] Примечания <С. 353-356>.

Т. II. — М., 1914. — 359, [1] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Трилогия Христос и Антихрист: II. Воскресшие боги: Леонардо да Винчи: (Кн. I – IX) <С. 5-359>.

Т. III. — М., 1914. — 293, [3] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Трилогия Христос и Антихрист: II. Воскресшие боги: Леонардо да Винчи: (Кн. X – XVII) <С. 5-389>; [*Ларин О.Я.*] Примечания. Литература о Д.С. Мережковском на иностранных языках <С. 390-393>.

Т. IV. — М., 1914. — 277, [3] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Трилогия Христос и Антихрист: III. Антихрист: Петр и Алексей: (Кн. I – V) <С. 5-277>.

Т. V. — М., 1914. — 290, [2] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Трилогия Христос и Антихрист: III. Антихрист: Петр и Алексей: (Кн. VI – X, Эпилог) <С. 5-288>; [*Ларин О.Я.*] Примечания <С. 289-290>.

Т. VI. — М., 1914. — 280 с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Павел I <С. 3-149>; Александр I: (Ч. I – II.1-2) <С. 153-276>; [*Ларин О.Я.*] Примечания <С. 277-280>.

Т. VII. — М., 1914. — 223, [1] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Александр I: (Ч. II.3 – IV) <С. 5-223>.

Т. VIII. — 197, [3] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Александр I: (Ч. V – VI) <С. 5-197>; [*Ларин О.Я.*] Примечание <С. 199>.

Т. IX. — М., 1914.— 152 с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Л. Толстой и Достоевский: Жизнь и творчество: (Вступление <С. III-XIII>; Ч. I: Жизнь Л. Толстого и Достоевского) <С. 17-152>.

Т. X. — М., 1914. — 176 с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Л. Толстой и Достоевский: Жизнь и творчество: (Ч. II: Творчество Л. Толстого и Достоевского) <С. 5-176>.

Т. XI. — М., 1914. — 238, [2] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Л. Толстой и Достоевский: Религия: (Ч. I) <С. 5-239>.

Т. XII. — М., 1914. — 272, [2] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Л. Толстой и Достоевский: Религия: (Ч. II) <С. 5-272>; [*Ларин О.Я.*] Примечания <С. 273>. Пятая глава открывается стихотворением: *Гиппиус З.Н.* Электричество («Две нити вместе свиты…») <С. 61>.

Т. XIII. — М., 1914. — 165, [3] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Не мир, но меч: К будущей критике христианства: Меч <С. 5-35>; Революция и религия <С. 36-97>; Последний святой <С. 98-157>; Ответ на вопрос <С. 158-161>; Предисловие к одной книге («Le Tsar et la Révolution», par D. Merejkowsky, Z. Hippius, D. Philosophoff. — Paris, 1907) <С. 162-166>; [*Ларин О.Я.*] Примечания <С. 167>.

Т. XIV. — М., 1914. — 238, [2] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: [I.] Грядущий Хам: Грядущий хам <С. 5-39>; Желтолицие позитивисты <С. 40-59>; Чехов и Горький <С. 60-115>; Теперь или никогда <С. 116-144>; Страшный суд над русской интеллигенцией <С. 145-151>; Св. София <С. 152-165>; О новом религиозном действии (*Открытое письмо Н.А. Бердяеву*) <С. 166-187>; [II.] Пророк русской революции: К юбилею Достоевского <С. 188-238>; От редакции <С. 239>. В статье «Чехов и Горький» полностью опубликованы два письма А.П. Чехова к С.П. Дягилеву (30.XII. 1902, 12.VII. 1903) <С. 94-96>.

Т. XV. — М., 1914. — 311, [5] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: [I.] Больная Россия: Зимние радуги <С. 5-14>; Конь бледный <С. 15-31>; Иваныч и Глеб <С. 32-59>; Головка виснет <С. 60-70>; Семь смиренных <С. 71-83>; К соблазну малых сих <С. 84-91>; Сердце человеческое и сердце звериное <С. 92-101>; Борьба за догмат <С. 102-109>; Аракчеев и Фотий <С. 110-121>; Елизавета Алексеевна <С. 122-132>; Пророчество и провокация <С. 133-140>; Душа Сахара <С. 141-144>; Свинья Матушка <С. 145-166>; Земля во рту <С. 167-178>; Когда воскреснет <С. 179-184>; [II.] Гоголь: Творчество, жизнь и религия <С. 187-312>; [*Ларин О.Я.*] Примечания к XIV и XV т. <С. 313-314>.

Т. XVI. — М., 1914. — 205, [3] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: I. В тихом омуте: В обезьяньих лапах (*О Леониде Андрееве*) <С. 5-39>; Асфодели и ромашка <С. 40-49>; Красная шапочка <С. 50-56>; Еще о «Великой России» <С. 57-65>; Цветы мещанства <С. 66-74>; Христианские анархисты <С. 75-82>; Реформация или революция? <С. 83-93>; Христианство и государство <С. 94-103>; Бес или Бог? <С. 104-112>; Мистические хулиганы <С. 113-121>; Немой пророк <С. 122-135>; Христианство и кесарианство <С. 136-143>; Лев Толстой и церковь <С. 144-150>; Лев Толстой и революция <С. 151-156>; II. М.Ю. Лермонтов: Поэт сверхчеловечества <С. 159-205>; [*Ларин О.Я.*] Примечания к XVI т. <С. 206>.

Т. XVII. — М., 1914. — 242, [2] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Вечные спутники: [Предисловие] <С. 5-6>; Акрополь <С. 7-18>; Трагедия целомудрия и сладострастия <С. 19-24>; Марк Аврелий <С. 25-47>; Плиний Младший <С. 48-79>; Кальдерон <С. 80-100>; Сервантес <С. 101-135>; Гете <С. 136-153>; Монтань <С. 154-188>; Флобер <С. 189-204>; Ибсен <С. 205-242>; От редакции <С. 244>.

Т. XVIII. — М., 1914. — 275, [5] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: [I]. Вечные спутники: Достоевский <С. 5-32>; Гончаров <С. 33-57>; Тургенев <С. 58-68>; Майков <С. 69-88>; Пушкин <С. 89-171>; [II]. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы: (I. Русская поэзия и русская культура; II. Настроение публики. Порча языка. Мелкая пресса. Система гонораров. Издатели. Редакторы; III. Современные русские критики; IV. Начало нового идеализма в произведениях Тургенева, Гончарова, Достоевского и Л. Толстого; V. Любовь к народу: Кольцов, Некрасов, Глеб Успенский, Н.К. Михайловский, Короленко; VI. Современное литературное поколение) <С. 175-275>; [*Ларин О.Я.*] Примечания к XVII и XVIII т. <С. 277-278>.

Т. XIX. — М., 1914. — 309, [3] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: [I]. Итальянские новеллы: Любовь сильнее смерти <С. 5-23>; Наука любви <С. 24-37>; Железное кольцо (*Новелла XV века*) <С. 38-62>; Рыцарь за прялкой (*Новелла XV века*) <С. 63-84>; Превращение (*Флорентинская новелла XV века*) <С. 85-112>; Микель-Анжело <С. 113-178>; Святой Сатир (*Флорентинская легенда. Из А. Франса*) <С. 179-198>; [II]. «Дафнис и Хлоя» (*Повесть Лонгуса*): [*Мережковский Д.С.*] О символизме «Дафниса и Хлои» <С. 199-222>; [*Лонгус*]. Дафнис и Хлоя <223-309>; [*Ларин О.Я.*] Примечания <С. 310>. Новелла «Микель-Анжело» открывается стихотворением: *Мережковский Д.С.* Микель-Анжело («Тебе навеки сердце благодарно…») <С. 113-115>.

