

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 1(57) 2018

Issue 1(57) 2018

СОДЕРЖАНИЕ

К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

Малинов А.В. «...Сладкая приманка панмонголизма». Эсхатология национализма	6
Серова Н.В. Вклад В.С. Соловьева в развитие философии языка в России	21

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Мионов Д.Г. Рецепция участниками Московского психологического общества учения А. Шопенгауэра о свободе воли	35
Беседин А.П., Логинов Е.В. Почетные члены Московского психологического общества Александр Бэн и Уильям Джеймс	51
Евлампиев И.И., Черемисина О.А. Проблема патриотизма в русской общественно-политической мысли начала XX века.....	68
Назарова Оксана. О формах осмысления философского наследия С.Л. Франка в Германии (Александр Фёрстер <i>МА</i>)	82
Фёрстер Александр. Любовь есть творящее начало (размышления о первофеномене) ...	87
Штаммер Деннис. Церковь как основание и сущность общества: к понятию «церковь» в социальной философии Семена Л. Франка	103

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

Тигаренко С.Д. Трагическая метафизика Ницше: идея вечного возвращения в поэзии К. Бальмонта и Вяч. Иванова	122
Мелих Ю.Б. Шутовство как форма выражения философского смысла.....	137

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Хориз Х. [Рец. на:] Митио МИКОСИБА Владимир Соловьев: визионер, поэт, философ. Токио: Изд-во Иванами, 2013, 336+X с. (на японском языке)	158
---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Авдеева Л.Р. Всероссийская научная конференция «Разноликость и единство русской философии». 19 октября 2017 г., философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова	165
Максимов М.В., Максимова Л.М. Журнал «Соловьёвские исследования» – библиотека России. К 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева	185
НАШИ АВТОРЫ.....	202
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	204
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	205
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	205

УДК 13:82-1
ББК 83.3:87.815.2

ШУТОВСТВО КАК ФОРМА ВЫРАЖЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО СМЫСЛА

Ю.Б. МЕЛИХ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, Философский факультет, Г-527 ауд.
(Учебно-научный корп. Шуваловский), г. Москва, ГСП-1, 119991, Российская Федерация
E-mail: yuliamelikh@yahoo.com

Рассматривается проводимое Ф. Ницше разделение духа на «совестливый», связанный с рациональным мышлением, и «кающийся», связанный с художественным творчеством и представленный фигурой шута-поэта – «Лишь шут! Лишь поэт!» Показывается, что шутовство раскрывает ход к особой форме объективной истины. Такой ход прослеживается в легенде о жонглере Богоматери Барнабе, во взглядах шута Божиего Франциска Ассизского, в философии С. Киркегора, Ф. Ницше и Л. П. Карсавина. Ирония рассматривается как критика обыденного сознания, как указание на способность и, далее, метод иррационального выхода к трансцендентному. Показано, что при осмыслении иронии, смеха, шутки в XIX и XX веках мыслители отталкиваются от теоретизации и определения иронии Ф. Шлегелем, который обосновывает положение о том, что ирония представлена именно в поэтическом творчестве и задача состоит в том, чтобы объединить философскую серьезность (науку) и поэтическую шутку (эстетику) и иронию как долг (этику), вознося поэзию к философии, создать «трансцендентальную поэзию». Отмечается, что в отечественной философии на смех как метафизическую характеристику человека и условие поэтического творчества указывает Вл. Соловьев, который видит в нем проявление свободы, при этом философски не углубляясь и не разрабатывая эту тему. В проведенном анализе выявляется, что Карсавин принимает значение иронии, шутки и смеха как способов выхода за пределы логики и морали, как это делает Ницше в «Веселой науке», за пределы логики, морали и языка, как это делает Киркегор в повторении, и даже за пределы богословского благополучия к глуму, а также как хода к объективной Божественной Истине. Придание Карсавиным шутке онтического значения позволяет ему преодолеть односторонности позиций Киркегора и Ницше.

Ключевые слова: онтическое значение шутки, иронии и серьезности, истина, жонглер Богоматери Барнабе, шут Божий Ф. Ассизский, романтический ироник Ф. Шлегель, волевой ироник С. Киркегор, филолог-шут Ф. Ницше, философ-шут Л. П. Карсавин

FOOLISHNESS AS A FORM OF EXPRESSING PHILOSOPHICAL SENSE

Yu. B. MELIKH

M.V. Lomonosov Moscow State University (MSU),
d. 27, corp. 4, Lomonosovsky Prospekt, Faculty of Philosophy, aud. G-527
(Uchebno-nauchny korp. Shuvalovsky), Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation
E-mail: yuliamelikh@yahoo.com

The article considers Nietzsche's division of the spirit into «the spiritually conscientious one», related to rational thinking, and «the penitent in spirit», related to artistic creativity and represented by the figure of the jester-poet – «Mere fool! Mere poet!» It is shown that foolishness opens up a particular form of objective truth. Such a move is manifest in the legend of Barnaby, the Juggler of Our Lady, in

the views of Francis of Assisi, God's Jester, in the philosophy of S. Kierkegaard, F. Nietzsche and L.P. Karsavin. Irony is discussed as a critique of the everyday consciousness, as a reference to the ability, as well as a method of an irrational exit to the transcendent. It is shown, that thinkers, when conceptualising irony, laughter, and joke in the 19th and 20th centuries, proceeded to build upon the theoretisation and definition of irony given by F. Schlegel, who justified the proposition that irony is represented in poetic creativity and the task is to unite philosophical seriousness (science) and poetic joke (aesthetics) and irony as duty (ethics), thus lifting poetics up to philosophy, and to create a «transcendental poetics». It is noted, that in Russian philosophy V.I. Solovyov points to laughter as a metaphysical characterisation of the human being and condition of poetic creativity, he recognises in laughter the manifestation of freedom, without going into philosophical details or developing this topic further. The conducted analysis indicates that Karsavin accepts the meaning of irony, joke, and laughter as ways of moving beyond the limits of logic and morals, as Nietzsche does in his «Joyful Wisdom», beyond the limits of logic, morals, and language, as Kierkegaard does in his «Repetition», and even beyond the limits of the theological well-being towards mockery, as well as a move towards the objective Truth of God. Attaching ontic meaning to the joke allows Karsavin to overcome the onesidedness of Kierkegaard's and Nietzsche's positions.

Key words: *ontic meaning of joke, irony, and seriousness, truth, Barnaby, the Juggler of Our Lady, God's Jester F. of Assisi, romantic ironist F. Schlegel, volitional ironist S. Kierkegaard, philologist-fool F. Nietzsche, philosopher-fool L.P. Karsavin*

Так же, как философия с сомнения, так и жизнь начинается, если она может быть названа достойной человека, с иронии¹

С. Киркегор

Тема «Шутовство как форма выражения философского смысла»: чем она вызвана и что может раскрыть? Предполагает ли она некую актуальность, указывающую на исчерпанность философского дискурса после его деконструкции постмодернизмом, на долю которого остался только смех? Или же она предполагает обновление популярного два десятилетия назад бахтинского карнавального дискурса? Возникновение всевозможных «нео» на философских путях и руинах не раз спасало ситуацию в истории идей. Так, последним наиболее популярным «нео» является «новый реализм», провозглашенный с немецкой точностью во время обеда в Неаполе 23 июня 2011 г. ок. 13.30 ч. в философском содружестве Германии и Италии – Маркусом Габриэлем и Маурицио Феррарисом². Наша задача скромнее: реконструировать возможный ход движения мысли к осознанию философского значения шутовства через таких персонажей и авторов, как философ-силен Сократ, жонглер Богоматери Барнабе, шут Божий Франциск Ассизский, иронический романтик Фридрих Шлегель, философы иронии Серен Киркегор и Фридрих Ницше. Эта рекон-

¹ В качестве эпиграфа взят XV тезис магистерской диссертации Киркегора «О понятии иронии с постоянной оглядкой на Сократа» (см.: Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H. H. Schaefer. München-Berlin: R. Oldenbourg, 1929. 283 s., p. XI [1]). – Перевод цитат Киркегора на русский язык здесь и далее мой.