Т. XX. — М., 1914. — 216 с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: [*Мережковский Д.С.*] Вместо предисловия (*К трагедии «Эдип-царь»*) <С. 3-8>; *Эсхил*. Скованный Прометей <С. 9-52>; *Софокл*. Эдип-царь <С. 53-128>; *Софокл*. Эдип в Колоне <С. 129-216>.

Т. XXI. — М., 1914. — 191, [1] с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: *Софокл*. Антигона <С. 3-64>; *Еврипид*. Медея <С. 65-128>; *Еврипид*. Ипполит <С. 129-191>; [*Ларин О.Я.*] Примечания к XX и XXI т. <С. 192>.

Т. XXII. — М., 1914. — 200 с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Стихотворения: (1883–1910): I. Поэту («Не презирай людей! Безжалостной и гневной…») <С. 5-6>; «Герой, певец, отрадны ваши слезы…» <С. 6>; Кораллы («Широко раскинулся ветвями…») <С. 7>; На распутье («Жить ли мне, забыв мои страданья…») <С. 8>; «Все грезы юности и все мои желанья…» <С. 9>; «В борьбе на жизнь и смерть не сдамся я врагу!..» <С. 9-10>; «Порой, как образ Прометея…» <С. 10-11>; «И хочу, но не в силах любить я людей…» <С. 11-12>; «Напрасно я хотел всю жизнь отдать народу…» <С. 12>; «Любить народ?.. Как часто, полный…» (*Отрывок*) <С. 12-13>; «Тишь и мрак — в душе моей…» <С. 13-14>; «Скажи мне, почему, когда в румяном утре…» <С. 14-15>; Осеннее утро («Неприветное утро в тумане седом…») <С. 15-16>; «Блажен, кто цель избрал, кто вышел на дорогу…» <С. 16-17>; «Пройдет немного лет и от моих усилий…» <С. 17-18>; «Печальный мертвый сумрак…» <С. 18>; «Как летней засухой сожженная земля…» <С. 18-19>; «С потухшим факелом мой гений отлетает…» <С. 19>; «От книги, лампой озаренной…» <С. 19-20>; «Когда безмолвные светила над землей…» <С. 20>; «Над не-

мым пространством чернозема…» <С. 21>; «Июльским вечером следил ли ты порою…» <С. 21-22>; «Покоя, забвенья!.. Уснуть, позабыть…» <С. 22>; К смерти (*Отрывок*) («…Приди, желанная, приди…») <С. 22>; «Уж дышит оттепель, и воздух полон лени…» <С. 22-23>; «Летние, душные ночи…» <С. 23>; Смерть Всеволода Гаршина («Погиб и он… Когда тот слух к нам долетел…») <С. 23-25>; «Кой-где листы склонила вниз…» <С. 25>; «В темных росистых ветвях встрепенулись веселые птицы…» <С. 25>; Восточный миф («Взлелеянный в тиши чертога золотого…») <С. 26-31>; «Мы в одной долине о любви мечтали…» <С. 31-32>; «Дома и призраки людей…» <С. 32>; «Трепетные зори…» <С. 32-33>; «Как странник, путь окончив дальний…» <С. 33>; «Как от рождения слепой…» <С. 34>; «Я бы людям не мог рассказать, почему…» <С. 34>; Свет вечерний («Следы забот, как иглы терний…») <С. 34-35>; Певец («На солнце выхожу из тени молчаливой…») <С. 35-36>; В лесу («Дремлют полною луной…») <С. 36>; «Нет, ей не жить на этом свете…» <С. 36-37>; Спокойствие («Мы в путь выходим налегке…») <С. 37>; Серый день («Как этот серый день и нежен, и отраден!..») <С. 38>; Неуловимое («Всю жизнь искать я буду страстно…») <С. 38-39>; Цветы («Не рви, не рви цветов, но к ним чело склони…») <С. 39>; Белая ночь («Столица ни на миг в такую ночь не дремлет…») <С. 39-40>; Развенчанный лес («Как царь развенчанный стоит могучий лес…») <С. 40>; Краткая песня («Порой умолкнет завыванье…») <С. 40-41>; Пчелы («Они, решая все вопросы…») <С. 41>; Дети («Увы, мудрец седой…») <С. 41-42>; «Эту заповедь в сердце своем напиши…» <С. 42>; Снег (*Посвящается К.С.М.*) («Глухим путем, неезженным…») <С. 42-43>; Песня солнца («Я наливаю колос хлеба…») <С. 44-45>; Песня вакханок («Певцы любви, певцы печали…») <С. 45-46>; Поэт («Сладок мне венец забвенья темный…») <С. 46>; Зимний вечер («О бедная луна…») <С. 46-47>; Рабство любви («С усильем тяжким и бесплодным…») <С. 47>; То, чем я был («Скажите мне, за что люблю, о волны…») <С. 48>; Не надо звуков («Дух Божий веет над землею…») <С. 48-49>; «И вновь, как в первый день созданья…» <С. 49>; Родное («Далеких стад унылое мычанье…») <С. 49>; «Увы! Что сделал жизни холод…» <С. 50>; Перед грозой («Не пылит еще дорога…») <С. 50-51>; Зимние цветы («В эти белые дни мы живем, как во сне…») <С. 51>; Спокойствие («Мы близки к вечному концу…») <С. 51-52>; Воля («Слышишь, где-то далеко…») <С. 52-53>; «Синеет море слишком ярко…» <С. 53>; Поэту наших дней («Молчи, поэт, молчи: толпе не до тебя…») <С. 53-54>; «…Он сидел на гранитной скале…» <С. 54-55>; «Порой, когда мне в грудь отчаянье теснится…» <С. 55-56>; Больной («День ото дня все чаще и грустнее…») <С. 56>; «С тобой, моя печаль, мы старые друзья…» <С. 57>; Весна («Лучи, что из окна ко мне на стол упали…») <С. 57>; «Когда вступал я в жизнь, мне рисовалось счастье…» <С. 58>; Совесть («Поэт, у ног твоих волнуется, как море…») <С. 59>; Пророк Иеремия («О, дайте мне родник, родник воды живой!..») <С. 59-60>; Развалины («То был зловещий сон: по дебрям и лесам…») <С. 60-62>; Солнце (*Мексиканское предание*) («В дни былые солнце греть устало…») <С. 62-63>; «Весь этот жалкий мир отчая-

нья и муки…» <С. 63-64>; На птичьем рынке (*Из Анри Казалиса*) («Тоскуя в клетке, опустил…») <С. 64>; «“Христос воскрес”, — поют во храме…» <С. 64-65>; «О жизнь, смотри — во мгле унылой…» <С. 65>; «Часовой на посту должен твердо стоять…» <С. 65-66>; II. Природа («Ни злом, ни враждою кровавой…») <С. 67>; Вечер (*Посвящ. С.Я. Надсону*) («Горят и блещут с вышины…») <С. 67-68>; «Сегодня в заговор вступили ночь и розы…» <С. 68-69>; «В путь, скорее в далекий, неведомый путь!..» <С. 69>; «О дайте мне забыть туманы и метели…» <С. 69-70>; Южная ночь («О ночь полуденного края…») <С. 70-71>; На высоте («Как бриллиантовые скалы…») <С. 71>; В Альпах («Я никогда пред вечной красотою…») <С. 71-72>; «Черные сосны на белый песок…» <С. 72-73>; «По ночам ветерок не коснется чела…» <С. 73>; Даль («Я к берегу сошел: противны мне леса…») <С. 73-74>; «Ласковый вечер с землею прощался…» <С. 74>; «Задумчивый Сентябрь роскошно убирает…» <С. 74>; «Кроткий вечер тихо угасает…» <С. 74-75>; «В сиянье бледных звезд, как в мертвенных очах…» <С. 75>; «В этот вечер, горячий, немой и томительный…» <С. 75>; «Пощады я молю! Не мучь меня, Весна…» <С. 76>; «Природа говорит мне с царственным презреньем…» <С. 76>; «И вот опять проносятся, играя…» <С. 77>; «Здесь, в теплом воздухе, пропитанном смолою…» <С. 78>; После грозы («Минутная гроза умчалась далеко…») <С. 78-79>; В полях («Зданья, трубы, кресты колоколен…») <С. 79-80>; На Волге («Река блестит, как шелк лазурно-серебристый…») <С. 80>; Усни («Уснуть бы мне навек в траве, как в колыбели…») <С. 80-81>; Молитва природы («На бледном золоте померкшего заката…») <С. 81>; «Если розы тихо осыпаются…» <С. 82>; III. Признание («На что мне чудеса волшебной красоты…») <С. 83-84>; «Меня ты, мой друг, пожалела…» <С. 84>; «Мы идем по цветущей дороге…» <С. 84-85>; «Ты читала ль преданья, как жгли христиан…» <С. 85>; В сумерки («Был зимний день; давно уже стемнело…») <С. 85-87>; «Я никогда так не был одинок…» <С. 87>; «О дитя, живое сердце…» <С. 87-88>; «По дебрям усталый брожу я в тоске…» <С. 88>; «Не думала ли ты, что, бледный и безмолвный…» <С. 88-89>; «Давно ль желанный мир я звал к себе, тоскуя…» <С. 89-90>; «…Потух мой гнев, безумный, детский гнев…» <С. 90>; «Ищи во мне не радости мгновенной…» <С. 90-91>; Франческа Римини («Порой чета голубок над полями…») <С. 91-92>; Ариванза («Милый друг, я тебе рассказать не могу…») <С. 92-93>; Из Альфреда Мюссэ («Ты, бледная звезда, вечернее светило…») <С. 93-94>; Эрот («Молнию в тучах Эрот захватил, пролетая…») <С. 94>; Осень (*Из Бодлэра*) («Я люблю ваши нежно-зеленые глазки…») <С. 94>; Из Бодлэра («Голубка моя…») <С. 95-96>; [IV]. Поэмы и легенды: Протопоп Аввакум <С. 99-107>; Уголино (*Легенда из Данте*) («В последнем круге ада перед нами…») <С. 107-110>; Орваси <С. 110-117>; Страшный суд («Я видел в вышине на светлых облаках…») <С. 117-119>; Будда («Он лежит под навесом пурпурного ложа…») <С. 119-121>; Дон Кихот («Шлем — надтреснутое блюдо…») <С. 122-124>; Жертва («У ясных волн священной Брамапутры…») <С. 124-126>; Аллах и Демон (*Мусульманское предание*) («…В начале не было ни солнца, ни планет…»)

<С. 127-129>; Сакья-Муни («По горам, среди ущелий темных…») <С. 129-130>; Леда («“Я — Леда, я — белая Леда, я — мать красоты…”») <С. 131-132>; Иов <С. 132-140>; Леонардо да Винчи («О, Винчи, ты во всем — единый…») <С. 140-141>; Микель-Анжело («Тебе навеки сердце благодарно…») <С. 141-143>; Расслабленный (*Легенда*) («Схоластик некий, именем Евлогий…») <С. 143-146>; [V]. Эскизы. Лирика: Пир (*Отрывок*) («…Кончался пир, и утро приближалось…») <С. 149>; Из Горация (*II книга, XVIII ода*) («Не блестит мой скромный дом…») <С. 149-151>; Сон («Мне снилось — от резни чудовищного боя…») <С. 151-152>; Юбилей А.Н. Плещеева («Растет полночный мрак, и душит нас темница») <С. 152-153>; Смерть Надсона (*Читано на литературном вечере в память С.Я. Надсона*) («Поэты на Руси не любят долго жить…») <С. 153-154>; Альбатрос (*Из Бодлэра*) («Во время плаванья, когда толпе матросов…») <С. 154-155>; Предчувствие («Я знаю: грозный час великого крушенья…») <С. 155-156>; «В царстве солнца и роз я мечтал отдохнуть…» <С. 156>; «Там, в глубине задумчивой долины…» <С. 156-157>; На даче («Шумит июльский дождь из тучи грозовой…») <С. 157>; Изображение на щите Ахиллеса (*Отрывок*) («На взморье голубом, как спящие дельфины…») <С. 157-158>; Искушение (*Отрывок*) («Серебряной каймой очерчен лик Мадонны…») <С. 158-159>; Детям («Не под кровом золоченым…») <С. 160-163>; Смерть Клитемнестры <С. 163-166>; Легенда из Т. Тассо («Стальными латами одет…») <С. 167-169>; На Тарпейской скале («Ряды сенаторов, надменных стариков…») <С. 169-170>; Morituri («Мы бесконечно одиноки…») <С. 170-171>; Дети ночи («Устремляя наши очи…») <С. 171>; Изгнанники («Есть радость в том, чтоб люди ненавидели…») <С. 171-172>; Голубое небо («Я людям чужд и мало верю…») <С. 172>; Темный ангел («О темный ангел одиночества…») <С. 172-173>; Молчание («Как часто выразить любовь мою хочу…») <С. 173>; Любовь-вражда («Мы любим и любви не ценим…») <С. 173-174>; Одиночество в любви («Темнеет. В городе чужом…») <С. 174-175>; Проклятие любви («С усильем тяжким и бесплодным…») <С. 175-176>; De profundis (*Из дневника*): I. Усталость («Мне самого себя не жаль…»), II. De profundis («Из преисподней вопию…») <С. 176-177>; Пустая чаша («Отцы и дети, в играх шумных…») <С. 177>; Парки («Будь что будет — все равно…») <С. 178>; Скука («Страшней, чем горе, эта скука…») <С. 179>; «Что ты можешь? В безумной борьбе…» <С. 179>; Старость («Чем больше я живу — тем глубже тайна жизни…») <С. 179-180>; Две песни шута: I. «Если б капля водяная…», II. «То не в поле головки сбивает дитя…» <С. 180-182>; Нирвана («И вновь, как в первый день созданья…») <С. 182>; Весеннее чувство («С улыбкою бесстрастия…») <С. 182-183>; Март («Больной, усталый лед…») <С. 183>; Ноябрь («Бледный месяц — на ущербе…») <С. 183-184>; Осенью в Летнем саду («В аллее нежной и туманной…») <С. 184>; Успокоенные («Успокоенные Тени…») <С. 185>; Осенние листья («Падайте, падайте, листья осенние…») <С. 185-186>; Мать («С еще бессильными крылами…») <С. 186>; Сталь («Гляжу с улыбкой на обломок…») <С. 186-187>; На озере Комо («Кому страдание знакомо…»)

<С. 187>; Парфенон («Мне будет вечно дорог день…») <С. 187-188>; Титаны (*К мраморам Пергамского жертвенника*) («Обида! Обида!..») <С. 188-189>; «Так жизнь ничтожеством страшна…» <С. 189-190>; Двойная бездна («Не плач о неземной отчизне…») <С. 190-191>; «О, если бы душа полна была любовью…» <С. 191>; Детское сердце («Я помню, как в детстве нежданную сладость…») <С. 192>; Трубный глас («Под землею слышен ропот…») <С. 192-193>; Молитва о крыльях («Ниц простертые, унылые…») <С. 193-194>; Веселые думы («Без веры давно, без надежд, без любви…») <С. 194>; [*Ларин О.Я.*] Примечания <С. 195-196>.