² См.: Gabriel M. Warum es die Welt nicht gibt. Berlin: Ullstein, 2013. S. 10 [2].

струкция поможет нам лучше понять, почему глубокомысленный, сложный философ Лев Платонович Карсавин свое последнее философское произведение делает поэмой, а последним ее героем – шута. Все последующие размышления для раскрытия темы шутовства как стиля мышления и стиля жизни в творчестве Карсавина можно свести к следующим составляющим: во-первых, симпатии к шуту Божьему Франциску Ассизскому, во-вторых, внутренней структуре мысли, близкой к ницшеанскому разделению духа на совестливый философский и кающийся поэтический.

Позиция Ф. Ницше отправляется от «романтической иронии» Ф. Шлегеля, призванной объединить философию и поэзию, но отличается тем, что поэтический дух у Ницше определяется как кающийся, выражая тем самым свою сопричастность религиозному. Религиозная трактовка кающегося духом сближает позицию Ницше с позицией С. Киркегора в отношении понимания иронии, встраиваемой последним в концепцию экзистенциальных сфер. Ницше предлагает характеристики кающегося духом, которые не сделают его *женихом истины*, а только тем, кто с ней заигрывает, лишь поэтом, лишь шутком в ее достижении. Карсавин видит в шутовстве не только поэтический прием, но и *онтическое* значение и возможность достижения высшей объективности истины: «Шутовство – необходимое свойство смешливого ада³. Оно облегчает невыносимую муку и утверждает человеческую свободу»³.

Рассмотрим более детально сформулированные выше положения.

Три характеристики иронии, открывающиеся при рассмотрении Сократа

С иронией в философии мы сталкиваемся анализируя мышление Сократа, в отношении которого Г.В.Ф. Гегель говорит о том, что ирония у него является субъективной формой диалектики, т.е. отрицания, которую он направляет, во-первых, «против обыденного сознания вообще»⁴. Используя иронию, Сократ преобразовывается и сам, принижая свои способности (неслучайно слово «эйрония» первоначально означало умышленное уменьшение своих доходов при уплате налогов) и исполняя роль шута. Современники признают за Сократом дерзкость и неоспоримое сходство со смешными силенами, особенно с сатиром Марсием, завораживающим своих слушателей флейтой. Сократ же завораживает речами, заставляя людей стыдиться неблагоприятных поступков. Во-вторых, отмечает Гегель, ирония у Сократа направлена «в особенности против софистов»⁵, в диалоге с которыми он приводил к признанию утверждения, противоположного их позиции. Последнее указывает на то, что ирония – это метод и риторический прием, а следовательно, относится к сфере творческих (произво-

³ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 289 [3].

⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1974. С. 207 [4].

⁵ Там же. С. 207.

дящих, продуктивных) наук, к искусству в классификации Аристотеля. Сократ не является поэтом, но преследует ту же задачу, которую Аристотель определил для поэта: «задача поэта – говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости. ... Впрочем, даже если ему придется сочинять [действительно] случившееся, он все же останется сочинителем, ведь ничто не мешает тому, чтобы иные из случившихся событий были таковы, каковы они могли бы случиться по вероятности и возможности; в этом отношении он и будет их сочинителем (творцом. – Ю. М.)» [5, с. 655–656].

Из двух характеристик иронии у Сократа, которые выделяет Гегель для трактовки диалектики, в тени остается то, что для становления рациональной античной и гегелевской философии не имеет основополагающего значения. Сократ не только внешне напоминает фигурку смешного силена и «на первых порах речи его кажутся смешными ... и недалекий человек готов поднять его речи на смех»⁶, но и «внутри у него», так же как и у силенов, «оказываются изваяния богов»⁷ и речи его «божественны»⁸. Приоритетное значение иронии в античности состоит в том, что она признается методом мышления, поэтому третий момент иронии Сократа, связанный с его внутренней сопричастностью божественному, не ставится в центр диалогов.

Обоснование того, что ирония не только метод, но и жизненная установка и стиль жизни Сократа, становится темой диссертации С. Киркегора. Обращается внимание на то, что ирония – это стиль жизни и мысли именно тех, кто ближе к Богу, – шутов. Этот момент в дальнейшем приобретает основополагающее значение для понимания иронии и проявляется в эпоху средневековья.

Средневековье раскрывает и делает приоритетным не умозрение, а чувство и кардиогносию. Считается, что в средневековье было не до ироничной риторики в философии, но это не исключало возможности отрицания обыденного сознания и стиля жизни. Шутовство и карнавал – это проявления иронии средневековья в таких его смыслообразующих живых образах, как жонглер Богоматери Барнабе и шут Божий Франциск Ассизский. Гилберт К. Честертон (1874–1936) в своей работе «Святой Франциск Ассизский» делает отсылку к фигуре жонглера Богоматери Барнабе (предположительно XIII в.), отмечая, что без его образа нельзя понять культуры средневековой Франции. По всей вероятности, Честертон опирается на небольшую новеллу Анатоля Франса «Жонглер Богоматери» (1892 г.), вошедшую в сборник «Перламутровый ларец». Новелла передает легенду о том, что оказавшийся в монастыре искусный жонглер Барнабе, любя всем сердцем Богородицу, не мог соревноваться с братьями в ее восхвалении и сокрушался: «Увы! Увы! Я человек простой, неискушенный, нет

⁶ См.: Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. С. 132 [6].

⁷ Там же. С. 126.

⁸ Там же. С. 132.

у меня для служения тебе, владычица, ни назидательных проповедей, ни трактатов, составленных по всем правилам, ни красивых картин, ни искусно высеченных статуй, ни разделенных на стопы складных стихов! Увы, нет у меня ничего!» [7, с. 704]⁹, – и это делало его печальным. Однажды он услышал от монахов историю об иноке, который знал и повторял только одну молитву «Богородица, дево, радуйся!» За *невежество* его все презирали. Но после смерти была возведена его святость, когда из его уст выросли пять роз, столько же, сколько и букв в имени Марии. И вот Барнабе с радостным чувством пошел в церковь и у алтаря пресвятой Девы начал проделывать фокусы, которые в прошлом вызывали похвалу и восторг. Наблюдавшие эту картину старшие братья недоумевали и не понимали, «что этот бесхитростный человек отдает пресвятой Деве все свое искусство и умение»¹⁰. Они сочли это за кощунство и помутнение ума и хотели «вывести его из часовни, как вдруг увидели, что пресвятая Дева сошла с амвона и вытирает полою своей голубой одежды пот, струящийся со лба жонглера. Тогда, распростершись на каменных плитах, настоятель возгласил: – Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят!»¹¹.