Т. XXIII. — М., 1914. — 272 с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: Символы: (Песни и поэмы): [I]. Бог («О, Боже мой, благодарю…») <С. 5-6>; [II]. Смерть (*Петербургская поэма*) <С. 7-53>; [III]. Франциск Ассизский (*Легенда*) <С. 54-80>; [IV]. Вера (*Повесть в стихах*) <С. 81-153>; [V]. Песни и легенды: Пророк Исайия («Господь мне говорит: “Довольно Я смотрел…”») <С. 154-155>; Одиночество («Поверь мне: люди не поймут…») <С. 156>; «Что ты можешь? В безумной борьбе…» <С. 156-157>; Волны («О, если б жить, как вы живете, волны…») <С. 157>; «Он про любовь ей говорил…» <С. 158>; Рим («Кто тебя создал, о Рим? Гений народной свободы!..») <С. 159>; Пантеон («Путник с печального Севера к вам, Олимпийские боги…») <С. 159-160>; Будущий Рим («Рим — это мира единство: в республике древней — свободы…») <С. 60>; Колизей («Вступаю при луне в арену Колизея…») <С. 161-162>; Марк Аврелий («Века, разрушившие Рим…») <С. 162-163>; Термы Каракаллы («Дремлют сумрачные залы…») <С. 163-164>; Сорренто («О, Помпея далекая, рощи лимонные…») <С. 165>; Капри («Больше слов твоих ласковых, больше, чем все…») <С. 165>; Праздник Св. Констанция («Меж седых утесов Капри…») <С. 166-167>; Везувий («Глубоко тонут ноги в теплом пепле…») <С. 167-168>; Помпея («Беспечный жил народ в счастливом городке…») <С. 168-170>; Тибур («Тибур, Тибур, зеленый, многоструйный…») <С. 170-171>; «Addio, Napoli» («Слабеет моря гул прощальный…») <С. 171-172>; Возвращение («О, березы, даль немая…») <С. 172-173>; Небо и море («Небо когда-то в печальную землю влюбилось…») <С. 173>; У моря («Сквозь тучи солнце жжет, и душно пред грозой…») <С. 173-174>; На южном берегу Крыма («Немая вилла спит под пенье волн мятежных…») <С. 174>; Христос, Ангелы и Душа (*Мистерия XIII века*) <С. 175-178>; Монах (*Легенда*) («Над Новым Заветом склонился монах молодой…») <С. 178-179>; Имогена (*Средневековая легенда*) («“Лютой казни ты достоин…”») <С. 180-182>; «Томимый грустью непонятной…» <С. 182>; Смех богов («Легок, светел, как блаженный…») <С. 182-183>; Гимн Красоте («Слава, Киприда, тебе…») <С. 183-184>; [VI]. Семейная идиллия <С. 185-200>; [VII]. Возвращение к природе (*Драматическая сказка*) <С. 201-252>; [VIII]. Конец века (*Очерки современного Парижа*) <С. 253-265>; [IX]. Ворон (*Поэма Эдгара Поэ*) <С. 266-272>.

Т. XXIV. — М., 1914. — 168 с. — [Тираж: неизвестен].

Содержание: [I]. Старинные октавы (*Octaves du passé*) <С. 5-72>; [II]. Стихотворения последних годов: Чужбина-родина («Нам и родина

чужбина…») <С. 75>; Осенне-весеннее: I. «Еще роса на сжатый колос…», II. «Купальницы болотные…» <С. 75-76>; Амалии («Ты — горящий, устремленный…») <С. 76-77>; «Затихших волн сиянье бесконечно…» <С. 77-78>; «Как наполняет храм благоуханье…» <С. 78>; Отшельник и фавн (*Из Гете*) («Раз отшельник повстречал…») <С. 78-79>; Ночная песня странника («Ты, о, неба лучший дар…») <С. 79>; «Ужель мою святыню…» <С. 79>; «Люблю иль нет, легка мне безнадежность…» <С. 79-80>; «Ты ушла, но поздно…» <С. 80>; «О, как порыв любви бесплоден…» <С. 80>; «Все кончается смертью, все кончается сном…» <С. 80-81>; «Опять горит меж темных сосен…» <С. 81>; Не-Джиоконда («И я пленялся ложью сладкою…» <С. 81-82>); «И снилась мне заря туманная…» <С. 82>; Да не будет («Надежды нет и нет боязни…») <С. 82>; [III]. Изречения китайской мудрости: I. Из книги Та-Хио, или «Великая Наука»; II. Из книги Чунг-Юнг, или «Неизменность в Середине»; III. Из книги Лун-Ю, или «Беседы Мудрецов»; IV. Из книги Менг-Тсё (Менция) <С. 85-104>; [IV]. Автобиографическая заметка <С. 107-116>; Хронологический указатель произведений и литературы о произведениях Д.С. Мережковского / Сост. О.Я. Ларин <С. 119-149>; Алфавитный указатель произведений Д.С. Мережковского <С. 151-156>; Содержание Полного собрания сочинений Д.С. Мережковского <С. 157-168>.

БИБЛИОГРАФИЯ

Сочинения Д.С. Мережковского

МЕРЕЖКОВСКИЙ, *Акроп.* (1991) — МЕРЕЖКОВСКИЙ Д.С., *Акрополь: Избранные литературно-критические статьи*, сост., послесл. и коммент. С.Н. ПОВАРЦОВА (М.: Издательство «Книжная палата», 1991), [Из архива печати].

МЕРЕЖКОВСКИЙ, *Вечн. сп.* (2007) — МЕРЕЖКОВСКИЙ Д.С., *Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы*, сост., статья, коммент. Е.А. АНДРУЩЕНКО (СПб.: Издательство «Наука», 2007), [Литературные памятники].

МЕРЕЖКОВСКИЙ, *Драм.* (2000) — МЕРЕЖКОВСКИЙ Д.С., *Драматургия*, вступ. ст., сост., подг. текста и коммент. Е.А. АНДРУЩЕНКО (Томск: Издательство «Водолей», 2000).

МЕРЕЖКОВСКИЙ, *Избр. ст.* (1972) — МЕРЕЖКОВСКИЙ Д.С., *Избранные статьи: Символизм, Гоголь, Лермонтов*, introd. by R.E. MATLAW (München: Wilhelm Fink Verlag, 1972 [Centrifuga: Russian Reprintings and Printings, vol. 31]).

МЕРЕЖКОВСКИЙ, *Исп. мист.* (1988) — МЕРЕЖКОВСКИЙ Д.С., *Испанские мистики: Св. Тереза Авильская. Св. Иоанн Креста. Маленькая Тереза*, под ред. и со вступ. статьей проф. Т. ПАХМУСС (Брюссель: [Издательство «Жизнь с Богом»], 1988).

МЕРЕЖКОВСКИЙ, *Л. Толстой...* (2000) — МЕРЕЖКОВСКИЙ Д.С., *Л. Толстой и Достоевский*, изд. подг. Е.А. АНДРУЩЕНКО (М.: Издательство «Наука», 2000), [Литературные памятники].

МЕРЕЖКОВСКИЙ, *Реф.* (1990) — МЕРЕЖКОВСКИЙ Д.С., Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль, под ред. и с предисл. Т. ПАХМУСС (Брюссель: Издательства «Жизнь с Богом», «La Press Libre», 1990).

Мережковский, *Собр. ст.* (1969) — Мережковский Д.С., *Собрание стихов: 1883–1910* (Letchworth – Hertfordshire: Bradda Books Ltd., 1969), [Rarity Reprints, vol. 11].

Мережковский, *Собр. соч. в 4 т.* (1990) — Мережковский Д.С., *Собрание сочинений в четырех томах*, сост. и общ. ред. О.Н. Михайлова (М.: Издательство «Правда», 1990), [Библиотека «Огонек»].

Мережковский, *Собр. соч. в 7 т.* (1996–2011) — Мережковский Д.С., *Собрание сочинений в семи томах*, редколл.: О.А. Коростелев, А.Н. Николюкин, С.Р. Федякин (М.: Республика, 1996–2011).