Фигура жонглера, шута наиболее ярко демонстрирует необъяснимость, абсурдность случающегося «вдруг», «однажды», которое неоднократно выражается А. Франсом словами «простодушие», «невежество», «неискушенность», «бесхитростность». Последнее в совокупности с неумением составлять назидательные проповеди и вести беседы отличает Барнабе от Сократа, который сознательно пользуется иронией как методом доведения собеседника до *осознания*сущности своего существования. Но и чистый сердцем Барнабе, и мудрый Сократ разрушают порядок повседневности: привычного стиля жизни, устоявшихся взглядов и ценностей, освобождая себя от них, тем самым демонстрируя, что и ирония и шутовство – это проявления свободы. Шутовство в средневековье выводит на первый план алогичность мышления, указывая на иррациональное, подкрепляя тем самым значение веры. Алогичность мышления была характерна и для античности, когда люди обращались к помощи оракулов и теургов, которым открывалось особое знание и которые считались избранными, они, так же как и шуты в средневековье, считались отмеченными богоизбранностью, что, однако, как уже отмечалось, не могло быть основополагающим для становления философии.

Наиболее же известной и значимой фигурой шута в средневековье является не жонглер Богоматери Барнабе, а шут Божий Франциск Ассизский, который привлек внимание и вызвал симпатию Льва Карсавина, что нашло отражение в его диссертации по средневековью, а позднее в его последней философско-литературной работе «Поэма о смерти». Видение Карсавиным фигуры

⁹ Далее приводится краткое содержание легенды со слов Франса.

¹⁰ См.: Франс А. Жонглер богоматери. Из сборника «Перламутровый ларец» // Франс А. Собр. соч. в 8 т. / под общ.ред. Е.А. Гунста, В.А. Дыбник и Б.Г. Реизова. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 705 [7].

¹¹ Там же. С. 705.

Франциска перекликается с трактовкой этого образа у Честертон, который пишет: «Где-то между высокой страстью трубадуров и дурачествами жонглеров, словно в притче, истина о святом Франциске»¹². Франциск так же, как и Барнабе, неискушен, склонен к простоте и отрицательно настроен против науки. Если искать его сходство с Сократом и его иронией, то найти его можно, прежде всего, в своеобразном понимании Франциском самоумаления, выражающегося в подлинном смирении. Он дурачок Христов и выбирает позу склоненной головы, подлинного смирения, которое выражает не отказ от обыденности, а устремление видения жизни в свете проявления в ней божественного начала. Не размышления над текстом евангелия, а охвативший его «религиозный порыв» приводит его к смирению: «Смирившись перед великим царем, он – homo simplex et idiota – как будто так и остался со склоненною головою, буквально и наивно поняв заповедь смирения» [9, с. 301–302], – пишет Карсавин. Честертон делает ударение на том, что Франциск был поэтом, более того, «вся его жизнь была поэмой», у него «все участвовало в действе», «он был не столько певцом, распеваящим свои песни, сколько автором пьесы, играющим главную роль. ... Путь его через жизнь состоял из сцен, и каждую из них ему удалось довести до высшей точки. Разговоры об „искусстве жить“ звучат в наше время искусственно; но святой Франциск обратил свою жизнь в произведение искусства, хотя совсем об этом не думал» [8, с. 397–398]. Ирония как стиль жизни в средневековье открыто проявляется в шутовстве, достигая своего апогея в «святой дури», в наивном, детском восприятии действительности. Карсавин отмечает, что «биографу Франциска кажется, что в святом отце ожило райское состояние человека»¹³. Честертон говорит о небесах Франциска, «подобных детской»¹⁴, где оживают и «брат солнце», и «сестрица вода», и «брат огонь». Связь шута с поэтом, обоснование философского значения шутки, иронии, поэзии станет центральной проблемой немецкой романтики.

Теоретизация иронии, вознесение шутки в сферу трансцендентального

В немецкой философии проявляется особый интерес к иронии как философскому методу Сократа и осуществляется его дальнейшая теоретическая разработка. После размежевания Кантом сфер духовной деятельности на теоретическую, практическую и эстетическую, закрепляющих логическое (объективное) и чувственное (субъективное) постижение и выражение реальности, на философскую повестку дня выносятся поиск обоснования единства

¹² Честертон ссылается здесь на французскую легенду XIII века о «Жонглере Богоматери», которую передает Анатолий Франс. См.: Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский / пер. с англ. Н.Л. Трауберг // Цветочки святого Франциска Ассизского / сост. И. Стогов. СПб.: Амфора, 2006. С. 383 [8].

¹³ См.: Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев: Символ & AirLand, 1995. 147 с. [10].

¹⁴ См.: Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский / пер. с англ. Н.Л. Трауберг // Цветочки святого Франциска Ассизского. С. 399.

всех сфер, что и призвана осуществить ирония. Гегель оставляет за иронией только сферу эстетического, феноменального бытия и дает определение иронии в лекциях по эстетике как «бесконечной абсолютной отрицательности» (*unendliche absolute Negativität*)¹⁵, означающей принципиальную незавершенность создаваемых образов.

Основным теоретиком иронии является романтик Фридрих Шлегель, который придает иронии универсальное значение при воссоединении размежеванных Кантом сфер духовной деятельности философии и поэзии. Согласно Шлегелю, ирония находит свое выражение и представлена только в поэзии поэтами, но она владеет и объединяющим *рациональное* и *эстетическое* основанием: «Сократовская ирония является единственным вполне произвольным, и все же вполне благоразумным притворством. Ее одинаково невозможно ни симулировать (*erkünsteln*) ни предать. Кто ею не обладает, для того она остается даже после откровеннейшего признания загадкой. Она не должна никого вводить в заблуждение, кроме тех, кто считает ее заблуждением, при этом или радуясь великолепному проказничеству, потешаясь над всем миром, или злясь, догадываясь, что они возможно тоже подразумеваются. В ней все должно быть *шутка* и все должно быть *серьезно* (курсив мой. – Ю.М.), все должно быть доверчиво открыто и все должно быть глубоко притворно. Она вытекает из объединения эстетического вкуса к жизни и научного духа, из встречи завершенной натурфилософии и завершенной философии искусства. Она содержит и вызывает чувство неразрешимого противоборства безусловного и обусловленного, невозможности и необходимости полного сообщения. Она является наисвободнейшей из всех лицензий, ибо посредством ее превосходят самого себя; и в то же время также и самой законной, поскольку она безусловно необходима» [12, pp. 161–162]¹⁶. В шлегелевском определении иронии просматривается диалектика Гегеля, при этом основным мотивом Шлегеля является демонстрация того, что ирония представлена именно в поэтическом творчестве. Его задача – объединить философскую *серьезность* (*Ernst*) и поэтическую *шутку* (*Scherz*), вознести поэзию к философии, создавать «трансцендентальную поэзию» (*Transcendentalpoesie*)¹⁷, условием возможности которой и является ирония. Шлегель переносит иронию и в практическую сферу, провозглашая «ирония – это долг!»¹⁸, тем самым объединяя не только философию и эстетику, но и этику. Ирония – это также стиль жизни, и Шлегель называет себя романтическим ироником. Романтическим прагматистом или ироником называл себя

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике / под ред. и с предисл. М. Лифшица; пер. с нем. Б.Г. Столнера // Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 1. М.: Искусство, 1968. С. 74 [11].

¹⁶ [Фрагмент 108]. – Перевод цитат Шлегеля на русский язык здесь и далее мой.