Мережковский, *Стих. и поэмы* (2000) — Мережковский Д.С., *Стихотворения и поэмы*, вступ. ст., сост., подг. текста и примеч. К.А. Кумпан (СПб.: [Гуманитарное агентство «Академический проект»], 2000), [Новая библиотека поэта].

Мережковский, *Хр. и Ант.* (1989–1990) — Мережковский Д.С., *Христос и Антихрист: Трилогия:* [В 4 т.], вступ. статья З.Г. Минц (М.: Издательство «Книга», 1989–1990), [Из литературного наследия].

Мережковский, *Царство Ан.* (2001) — Мережковский Д.С., *Царство Антихриста: Статьи периода эмиграции*, под общ. ред. А.Н. Николюкина, сост., коммент. О.А. Коростелева и А.Н. Николюкина, послесл. О.А. Коростелева (СПб.: РХГИ, 2001), [Из архива русской эмиграции].

Переводы Д.С. Мережковского

Дафн. и Хл. (пер. Д. Мережковский [2010]) — *Дафнис и Хлоя. Итальянские новеллы. Шарль Бодлер. Избранные стихотворения*, пер. Дмитрия Мережковского, сост. и подг. текста Г.Г. Мартынова, примеч. М.Д. Андриановой, Г.Г. Мартынова, А.В. Успенской (М.: Издательство «Ломоносов», 2010), [Вечные спутники].

Эсхил, Софокл, Еврипид (пер. Д. Мережковский [2009]) — Эсхил, Софокл, Еврипид, *Трагедии*, пер. Дмитрия Мережковского, вступ. ст. и примеч. А.В. Успенской, сост., подг. текста Г.Г. Мартынова (М.: Издательство «Ломоносов», 2009), [Вечные спутники].

Исследования и литература

Андрущенко (2012) — Андрущенко Е., *Властелин «чужого»: текстология и проблемы поэтики Д.С. Мережковского* (М.: Водолей, 2012).

Библ. (сост. Фостер, 1970) — *Библиография русской зарубежной литературы: (1918–1968)*, сост. Л.А. Фостер, т. 2 (Boston: G.K. Hall & Co., 1970).

Богомолов (1994) — Богомолов Н.А., *Материалы к библиографии русских литературно-художественных альманахов и сборников: 1900–1937*, т. 1 (М.: Лантерна-Вита, 1994).

Быстров (2009) — Быстров В.Н., *Дмитрий Мережковский и Зинаида Гиппиус: Петербургская биография* (СПб.: «Дмитрий Буланин», 2009).

Газета «Сегодня»... (2001) — *Газета «Сегодня» 1919–1940: Роспись*, в 2 ч., сост., предисл. Ю.И. Абызова (Рига: Латвийская национальная библиотека, 2001).

Кн. Русск. Заруб. (сост. Анисимова и др., 2001) — *Книга Русского Зарубежья в собрании Российской государственной библиотеки, 1918–1991: Библиографический указатель*, в 3 ч., ч. 2: Л – Т, сост. Е.А. Анисимова и др. (М.: Пашков дом, 2001).

Колеров (2000) — Колеров М.А., *Индустрия идей: Русские общественно-политические и религиозно-философские сборники 1887 / 1947* (М.: ОГИ, 2000).

Кулешова (2007) — Кулешова О.В., *Притчи Дмитрия Мережковского: Единство философского и художественного* (М.: Наука, 2007).

Лит.-худ. альм. и сб. (1957–1960) — *Литературно-художественные альманахи и сборники: Библиографический указатель*, т. 1 – 4 (М.: Всесоюзная Книжная Палата, 1957–1960).

Лундберг (1914) — Лундберг Е., *Мережковский и его новое христианство* (СПб.: Типография Г.А. Шумахера и Б.Д. Брукера, 1914).

Мир искусства (сост. Лурье, 2012) — *Мир искусства: Хронологическая роспись содержания: 1899–1904*, сост. Ф.М. Лурье (СПб.: Издательский дом «Коло», 2012).

Никитина (1926) — Никитина Е.Ф., *Русская литература от символизма до наших дней. Литературно-социологический семинарий*, с предисл. Н.К. Пиксанова (М.: Кооперативное издательство писателей «Никитинские субботники», 1926).

Русск. лит. (2010) — *Русская литература конца XIX – начала XX века: Библиографический указатель*, т. I (М.: ИМЛИ РАН, 2010).

Сарычев (2001) — Сарычев Я.В., *Религия Дмитрия Мережковского: «Неохристианская» доктрина и ее художественное воплощение* (Липецк: [ГУП «ИГ ИНФОЛ»], 2001).

Соболев (2003) — Соболев А.Л., *«Весы»: Ежемесячник литературы и искусства. Аннотированный указатель содержания* (М.: Издательство «Трутень», 2003).

Фомин (1915) — Фомин А.Г., «Библиография новейшей русской литературы», *Русская литература XX века (1890–1910)*, под ред. проф. С.А. Венгерова, т. II (М.: Издание товарищества «Мир», 1915).

Холиков (2010) — Холиков А., *Дмитрий Мережковский: Из жизни до эмиграции: 1865–1919* (СПб.: Алетейя, 2010).

Хр. ук. (сост. Ларин, 1914) — «Хронологический указатель произведений и литературы о произведениях Д.С. Мережковского», сост. О.Я. Ларин, в: *Полное собрание сочинений Д.С. Мережковского* [В XXIV т.], т. XXIV (М.: Типография товарищества И.Д. Сытина, 1914).

Bedford (1975) — Bedford, H.C., The Seeker: D.S. Merezhkovskiy (Lawrence: University Press of Kansas, 1975).

Chuzeville (1922) — Chuzeville, J., *Dmitri Mérejkowsky: Esquisse de littérature russe*, 2-e éd. (Paris: Éditions Bossard, 1922).

Pachmuss (1990) — Pachmuss, T., *D.S. Merezhkovsky in Exile: The Master of the Genre of Biografie Romancée* (N.Y. – Bern – Frankfurt / M. – Paris: Peter Lang Verlag, 1990).

Rosenthal (1975) — Rosenthal, B.G., *Dmitri Sergeevich Merezhkovsky and the Silver Age: The Development of a Revolutionary Mentality* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975).

Schmourlo (1957) — Schmourlo, A. de, *La Pensée de Mérejkovski* (Nice: Librairie “A La Sorbonne“, 1957).

SPENGLER (1972) — SPENGLER, U., *D.S. Merežkovskij als Literaturkritiker: Versuch einer religiösen Begründung der Kunst* (Luzern; Frankfurt / M.: C.J. Bucher, 1972), [Slavica Helvetica, Bd. 2].

VICTOROFF-TOPOROFF (1931) — VICTOROFF-TOPOROFF, V., *Rossica et Sovietica: Bibliographie des ouvrages parus en française de 1917 a 1930 inclus relatifs à la Russie et à l'U.R.S.S.* (Saint-Cloude: Éditions documentaires et bibliographiques, 1931).

Семигин Валерий Львович, кандидат исторических наук, независимый исследователь.

Valery SEMIGIN

MATERIALS FOR A COMPLETE BIBLIOGRAPHY OF D.S. MEREZHKOVSKY

The article describes books and brochures by D.S. Merezhkovsky, published in Russian from 1888 to 1939. It covers the contents of collections of poems, articles, short stories, and collected works.

Key words: D.S. Merezhkovsky, Silver Age, Russian symbolism, bibliography.

SEMIGIN, Valery, PhD (History), independent researcher, valerysimigin@list.ru

REFERENCES

Sochineniya D.S. Merezhkovskogo

MEREZHKOVSKII, *Akrop.* (1991) — MEREZHKOVSKII D.S., *Akropol': Izbrannye literaturno-kriticheskie stat'i*, sost., poslesl. i komment. S.N. POVARTSOVA (M.: Izdatel'stvo «Knizhnaya palata», 1991), [Iz arkhiva pechati].

MEREZHKOVSKII, *Vechn. sp.* (2007) — MEREZHKOVSKII D.S., *Vechnye sputniki: Portrety iz vsemirnoi literatury*, sost., stat'ya, komment. E.A. ANDRUSHCHENKO (SPb.: Izdatel'stvo «Nauka», 2007), [Literaturnye pamyatniki].

MEREZHKOVSKII, *Dram*. (2000) — MEREZHKOVSKII D.S., *Dramaturgiya*, vstup. st., sost., podg. teksta i komment. E.A. ANDRUSHCHENKO (Tomsk: Izdatel'stvo «Vodolei», 2000).

MEREZHKOVSKII, *Izbr. st.* (1972) — MEREZHKOVSKII D.S., *Izbrannye stat'i: Simvolizm, Gogol', Lermontov*, introd. by R.E. MATLAW (München: Wilhelm Fink Verlag, 1972 [Centrifuga: Russian Reprintings and Printings, vol. 31]).

MEREZHKOVSKII, *Isp. mist*. (1988) — MEREZHKOVSKII D.S., *Ispanskie mistiki: Sv. Tereza Avil'skaya. Sv. Ioann Kresta. Malen'kaya Tereza*, pod red. i so vstup. stat'ei prof. T. PAKHMUSS (Bryussel': [Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom»], 1988).

MEREZHKOVSKII, *L. Tolstoi...* (2000) — MEREZHKOVSKII D.S., *L. Tolstoi i Dostoevskii*, izd. podg. E.A. ANDRUSHCHENKO (M.: Izdatel'stvo «Nauka», 2000), [Literaturnye pamyatniki].

MEREZHKOVSKII, *Ref.* (1990) — MEREZHKOVSKII D.S., *Reformatory: Lyuter, Kal'vin, Paskal'*, pod red. i s predisl. T. PAKHMUSS (Bryussel': Izdatel'stva «Zhizn' s Bogom», «La Press Libre», 1990).

MEREZHKOVSKII, *Sobr. st.* (1969) — MEREZHKOVSKII D.S., *Sobranie stikhov: 1883–1910* (Letchworth – Hertfordshire: Bradda Books Ltd., 1969) [Rarity Reprints, vol. 11].

MEREZHKOVSKII, *Sobr. soch. v 4 t.* (1990) — MEREZHKOVSKII D.S., *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*, sost. i obshch. red. O.N. MIKHAILOVA (M.: Izdatel'stvo «Pravda», 1990), [Biblioteka «Ogonek»].

MEREZHKOVSKII, *Sobr. soch. v 7 t.* (1996–2011) — MEREZHKOVSKII S.D., *Sobranie sochinenii v semi tomakh*, redkoll.: O.A. KOROSTELEV, A.N. NIKOLYUKIN, S.R. FEDYAKIN (M.: Respublika, 1996–2011).

MEREZHKOVSKII, *Stikh. i poemy* (2000) — MEREZHKOVSKII D.S., *Stikhotvoreniya i poemy*, vstup. st., sost., podg. teksta i primech. K.A. KUMPAN (SPb.: [Gumanitarnoe agentstvo «Akademicheskii proekt»], 2000), [Novaya biblioteka poeta].

MEREZHKOVSKII, *Khr. i Ant.* (1989–1990) — MEREZHKOVSKII D.S., *Khristos i Antikhrist: Trilogiya*: [V 4 t.], vstup. stat'ya Z.G. MINTS (M.: Izdatel'stvo «Kniga», 1989–1990), [Iz literaturnogo naslediya].

MEREZHKOVSKII, *Tsarstvo An.* (2001) — MEREZHKOVSKII D.S., *Tsarstvo Antikhrista: Stat'i perioda emigratsii*, pod obshch. red. A.N. NIKOLYUKINA, sost., komment. O.A. KOROSTELEVA i A.N. NIKOLYUKINA, poslesl. O.A. KOROSTELEVA (SPb.: RKhGI, 2001), [Iz arkhiva russkoi emigratsii].

Perevody D.S. Merezhkovskogo

Dafn. i Khl. (per. D. MEREZHKOVSKII [2010]) — *Dafnis i Khloya. Ital'yanskie novelly. Sharl' Bodler. Izbrannye stikhotvoreniya*, per. Dmitriya MEREZHKOVSKOGO, sost. i podg. teksta G.G. MARTYNOVA, primech. M.D. ANDRIANOVOI, G.G. MARTYNOVA, A.V. USPENSKOI (M.: Izdatel'stvo «Lomonosov», 2010), [Vechnye sputniki].

ESKHIL, SOFOKL, EVRIPID (per. D. MEREZHKOVSKII [2009]) — ESKHIL, SOFOKL, EVRIPID, *Tragedii*, per. Dmitriya MEREZHKOVSKOGO, vstup. st. i primech. A.V. USPENSKOI, sost., podg. teksta G.G. MARTYNOVA (M.: Izdatel'stvo «Lomonosov», 2009), [Vechnye sputniki].

Issledovaniya i literatura

ANDRUSHCHENKO (2012) — ANDRUSHCHENKO E., *Vlastelin «chuzhogo»: tekstologiya i problemy poetiki D.S. Merezhkovskogo* (M.: Vodolei, 2012).

Bibl. (sost. FOSTER, 1970) — *Bibliografiya russkoi zarubezhnoi literatury: (1918–1968)*, sost. L.A. FOSTER, t. 2 (Boston: G.K. Hall & Co., 1970).

BOGOMOLOV (1994) — BOGOMOLOV N.A., *Materialy k bibliografii russkikh literaturno-khudozhestvennykh al'manakhov i sbornikov: 1900–1937*, t. 1 (M.: Lanterna-Vita, 1994).

BYSTROV (2009) — BYSTROV V.N., *Dmitrii Merezhkovskii i Zinaida Gippius: Peterburgskaya biografiya* (SPb.: «Dmitrii Bulanin», 2009).

Gazeta «Segodnya»... (2001) — *Gazeta «Segodnya» 1919–1940: Rospis'*, v 2 ch., sost., predisl. Yu.I. ABYZOVA (Riga: Latviiskaya natsional'naya bib-lioteka, 2001).

Kn. Russk. Zarub. (sost. ANISIMOVA i dr., 2001) — *Kniga Russkogo Zarubezh'ya v sobranii Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki, 1918–1991: Bibliograficheskii ukazatel'*, v 3 ch., ch. 2: L – T, sost. E.A. ANISIMOVA i dr. (M.: Pashkov dom, 2001).

KOLEROV (2000) — KOLEROV M.A., *Industriya idei: Russkie obshchestvenno-politicheskie i religiozno-filosofskie sborniki 1887 / 1947* (M.: OGI, 2000).

KULESHOVA (2007) — KULESHOVA O.V., *Pritchi Dmitriya Merezhkovskogo: Edinstvo filosofskogo i khudozhestvennogo* (M.: Nauka, 2007).

Lit.-khud. al'm. i sb. (1957–1960) — *Literaturno-khudozhestvennye al'mana-khi i sborniki: Bibliograficheskii ukazatel'*, t. 1 – 4 (M.: Vsesoyuznaya Knizhnaya Palata, 1957–1960).

LUNDBERG (1914) — LUNDBERG E., *Merezhkovskii i ego novoe khristianstvo* (SPb.: Tipografiya G.A. Shumakhera i B.D. Brukera, 1914).

Mir iskusstva (sost. LUR"E, 2012) — *Mir iskusstva: Khronologicheskaya rospis' soderzhaniya: 1899–1904*, sost. F.M. LUR"E (SPb.: Izdatel'skii dom «Kolo», 2012).