¹⁷ [Фрагмент 238]. См.: Schlegel F. Fragmente [Mit Beiträgen von A.W. Schlegel, F. Schleiermacher und F. v. Hardenberg (Novalis)] // Athenaeum. Eine Zeitschrift von A.W. Schlegel und F. Schlegel. 1. Bd. 2. Stück. Berlin: F. Vieweg d. Ä., 1798. S. 64 [13].

¹⁸ [Фрагмент 481]. См.: Schlegel F. Literary Notebooks 1797–1801 / ed. H. Eichner. London: Athlone, 1957. 62p. [14].

Ричард Рорти¹⁹, но это отдельная тема. Шлегель указывает еще на некоторые характеристики иронии, которые приобретают значимость в ее дальнейшем осмыслении: «она является самой свободной». Он объясняет свое предпочтении поэзии, указывая на то, что есть «старые и современные стихотворения, которые постоянно в целом и повсюду дышат божественным дуновением иронии»²⁰. И в то же время он убежден в том, что искомое единство существует благодаря истинной иронии, при которой должно быть «не только стремление к бесконечности, но и обладание бесконечностью, которое связано с микрологической основательностью в ф[илософии] и п[оэзии]»²¹. Ирония пронизывает все, она принцип обоснования бесконечной незавершенности свободно творящихся поэтом художественных образов, использующих и бесконечные особенности языка, задавая одновременно и стиль жизни.

Интерес к понятийной разработке иронии в немецкой философии привлекает Киркегора, дает ему теоретическое обоснование его восстания против отца и общепринятой морали. Он защищает в 1841 г. диссертацию на тему: «О понятии иронии с постоянной оглядкой на Сократа». Киркегор – ученик Гегеля, он, как и его учитель, при построении своей концепции использует диалектику и видит в иронии «бесконечную абсолютную отрицательность», отрицание обыденности, повседневности, которое предотвращает успокоенность и застывание человечности в субстанциональной добродетельности и объективной науке. Киркегор обращается к Сократу, первым осознавшему универсальное значение иронии, через которую «вся данная действительность для него потеряла свою действительность, всей действительности субстанциальности он стал чужд. В этом одна сторона иронии...»²². Киркегор признает абсолютную негативность иронии, но, в отличие от Гегеля, видит в ней в первую очередь «наилегчайшее и наименее заметное обозначение субъективности»²³. Киркегору важны проявления субъективности, его цель – обосновать субъективность истины, неподчиненность индивида «анонимному духу». Он отстаивает индивидуальность и свободу индивида, сближаясь тем самым с романтиками, для которых действительность предстает как игровой материал для *свободной* от цели бесконечно заново созидающей и ставящей под вопрос каждое произведение фантазии. Ирония и есть проявление свободы, способности все ставить под вопрос. Но, освобождая, ирония в то же время делает человека *безопор-*

¹⁹ См.: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996 [15]. – Особенность понимания иронии Рорти состоит в том, что ее разрушительная отрицательность направлена на метафизику и религию и предшествует созданию нового философского словаря, чем собственно отличается весь постмодернизм.

²⁰ [Фрагмент 42]. См.: Schlegel F. Kritische Fragmente // Lyceum der schönen Künste. 1. Bd. 2. Teil. Hrsg. v. J.F. Reichardt. Berlin: Unger, 1797. S. 144 [12].

²¹ [Фрагмент 500]. См.: Schlegel F. Literary Notebooks 1797–1801. 64 p.

²² См.: Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H. H. Schaefer. S. 221.

²³ Там же. 221 с.

ным, являясь самоцелью, она сама себя извлекает из данной жизненной действительности.

Киркегор отмечает, что Сократ придавал значение иронии как способу разрушения повседневности, «а с другой стороны, он пользовался иронией, тем самым уничтожая эллинизм; его поведение по отношению к нему было постоянно ироничным...»²⁴. Ирония превращается в жизненную установку, Киркегор пишет: «Сократ не только использовал иронию: а более того, он настолько предан был иронии, что сам становится ее жертвой»²⁵. Но почему жертвой? Ирония Сократа, по Киркегору, обеспечивает переход от эстетической, чувственной жизненной формы к осознанно-ответственному действию должного этической формы жизни, соединяя знание и действие отдельного человека и определяя характер всей эпохи: «эллинизм предписывает категорический императив разума»²⁶. Истина – это моральный взгляд, который должен пронизывать всю повседневную жизнь. Киркегор называет Сократа старым «ироником и моралистом», но существенно для Киркегора то, что Сократ *неосознает*, что ирония отрицает *силойвысокого*. Правильно понятая ирония, по Киркегору, опровергает все попытки человека посредством собственных духовных усилий придать своему существованию последний смысл, Сократ же только «свергнул действительность, взирал на идеальность издалека, прикоснулся к ней, но не захватил»²⁷. Таким образом, сократовская ирония проявляет себя только в двух сферах: эстетической или чувственной и этической. Сократ-силен не осознает то божественное, что находится внутри его самого и движет им, он остается моралистом, познающим истину как добродетель или добродетель как истину.

Пороком сократизма, по мнению Киркегора, «является отсутствие диалектической категории, позволявшей бы перейти от понимания к действию»²⁸, от мысли к воле, к существованию. В то самое мгновение, когда человек узнает правое, он не совершает его с необходимостью. Киркегор констатирует существующий в настоящее время разрыв между постигнутыми высшими истинами и «столь распространенной» виртуозностью «в умении их абстрактно развивать» и отсутствием их «всякого воздействия на жизнь людей, в которую не переходит ничего из того, что они поняли»²⁹. Этот разрыв вызывает уже не иронию, а смех и слезы. В эллинизме нет осознания этого разрыва, основание которого «состоит не в том, что не понимают правого, но в том, что его не же-

²⁴См.: Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates.Übers.v. H. H. Schaefer. 1929. 221 s.

²⁵См.: Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates.Übers. v. H. H. Schaefer.1929. P. XI. 221 s.

²⁶ См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет: пер. с дат. М.: Республика, 1993. С. 315 [16].

²⁷См.: Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates.Übers. v. H. H. Schaefer. P. XI. 221 s.

²⁸ См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 318.

²⁹ Там же. С. 316.

лают понять, не желают правого»³⁰. Если бы эллинизм это осознал, то не было бы необходимости в христианстве, считает Киркегор. Христианство же это осознает и видит в этом грех, который коренится не в сознании, а в воле. Реальность, таким образом, представляется греховной, и расхождение между высшей истиной и жизнью вызывает печаль и гротеск, а также и воспоминания о смехе старого ироника Сократа. Киркегор, в отличие от Сократа, понимает греховность реальности и значение смеха в осознании этой греховности. Карсавин, который также видит в греховности реальности проявление недостаточности, слабости воли и желания человека, определяет шутовство как необходимое свойство «смешливого» ада.

Истина – это проявление спекулятивного духа, тайна которого состоит в том, чтобы не затрагивать основы и никогда не завязывать нить узлом, а «шить бесконечно долго»³¹, то отрываясь, то приближаясь к действительности, ткать свое узорчатое покрывало. *Остановить бесконечность* спекуляции, «завязать узел» может только *парадокс*, выводящий за пределы разумного, к другому типу постижения, к откровению. Откровение не предполагает наличия диалектических категорий для перехода от истины к воле и действию, оно полагается единством веры и волевого акта. *Парадоксальность высшей истины* допускает различные пути ее постижения: как объективное рациональное осознание границ разума и безупрочности спекуляции, так и субъективное – смех, слезы, отчаяние.

Философия Киркегора во многом остается в плену гегелевской диалектики, он не увлекается поэзией, и его рефлексия субъективности также представляет диалектику чувств с их устремленностью к высшему отрицанию и снятию. В своей магистерской диссертации он проводит различие между сомнением, которое является свойством разума, философии, и иронией как необходимым условием человеческого существования, не затрагивая при этом сердце. В своей жизни Киркегор не смог соединить знание о парадоксальности высшей истины с волей и действительностью, он не становится рыцарем веры, а становится философом чувств, страстей, отчаяния, в его работах нет смеха, да и самого Киркегора нельзя принять за шута. Превознося старого ироника Сократа, Киркегор отдаляется от него. Для Киркегора ирония не становится «смеющимся адом» греховного мира, а остается приемом духа, необходимым для перехода от одной формы экзистенции к другой.

От романтической иронии как абсолютной отрицательности у Гегеля отталкивается и Ф. Ницше, принимая шлегелевское разделение человеческих способностей на сферы разума (философии) и чувства (поэзии), серьезности и иронии, вернее – шутки (что ближе по смыслу слову «Scherz», используемому Шлегелем), соединяющей обе сферы. Свою задачу Ницше видит не в том, чтобы объединить серьезность и шутку на микрологическом уровне, а в том, что-

³⁰ См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 319.

³¹ Там же. С. 318.

бы сделать саму науку шуткой. Философы, он пишет, «сами редко чувствовали себя друзьями мудрости, а скорее неприятными шутами..., нашли свое назначение ... в том, чтобы быть угрызением совести своего времени»³² в своих поисках нового пути к возвеличиванию человека. Ницше вносит существенные корректировки в предыдущие толкования иронии: у Сократа как неприятия повседневности, а у Гегеля, кроме того, и как начала логического отрицания. Существенным дополнением является введение Ницше временного измерения: «человек завтрашнего и послезавтрашнего дня, во всякое время находился и должен был находиться в разладе со своим „сегодня“»³³. Поясняя «все до сих пор случившееся и ценимое», сокращая «все длинное, даже „время“», можно «одолеть все прошлое»³⁴, можно справиться с грузом истории и традиции. Таким образом, ирония как абсолютная негативность не может определяться только как бесконечное отрицание мира, как у Гегеля, абсолютная негативность соприкасается и прерывается временем, а вернее, вечностью. Узел, который завязывает Ницше – это не парадокс, а вечное возвращение. На руинах отринутого мира творит не только бесконечность безопорного спекулятивного разума. Дурная бесконечность создаваемых форм может прерываться вечностью.

Старый ироник и моралист Сократ уступает место «старому филологу» Ницше, который работает со словом, его предмет – морфология, его метод – герменевтика. Он критикует диалектику, к которой переходят Сократ и Гегель после отрицания повседневности. Ницше не приемлет мышления, принуждаемого логикой и необходимостью, в которое (мышление) он опять же вводит временное измерение: «Они представляют себе каждую необходимость как нужду, как мучительное подчинение и принуждение, и даже мышление они считают чем-то медленным...» [17, с. 140]. Мысль всегда принимается за нечто серьезное, тем более философская мысль, которую романтические ироники хотят соединить с шуткой. Ницше же показывает, что мышление может быть «чем-то легким, божественным и близкородственным танцу и задору»³⁵. Философ, по Ницше, должен быть шутом, «настоящий философ ... живет „не философски“ и „не мудро“, а прежде всего неумно»³⁶. Мысль может быть, а для Ницше и должна быть, свободной и произвольной, *непринужденной*, краткой и сжатой, а не связанной логическими и нравственными обязательствами критического и практического разума. И Ницше сам предлагает такие философские тексты, которые не связаны логикой и доказательствами: это либо афоризмы, либо отрывки – лепестки мыслей.

Старый филолог Ницше работает со словами, он вводит в философию слово, возвращает ей Логос. Философия, по мнению Ницше, была сведена к

³² См.: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / пер. с нем. Е. Соколовой. СПб.: Азбука, 2015. С. 137 [17].

³³ Там же. С. 137.

³⁴ Там же. С. 136–137.

³⁵ Там же. С. 140.

³⁶ Там же. С. 123.

теории познания, а его цель – вернуть философии душу, поэтому все его философские понятия и категории получают психологическое, чувственно-эмоциональное измерение: злая и веселая наука, кающийся и совестливый духом и т. д. Ницше видит в поэте и чародее проявление кающегося духом, «обратившего наконец дух свой против себя самого, преображенного, который замерзает от своего плохого знания и от своей дурной совести»³⁷. Удел поэта, его моральный императив: «ты – *должен* обманывать... Слова твои всегда должны иметь два-три-четыре смысла!»³⁸. И, осознавая непреодолимость своего положения, дух поэта «пожинал отвращение как единственную истину свою»³⁹ и раскаивался. Все страсти поэта, выражающиеся в преображениях, – это тысячи масок или ларв, его удел истязать истину, не холодно, рассудительно сомневаться в истине, а истязать те чувства, которые вызываются истязанием истины: крик отчаяния, сострадание, слезы, гнев, томление. Поэт с горящим сердцем, искренне жаждет истины, но его истина не становится божьей колонной и не стоит как колонна перед Его храмом. Поэта Ницше называл «*истины* женихом», но «Бог мертв» и не стало узла, завязанного на дурной бесконечности спекулятивного духа парадоксом христианства, на который можно было опереться, остается лишь поэт, «который должен лгать»⁴⁰, «зная и волея» (курсив мой. – Ю.М.)⁴¹:

Вождедея добычи,
В расцветченной ларве,
Сам себе ларва,
Сам себе добыча –
Это – истины жених?
Нет! Лишь шут! Лишь поэт!⁴²

Как филолог, Ницше смешивает формы, слова, символы, образы, методы познания, его цель – создать «смесь всех метров, как сделал Херемон в своем „Кентавре“, рапсодии из всех метров»⁴³. В «Песнях принца Фогельфрая» Ницше в самом названии указывает на шутовство, «Фогельфрай» до-

³⁷ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю.М. Антоновского. СПб.: Азбука-классика, 2008. 255 с. [18].

³⁸ Там же. 256 с.

³⁹ Там же. 256 с.

⁴⁰ Там же. 302 с.

⁴¹ Эта строка немецкого оригинала в переводе на русский язык опущена, для нашей статьи, однако, крайне важна. См.: Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Stuttgart: Reclam, 1994. 313 s. [19].

⁴² Используется собственный перевод, который, основываясь на переводе Ю.М. Антоновского (ср.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю.М. Антоновского. С. 302), дословно приближен к немецкому оригиналу в целях выявления содержательных философских нюансов, необходимых для данного исследования. См.: Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. 313 s.

⁴³ См.: Аристотель. Поэтика / пер. М.Л. Гаспарова // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 647 [5].

словно означает «свободен как птица». Ницше призывает к вселенскому веселью, к снесению в пляске небесного трона и водружению на небесах венка из «лепестка любого»:

Лепесток с цветка любого
Мы срываем – прочь оковы –
И листочек для венка!
Вам, святые и блудницы,
Вам, Господь и Мир, не влиться
В эту пляску на века!

...

Мир оставив в дураках! [20, с. 349, 350].