NIKITINA (1926) — NIKITINA E.F., *Russkaya literatura ot simvolizma do nashikh dnei. Literaturno-sotsiologicheskii seminarii*, s predisl. N.K. PIKSANOVA (M.: Kooperativnoe izdatel'stvo pisatelei «Nikitinskie subbotniki», 1926).

Russk. lit. (2010) — *Russkaya literatura kontsa XIX – nachala XX veka: Bibliograficheskii ukazatel'*, t. I (M.: IMLI RAN, 2010).

SARYCHEV (2001) — SARYCHEV Ya.V., *Religiya Dmitriya Merezhkovskogo: «Neokhristianskaya» doktrina i ee khudozhestvennoe voploshchenie* (Lipetsk: [GUP «IG INFOL»], 2001).

SOBOLEV (2003) — SOBOLEV A.L., *«Vesy»: Ezhemesyachnik literatury i iskusstva. Annotirovannyi ukazatel' soderzhaniya* (M.: Izdatel'stvo «Truten'», 2003).

FOMIN (1915) — FOMIN A.G., «Bibliografiya noveishei russkoi literatury», *Russkaya literatura XX veka (1890–1910)*, pod red. prof. S.A. VENGEROVA, t. II (M.: Izdanie tovarishchestva «Mir», 1915).

KHOLIKOV (2010) — KHOLIKOV A., *Dmitrii Merezhkovskii: Iz zhizni do emigratsii: 1865–1919* (SPb.: Aleteiya, 2010).

Khr. uk. (sost. LARIN, 1914) — «Khronologicheskii ukazatel' proizvedenii i literatury o proizvedeniyakh D.S. Merezhkovskogo», sost. O.Ya. LARIN, v: *Polnoe sobranie sochinenii D.S. Merezhkovskogo* [V XXIV t.], t. XXIV (M.: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914).

BEDFORD (1975) — BEDFORD, H.C., The Seeker: D.S. Merezhkovskiy (Lawrence: University Press of Kansas, 1975).

CHUZEVILLE (1922) — CHUZEVILLE, J., *Dmitri Mérejkowsky: Esquisse de littérature russe*, 2-e éd. (Paris: Éditions Bossard, 1922).

PACHMUSS (1990) — PACHMUSS, T., *D.S. Merezhkovsky in Exile: The Master of the Genre of Biografie Romancée* (N.Y. – Bern – Frankfurt / M. – Paris: Peter Lang Verlag, 1990).

ROSENTHAL (1975) — ROSENTHAL, B.G., *Dmitri Sergeevich Merezhkovsky and the Silver Age: The Development of a Revolutionary Mentality* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975).

SCHMOURLO (1957) — SCHMOURLO, A. de, *La Pensée de Mérejkovski* (Nice: Librairie "A La Sorbonne", 1957).

SPENGLER (1972) — SPENGLER, U., "D.S. Merežkovskij als Literaturkritiker: Versuch einer religiösen Begründung der Kunst", *Slavica Helvetica*, Bd. 2 (Luzern; Frankfurt / M.: C.J. Bucher, 1972).

VICTOROFF-TOPOROFF (1931) — VICTOROFF-TOPOROFF, V., *Rossica et Sovietica: Bibliographie des ouvrages parus en française de 1917 a 1930 inclus relatifs à la Russie et à l'U.R.S.S.* (Saint-Cloude: Éditions documentaires et bibliographiques, 1931).

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОБЛЕМЫ ПАЙДЕВТИКИ

В.К. Пичугина
Педагогические воспоминания о будущем
в трагедиях Еврипида и Софокла об Антигоне..... 7

В.Г. Безрогов
Пособие Коменского Vestibulum в русскоязычном регионе:
к истории русских переводов..... 29

В.В. Рыбаков
Учебник Яна Амоса Коменского «Преддверие» (Vestibulum)..... 60

Ян Амос Коменский
Преддверие «Открытой двери к языкам»… /
Januae lingvarum reseratae Vestibulum… (*Ранняя версия*)..... 69
Перевод с латинского, подготовка текста И.В. Кувшинской и
В.В. Рыбакова

С.М. Марчукова
«Физика» Я.А. Коменского как пансофическое сочинение
(предисловие к переводу)..... 101

Ян Амос Каменский
Обозрение физики, преображенной
в согласии с Божественным светом..... 105
Перевод с латинского А.И. Золотухиной, примечания
С.М. Марчуковой и А.И. Золотухиной

ЭТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ И ИХ СТАНОВЛЕНИЕ

А.В. Серёгин
«Бескорыстная» добродетель в истории европейской этики:
к генезису понятия..... 120

А.Ю. Серегина
Доблесть католика: сэр Томас Эренделл и осада Эстергома (1595 г.) 164
Документы об участии сэра Томаса Эренделла
в осаде Эстергома..... 173
I. Письмо Томаса Эренделла лорду Бёрли..... 173
II. Императорский диплом 1595 года..... 181
III. Осада Эстергома (Фрагмент. Ричард Ноллс,
«Турецкая история», т. 2, с. 746-752)..... 182
Перевод с английского и примечания А.Ю. Серегиной

АНТИЧНАЯ МЫСЛЬ И ЕЕ РЕЦЕПЦИЯ В ПОСЛЕДУЮЩЕЙ ТРАДИЦИИ

А.С. Афонасина
Эмпедокл в диалогах Платона: свидетельства и преемственность идей..... 197

Д.А. Балалыкин, Н.П. Шок
Психосоматическое единство организма человека в медицине Галена (на примере трактата «Об учениях Гиппократа и Платона»)..... 209

Н.П. Волкова
Плотин о родах сущего..... 226

П.П. Гайденко
Движение и материя в физике Аристотеля и механике Галилея..... 247

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ, ТЕКСТОВ И СОБЫТИЙ

А.В. Кульпина
Деривационные словари и латинская ученость в Италии XI–XIII веков..... 269

И.Г. Коновалова
«Описание Восточной Европы» начала XIV века как географическое сочинение..... 287

М.С. Петрова
Знание, полученное во сне... к вопросу об интерпретации «Трагедии человека» Имре Мадача.. 302

М.В. Егорочкин
«Я начинаю *кай* — слушай, *палам*»: чудесный дар в эпической традиции тюрков Южной Сибири..... 322

В.В. Петров
Революция в физике и антропософское учение Андрея Белого о солнечном атоме..... 349

С.Н. Корсаков
В.Ф. Асмус: коррективы к образу..... 391
Приложение: В.Ф. Асмус и Андрей Белый в 1936 году (В.В. Петров)..... 415

О.С. Нагорных
Медицина СССР и Китая в 1950-е годы: традиции и интеграция практик..... 453

В.Л. Семигин
Материалы для полной библиографии Д.С. Мережковского…….. 464

Contents……... 507
Для авторов..... 509

CONTENTS

THE ISSUES OF PAIDEUTICS

PICHUGINA, Victoria
Pedagogical memorials about the future in the tragedy about Antigone by Euripides and Sophocles..... 7

BEZROGOV, Vitaly
Reception of the Comenius's *Vestibulum* in Russia: history of the first translations…..... 29

RYBAKOV, Vladimir
John Amos Comenius. Antechamber (*Vestibulum*) — a textbook for primary school..... 60

JOHANN AMOS COMENIUS
Antechamber to the gate of languages… / Januae lingvarum reseratae *Vestibulum*… (Early version)…..... 69
Translation from Latin by Irina KUVSHINSKAYA and Vladimir RYBAKOV

MARCHUKOVA, Svetlana
"Physics" of J.A. Comenius as a pansophic work (Preface to the translation)..... 101

JOHANN AMOS COMENIUS
Naturall philosophie reformed by divine light..... 105
Translation from Latin by Anastasia ZOLOTUKHINA, notes by Svetlana MARCHUKOVA and Anastasia ZOLOTUKHINA