Введение временной составляющей в образование слов, ценностей, идей, понятий и категорий позволяет Ницше отказаться от *постепенного* восхождения к всеобщему и идеальному миру по ступеням рассуждений и категорий, не принимать иерархии и не принимать дурной бесконечности равенства. Отрицание связано с отрицанием времени вечностью. Но его вечность не только прерывает временность и дурную бесконечность, она возвращается и завязывает узел в бесконечности. Ницше и здесь проявляет себя как старый филолог: конечная цель морфологии – указать путь к вечности, где завязывается узел и происходит *метаморфоза*, преобразование. Ницше стаптывает старый мир и сваливает небесный трон, все смешивая и сплетая цветной венок из лепестков, он не принимает жизнь такой, какой она есть, и постольку, поскольку она жизнь. В то же время у него нет идеи полного отрицания мира и его пересоздания. Введение времени, отрицание его и вечное *возвращение* делают возможным для Ницше говорить о *преображении* человека и мира. Безобразнейший человек преобразовывается, как и все остальные гости Заратустры.

«Вечное возвращение» Ницше переключается с «повторением» у Киркегора. Как и у Ницше, человек Киркегора оказывается по ту сторону добра и зла, по ту сторону разума, логических понятий и категорий. Более того, Киркегор не старый филолог, его человек оказывается и по ту сторону слова, язык у Киркегора также бессилён осуществить метаморфозу. Человек Киркегора оказывается в полном отчаянии, он не может мыслить дальше, привести идею в движение и тем самым уйти от отчаяния и вернуться к себе. Это возможно только через становление в абсолютное отношение к абсолюту, оказавшись по ту сторону пространства и времени, иначе говоря, осознавая, что возможно все – тогда и совершится невозможное. Осознание за человеком права выбора, абсолютной свободы и делает возможным *повторение – обретение себя* обогащенным осознанием своей свободы. Для полного преобразования нужно поверить в чудо, стать рыцарем веры, на что Киркегор, как известно, оказался не способным.

Ницше сознательно ниспровергает небесный трон, поэтому его метаморфозы осуществляются в пределах языка. Однако он сохраняет христианскую лексику – его *кающийся* духом претерпевает метаморфозы, *преображается*.

Этот ход особенно явно присутствует в последних главах «Заратустры», в которых сохраняются все предыдущие ничтожные персонажи, преобразенные в высших людей. Романтическая ирония шута-поэта делает его формовщиком своих переживаний, творцом и смешивателем образов и символов, ирония же шута-философа прерывает время и превращает серьезную науку в веселую, преобразуя возвеличивающие человека ценности послезавтрашнего дня.

Личность Ницше – ниспровергателя всех ценностей, злобная, отрицающая все пошлое и привычное, как и в случае с Сократом, не всегда вызывала восторг, а зачастую – раздражение и ответную злость. Творчество Ницше до сих остается спорно, и мнения о нем неоднозначны. Но одно очевидно: он не оставляет равнодушным, а будоражит, как и старый моралист и ироник Сократ, наши мысли и совесть.

Л.П. Карсавин – шут Серебряного века?

В русской философии есть личность, которая объединяет в себе поэта, философа, богослова и шута. Личность, которая своей иронией, зачастую злой, раздражала, вызывала неуверенность и злопыхательство. Такой фигурой был Лев Платонович Карсавин, который сознательно хотел стать не просто шутком, а «стать Божьим шутком»⁴⁴. В его творчестве каждый исследуемый им персонаж воплощает ту или иную черту его собственной личности, как бы восполняя тем самым односторонности и недостатки других. Начиная с поэта уходящей Римской империи Аполлония Сидония, через средневекового поэта и шута Божия Франциска Ассизского и поэта-философа Возрождения Джордано Бруно он раскрывается сам как человек Серебряного века: поэт-богослов-философ-шут. Карсавин находит и метод, объединяющий все эти формы мышления, – метод всеединства. Метод задумывался Вл. Соловьёвым как всеединство религии, науки и философии, эстетически решающее задачу пересоздания жизни «не в истине» искусством. Но Соловьёву, поэту-философу-богослову, не хватало шутства, он мыслил себя не шутком, а поэтом-пророком, не преобразующим, а пересоздающим мир. Осознавая всю греховность такого желания, Соловьёв идентифицирует себя не с шутком, его последняя маска – ларва Антихриста.

С тем, что Вл. Соловьёву не хватало шутства, некоторые могут не согласиться. М.В. Максимов отмечает, что тема смеха, юмора, иронии присутствует как у самого Соловьёва, так и в литературе о нем. Более того, именно «феномен смеха», по определению Соловьёва, «выявляет [природу] метафизический характер человека»⁴⁵ как существа свободного. Определение же юмора Соловьёв связывает со способностью к игре поэтического сознания, в которой

⁴⁴ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 290.

⁴⁵ См.: Соловьёв В.С. София // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 13 [21].

проявляется и состоит поэтическая свобода. В специально выделенной главе «Юмор и смех» в книге «Владимир Соловьев и его время» А.Ф. Лосев пишет о «смехе» у Соловьева: «Это не смешок Сократа... И это не романтическая ирония, когда ... над всем бытием хохочет абсолют, который своим хохотом и создает бытие и его познает. ... И это уже, конечно, не комизм оперетты или смешного водевиля»⁴⁶. В смехе Соловьева Лосев не предполагает и «ничего сатанинского», поскольку Соловьев христианин. Но что это тогда? Сам Соловьев не мыслит себя шутком, а только поэтом и философом. При этом, в отличие от Карсавина, Соловьев, кроме замечаний, не дает развернутого ответа. И Лосев может только констатировать: «Смех Вл. Соловьева очень глубок по своему содержанию»⁴⁷, оставляя его поиски и трактовки исследователям творчества Соловьева. Карсавин же не только сам видит себя шутком, но и воспринимается так окружающими. Смех у Карсавина связывается не только со свободой человека и возможностью выхода за пределы повседневности, как в иронии Сократа, он имеет *онтическое* значение, делая умаленное бытие выносимым для человека.

В личности Льва Платоновича Карсавина проглядывает маска сократовского сатира, который, однако, *осознает* и свою внутреннюю сущность – сопричастность божественному. Выход на сцену Петербургского университета историка-медиевиста Карсавина сопровождается вошедшими в историю разбирательствами его отношений с учителем Иваном Михайловичем Гревсом, который пишет Карсавину: «...Вашу душу поднимает спор, опровержение, развенчание...»⁴⁸ Учитель осуждает его за пестроту стиля и за отказ от общепризнанных методов исторического познания. Н. Н. Платонова, супруга профессора истории С.Ф. Платонова, следующим образом описывает впечатления от докторского диспута Карсавина в 1916 году: «„Переоценка ценностей“ – его стихия. Пресняков, его большой приятель (в предисловии к своей книге К[арсави]н воздает благодарность только ему и – еще большую – Оттокару), говорит – мудреный он человек и, во всяком случае, большой озорник»⁴⁹. Тот же А.Е. Пресняков в письме описывает празднование юбилея Гревса в 1910 г., на котором Гревс, сокрушаясь на то, что так мало успел сделать в науке, оправдывается воспитанием талантливых учеников, таких как Карсавин и Оттокар. При этом Пресняков замечает, что уже тогда было ясно, что они «отщепен-

⁴⁶ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 649–650 [22].

⁴⁷ Там же. С. 649.

⁴⁸ См.: Гревс И.М. Письмо к Л.П. Карсавину. 21 августа 1915 г. // Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л.П. Карсавина: письма И. М. Гревсу (1906–1916). / отв. ред. А.Л. Ястребицкая; сост. А.К. Клементов, С.А. Клементова. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 104 [23].

⁴⁹ См.: Свешников А.В. Петербургская школа медиевистов начала XX века. Попытка антропологического анализа научного сообщества. Омск: Изд-во Омского государственного университета, 2010. С. 365 [24]. Записка Н. Н. Платоновой в дневнике 28 марта 1916 // ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 2. Д. 5695. Л. 102–103.

цы»⁵⁰. Карсавин удостоится еще более злобной характеристики его евразийских взглядов. В споре с евразийцами его будут считать «ересиархом»⁵¹. Итак, Карсавин проявляет злость в науке, и его считают, безусловно, талантливым озорником. Что может сделать науку веселой? Для Карсавина – это то знание, которое несет шут Божий Франциск Ассизский.

Франциск, как и Сократ, начинает с неприятия повседневности. Биографы, на которых ссылается Карсавин, описывают историю разрыва святого с миром: «...он ведет ту же шумную жизнь и все еще царь веселой brigata»⁵². Внутри „incipit transformari in virum perfectum et alter ex altero fieri“⁵³ [9, с. 291]. В первую очередь Карсавин обращает внимание на стремление Франциска к проживанию христианских идеалов: отказ от гордыни и смирение. Истинно смиренный понимает всю относительность своей добродетели, этого дара, ниспосланного Господом, который может превратить камни в детей своих. Только таким образом понятое «смирение может предохранить от гордыни и создать наивность восприятия действительности, „святую дурь“, столь любимую и развиваемую чувствующим весь ее прелестный юмор преданием» [9, с. 314]. Для Карсавина это не только теоретические вопросы. Создавая свою христианскую метафизику для раскрытия онтического движения личности, Карсавин вводит понятия «самоутверждение» и «самоотдача». О Франциске он пишет: «...не было и тени самоутверждения ... у Св. Франциска..., сожигаемого серафической любовью смиренного бедняка» [10, с. 146]. После выхода в свет его книги «О началах» Карсавин, утверждая неравноправность самоотдачи и самоутверждения, отдает приоритет первой.

Карсавин близок и созвучен Франциску, он также привносит в свое видение мира элементы иронии, а в жизнь – надрыв и клоунаду. Семен Франк, по доброму отзываясь о Карсавине, характеризует его как человека, который «вообще много куралесит»⁵⁴. В работе «Noctes Petropolitanae» особенно проявляется симпатия Карсавина к духовному облику Франциска, сумевшего соединить веру, жизнь и любовь. Попытка соединить веру, жизнь и любовь со своим учением и довести эту сцену до высшей точки Карсавину не удастся. Более того, неудачный роман с Ириной Чеславовной Скржинской (1894–1981) будет стоить ему очень многого и приведет к непреодолимому надрыву и покаянию. Одной из причин неудачи превращения своей жизни в произведение искусства, на которую обратят внимание его читатели, станет именно ее надуманность, что

⁵⁰ См.: там же. С. 375. – ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 2. Д. 5695. Л. 112 об.

⁵¹ О том, что Карсавина представляли «ересиархом», пишет Хоружий, ссылаясь на эмигрантские круги (См.: Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Лев Платонович Карсавин/ под ред. С.С. Хоружего, Ю.Б. Мелих. М.: РОССПЭН, 2012. С. 47, 89 [25]).

⁵² (лат.) бригады (воен.)

⁵³ (лат.) «он начал превращаться в совершенного человека, полностью отличного от того, каким он был до того».

⁵⁴ См.: Письмо С.Л. Франка – прот. С. Булгакову. 27 июля 1926 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939 / сост. Н.А. Струве; подгот. текста и примеч. Н.А. Струве, Т.В. Емельяновой. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2000. С. 234 [26].

было чуждо Франциску. Толкование же Карсавиным духовного облика и жизни Франциска разъясняет нам многое в самом Льве Платоновиче.

В своем последнем философском произведении «Поэма о смерти» Карсавин, так же как это любил делать и Киркегор, предстает в различных обликах-масках: метафизика, поэт и шута. Без предварительного обоснования, исходя из всеединства методов, Карсавин определяет взаимопроникновенность стилей: «Поэзия – смысл и система. Поэзия – метафизика, возносящая „мета“, „за“ пределы естества. Метафизика живет в поэзии; поэзия, раскрывая свой смысл, умирает в холодном свете метафизики» [3, с. 238]. При сравнении поэзии, метафизики и шутчества Карсавин также пользуется принятой в романтической иронии терминологией, сопоставляя серьезность и шутку. Принятие роли поэта позволяет Карсавину «шутить вполне свободно» и придавать «значимость и выразительность банальным словам» и, «поднявшись над собою, переводить возвышенные идеи на язык образов и чувств», поэзия позволяет возносить изложенное «на высокую ступень объективности и серьезности»⁵⁵. Но почему? Ответ вполне в духе злой шутки Льва Платоновича: «И бесам понятно, что поэтический прием в данном случае не более чем оболочка факта, который сам по себе обладает величайшим онтическим значением. Шутчество – необходимое свойство „смешливого“ ада. Оно облегчает невыносимую муку и утверждает человеческую свободу» [3, с. 289]. Именно свобода воли и объясняет недостаточность желания, а отсюда и греховность и умаленность сущего, то о чем писал Киркегор. Карсавин превращает иронию, поэтику в шутку и, наряду с различными характеристиками духа (совестливого и кающегося), придает ей, как литературному приему, онтическую значимость. Шутка, обращенная на уничтожение нечестия и лжи, на маску богословского благополучия, теряет свою легкость, она становится злой шуткой – глумлением. По Карсавину, «одна лишь Истина не боится адского глума»⁵⁶ и испытаний. Ницше говорит об истязании поэта неизвестным богом, заставляющим его мучиться и страдать в поисках его, божьей истины⁵⁷, Карсавин же – об испытании Истины «адскими жителями». И Ницше и Карсавин понимают, чтобы говорить об Истине и о Боге, нужны «подходящие слова», «но кто же, кроме шута, способен употреблять такие слова? – Шуту все дозволено»⁵⁸. А. Штейнберг в своих воспоминаниях о Карсавине пишет: «Лев Платонович читал лекции в русском Научном институте, в котором его почти бойкотировали за то, что он говорил что Бог на душу положит, как, например, „взять Бога за рога“» [27, с. 204]. В «Поэме...» Карсавин дает этому ранее приведенное объяснение: «...Истина не боится адского глума». А Штейнберг продолжает: «„Бог-то не обижается, –

⁵⁵ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 289.

⁵⁶ Там же. С. 290.

⁵⁷ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 252–253.

⁵⁸ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 290.

говорил Лев Платонович, – а вот за него обижаются и заступаются!⁵⁹ Но несмотря на это, к нему очень часто приходила молодежь за советами, например, о переходе в православие» [27, с. 204].

Шуту все дозволено, он свободен как ветер, как «Фогельфрай». Когда он плачет, его слезам не верят, как и чародею, о котором пишет Ницше. «Когда он говорит серьезно, думают, что он паясничает, – пишет Карсавин, – и только смех его почему-то принимают всерьез» [3, с. 290]. Карсавин усматривает в этом необыкновенную «объективность: ничего шутовского, т. е. человечески тварного, – только Божественное!»⁵⁹. Истина шута сродни и наивной истине ребенка, но для Карсавина важнее показать, как шут связан с Богом: «Все его отвергли, все над ним глумятся, а он ... тайком прибежит к Богу, прижмется к Нему и плачет: и от горя, и от радости, – а Бог всякую слезу его оттирает». И насмешники понимают, что он, сокрытый ночью, беседует с Богом, а «зовут шута – проходящий в ночи Никодим»⁶⁰.