ETHICAL VALUES AND THEIR FORMATION

SEREGIN, Andrei
"Disinterested" virtue in the history of European ethics: some remarks on the genesis of this notion..... 120

SEREGINA, Anna
A Catholic's courage: Sir Thomas Arundell and the siege of Esztergom (1595)……. 164
Documents concerning Sir Thomas Arundell's participation in the siege of Esztergom..... 173
Translation from English and notes by Anna SEREGINA

ANTIQUE THOUGHT AND ITS RECEPTION IN THE LATER TRADITION

AFONASINA, Anna
Empedocles in Plato's dialogs:
evidences and the continuity of ideas..... 197

BALALYKIN, Dmitry; SHOK, Nataliya
Psychosomatic unity of the human body in the medicine of Galen
(As exemplified in the treatise
"De placitis Hippocratis et Platonis"..... 209

VOLKOVA, Nadezhda
Plotinus on genera of being……..... 226

GAIDENKO, Piama
Movement and matter in Aristotle's physics and Galilei's mechanics..... 247

INTERPRETATION OF SOURCES, TEXTS, AND EVIDENCE

KULPINA, Alexandra
Derivational dictionaries and Latin scholarship in Italy
during XIth – XIIIth centuries..... 269

KONOVALOVA, Irina
"Descriptio Europae Orientalis" of the early XIVth century
as a geographical work..... 287

PETROVA, Maya
Knowledge received in a dream...
(To the interpretation of Imre Madách's "The Tragedy of Man"…...…. 302

EGOROCHKIN, Mikhail
"I'm starting the *kai* — listen, *palam*": the miraculous gift
in the epic tradition of South Siberian Turkic nations..…… 322

PETROFF, Valery
The revolution in physics and Andrei Bely's
anthroposophical doctrine of the solar atom..... 349

KORSAKOV, Sergey
V.F. Asmus: adjustments to the image..... 391
Appendix: V.F. Asmus and Andrey Bely in 1936 (Valery PETROFF).. 415

NAGORNYKH, Olga
Medicine of the USSR and China in the 1950s:
traditions and integration of practices..... 453

SEMIGIN, Valery
Materials for a complete bibliography of D.S. Merezhkovsky……...….. 464

FOR CONTRIBUTORS..... 509

ДЛЯ АВТОРОВ

Проблемно-тематическое издание «Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем / Intellectual Traditions in Past and Present является научным, по тематике — междисциплинарным, охватывающим различные области гуманитарного знания. К публикации принимаются рукописи, отражающие результаты оригинальных исследований. Содержание рукописи должно соответствовать научному уровню академического издания, обладать определенной новизной и представлять интерес для специалистов гуманитарного профиля.

ПРАВИЛА НАПРАВЛЕНИЯ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

1. К рассмотрению принимаются научные работы, переводы источников в электронном виде в формате MS Word, присланные по электронной почте на адрес: aquilopress@gmail.com, соответствующие тематике издания и оформленные в соответствии с требованиями к оформлению рукописей. Отсутствие оформления статей согласно требованиям издания может стать причиной отказа в публикации. Получение рукописей подтверждается. Если уведомление не получено в течение семи дней, пожалуйста, продублируйте отправку материалов.

2. Рекомендуемый объем статей — 1 – 1,5 а.л., включая постраничные примечания, список литературы, аннотацию и ключевые слова. (1 а.л. = 40 000 знаков).

3. Языки публикаций: русский, английский, французский, немецкий, испанский, итальянский.

4. Статьи должны быть подготовлены к процедуре анонимного рецензирования. Информация об авторе должна быть представлена в отдельном файле.

5. Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не был сдан в другое издание.

6. Ссылка на издание «Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна.

7. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ

1. Статья должна быть оформлена в соответствии с принятыми в издании требованиями и тщательно вычитана автором.

Текст набирается в программе Word: размер шрифта — 12, шрифт — Times New Roman, межстрочный интервал — 1,5, поля — 2 см со всех сторон. Абзацы даются с отступом 0,8 см. Заголовки даются жирным шрифтом (по центру).

2. Авторские материалы должны включать следующие элементы:

- — заглавие;
- — аннотация (объем — до 700 знаков);
- — ключевые слова (5-10 основных терминов или персоналий);
- — основной текст статьи;
- — примечания в виде автоматических *постраничных* сносок (в сокращенном варианте);
- — библиографический список источников и литературы, размещенный в конце статьи, входит в общий объем статьи и формируется по алфавиту;
- — сведения об авторе (имя, отчество и фамилия полностью, ученые степень и звание, место работы и должность, электронный адрес (автора / авторов), а также номер телефона для связи (который не публикуется).

3. *Название статьи, аннотация, ключевые слова и сведения об авторе должны быть представлены на русском и английском языках.* В переводе заголовка, аннотации, ключевых слов не должно быть никаких транслитераций с русского языка, кроме непереводимых названий собственных имен.

4. Библиографическая запись должна содержать следующие пункты: автор / авторы, год издания, заглавие, место издания, например: *Уколова В.И.* 1992: Поздний Рим. Пять портретов. М.: Наука.

Если описывается *сборник статей*, материалы конференции и т.д., то указывается редактор или составитель, например: Цивилизация. 2003 / Сайко Э.В. (ред.) — Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса / Э.В. Сайко (ред.). М.: Наука, 2003.

То же правило используется и при описании *статьи в сборнике*; следует указывать страницы, на которых расположена статья, например: *Хачатурян.* 2002 — *Хачатурян В.М.* Возможна ли глобальная история? (по материалам XIX Международного конгресса исторических наук в Осло) // Цивилизации / А.О. Чубарьян (ред.). М., 2002. С. 223-238.

При описании *статьи в журнале* указывается год издания, номер, страницы, на которых расположена статья, например: *Соломоник* 2009 — *Соломоник Э.И.* О римском флоте в Херсонесе // Вестник древней истории 2 (2009). С. 165-171.

Ссылки на архивные документы приводятся в общем библиографическом списке по автору или, при его отсутствии, по названию документа. Обязательно указывается полное название архивохранилища, номер фонда, название фонда (при наличии), номер описи (при наличии), порядковый номер дела по описи (при наличии), номера листов в деле, например: *Зиновьев И.А.* Секретная депеша от 28 сентября / 11 октября 1901 г. // Архив внешней политики Российской империи. Ф. 151. Оп. 482. Д. 364.

Ссылки на публикации в электронных СМИ или на сайтах приводятся в общем библиографическом списке по автору или заглавию публикации с указанием адреса, где эта публикация размещена, и *датой проверки наличия ресурса*, например: *Микаелян Г.* Экономические факторы эмиграции населения Армении // Аналитические записки Института Кавказа, март 2015. — http://c-i.am/wp-content/uploads/policy-brief-03_2015_ru.pdf (декабрь, 2015).

5. Иллюстрации должны быть выполнены с учетом возможностей *черно-белой печати*, их следует поместить в текст работы, сопроводив подписями, а также представить отдельными файлами в формате TIF или JPG с разрешением не менее 300 DPI. В тексте должны присутствовать ссылки на иллюстрации.

ПРАВИЛА РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ

Все статьи, планируемые к публикации, проходят процедуру анонимного рецензирования и утверждения на редколлегии.

ПРАВИЛА ОПУБЛИКОВАНИЯ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

1. Решение о публикации принимается в течение трех месяцев с момента предоставления рукописи.

2. Плата за публикации не взимается; гонорары не предусмотрены.

3. Передавая материалы в редакцию, автор, в случае их принятия к публикации, соглашается с политикой издательства о распространении его работы в электронном виде в соответствующих профилю издания базах данных на территории всего мира и передачей исключительных прав издателю.

ДЛЯ ЗАМЕТОК