Карсавин принимает значение иронии, шутки и смеха как способов выхода за пределы логики и морали, как это делает Ницше в «веселой» науке; за пределы логики, морали и языка, как это делает Киркегор в «повторении»; и даже за пределы богословского благополучия к глуму, а также как хода к объективной Божественной Истине. Последнее возможно потому, что шутка имеет онтическое значение в несовершенном мире. Конечно же, шутка – это не единственный способ познания онтического состояния несовершенного мира у Карсавина, как это отмечалось ранее, в его философии метод познания и онтология совпадают – это всеединство. Но, в отличие от Вл. Соловьева, Карсавин не обосновывает пересоздание действительности, «смеющегося ада», а сохраняет «весь несовершенный мир, без которого и совершенному не быть»⁶¹, – здесь он солидарен с Ницше, с его вечным возвращением и приятием преобразованных человека и мира.

Список литературы

1. Kierkegaard S. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H. N. Schaefer. München-Berlin: R. Oldenbourg, 1929. 283 s.
2. Gabriel M. Warum es die Welt nicht gibt. Berlin: Ullstein, 2013. 272 s.
3. Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 233–305, 320–324.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1974. С. 53–424.

⁵⁹ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 290.

⁶⁰ Ср.: Ин. 3. (Евангелие от Иоанна, Глава 3). См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 290.

⁶¹ См.: Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 291.

5. Аристотель. Поэтика / пер. М.Л. Гаспарова // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 645–680.
6. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.
7. Франс А. Жонглер богоматери. Из сборника «Перламутровый ларец» // Франс А. Собр. соч. в 8 т. / под общ. ред. Е.А. Гунста, В.А. Дынный и Б.Г. Реизова. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 700–705.
8. Честертон Г.К. Святой Франциск Ассизский / пер. с англ. Н.Л. Трауберг // Цветочки святого Франциска Ассизского / сост. И. Стогов. СПб.: Амфора, 2006. С. 339–446.
9. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1912. XX, 843, 6, 21 с.
10. Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев: Символ & AirLand, 1995. 201 с.
11. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике / под ред. и с предисл. М. Лифшица; пер. с нем. Б.Г. Столпнера // Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 1. М.: Искусство, 1968. С. 1–312.
12. Schlegel F. Kritische Fragmente // Lyceum der schönen Künste. 1. Bd. 2. Teil.Hrsg. v. J.F. Reichardt. Berlin: Unger, 1797. S. 133–169.
13. Schlegel F. Fragmente [Mit Beiträgen von A.W. Schlegel, F. Schleiermacher und F. v. Hardenberg (Novalis)] // Athenaeum. Eine Zeitschrift von A.W. Schlegel und F. Schlegel. 1. Bd. 2. Stück. Berlin: F. Vieweg d. Ä., 1798. S. 3–146.
14. Schlegel F. Literary Notebooks 1797–1801 / ed. H. Eichner. London: Athlone, 1957. 342 p.
15. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996 / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. 282 с.
16. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет: пер. с дат. М.: Республика, 1993. С. 249–349, 377–380.
17. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / пер. с нем. Е. Соколовой. СПб.: Азбука, 2015. С. 5–238.
18. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю.М. Антоновского. СПб.: Азбука-классика, 2008. 334 с.
19. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Stuttgart: Reclam, 1994. 371 s.
20. Ницше Ф. Веселая наука / пер. с нем. М. Кореновой, С. Степанова, В. Топорова. СПб.: Азбука-классика, 2006. 352 с.
21. Соловьев В.С. София // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 9–161.
22. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 3–679.
23. Гревс И.М. Письмо к Л.П. Карсавину. 21 августа 1915 г. // Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л.П. Карсавина: письма И. М. Гревсу (1906–1916) / отв. ред. А.Л. Ястребицкая; сост. А.К. Клементов, С.А. Клементова. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 102–109.
24. Свешников А.В. Петербургская школа медиевистов начала XX века. Попытка антропологического анализа научного сообщества. Омск: Изд-во Омского государственного университета, 2010. 408 с.
25. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего, Ю.Б. Мелих. М.: РОССПЭН, 2012. С. 30–96.
26. Письмо С.Л. Франка – прот. С. Булгакову. 27 июля 1926 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939 / сост. Н.А. Струве; подгот. текста и примеч. Н.А. Струве, Т.В. Емельяновой. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2000. С. 233–235.
27. Штейнберг А. Друзья моих ранних лет (1911–1928) / подгот. текста, послесл. и примеч. Ж. Нива. Париж: Синтаксис, 1991. 288 с.

References

1. Kierkegaard, S. *Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H.H. Schaefer.* München-Berlin: R. Oldenbourg, 1929. 283 p.
2. Gabriel, M. *Warum es die Welt nicht gibt.* Berlin: Ullstein, 2013. 272 p.
3. Karsavin, L.P. Poema o smerti [Poem about death], in Karsavin, L.P. *Religiozno-filosofskie sochineniya, t. 1* [Religious-philosophical works, vol. 1]. Moscow: Renessans, 1992, pp. 233–305, 320–324.
4. Gegel, G.V.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk, t. 1: Nauka logiki* [Encyclopedia of Philosophical Sciences, vol. 1: The science of logic]. Moscow: Mysl', 1974, pp. 53–424.
5. Aristotel, Poetika [Poetics], in Aristotel. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1983, pp. 645–680.
6. Platon, Pir [Symposium], in Platon. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 81–134.
7. Frans, A. Zhongler bogomateri. Iz sbornika «Perlamutrovyy larets» [Our Lady's Juggler. From the collection «Mother of Pearl»], in Frans, A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 2* [Collected works in 8 vol., vol. 2]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1958, pp. 700–705.
8. Chesterton, G.K. Svyatoy Frantsisk Assizskiy [St. Francis of Assisi], in *Tsvetochki svyatogo Frantsiska Assizskogo* [The flowers of St. Francis of Assisi]. Saint-Petersburg: Amfora, 2006, pp. 339–446.
9. Karsavin, L.P. *Ocherki religioznoy zhizni v Italii XII–XIII vekov* [Essays on the religious life in Italy in the XII–XIII centuries]. Saint-Petersburg: Tip. M.A. Aleksandrova, 1912, XX, 843, 6. 21 p.
10. Karsavin, L.P. *Kul'tura srednikh vekov* [The culture of the Middle Ages]. Kiev: Simvol & Air-Land, 1995. 201 p.
11. Hegel, G.V.F. Lektsii po estetike [Lectures on aesthetics], in Hegel, G.V.F. *Estetika, v 4 t., t. 1* [Aesthetics, in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Iskusstvo, 1968, pp. 1–312.
12. Schlegel, F. Kritische Fragmente, in *Lyceum der schönen Künste, I. Bd. 2.* Berlin: Unger, 1797, pp. 133–169.
13. Schlegel, F. Fragmente [Mit Beiträgen von A.W. Schlegel, F. Schleiermacher und F. v. Hardenberg (Novalis)], in *Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und F. Schlegel. I. Bd. 2. Stück.* Berlin: F. Vieweg d. Ä., 1798, pp. 3–146.
14. Schlegel, F. *Literary Notebooks 1797–1801.* London: Athlone, 1957. 342 p.
15. Rorti, R. *Sluchaynost', ironiya i solidarnost'* [Contingency, irony, and solidarity]. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1996. 282 p.
16. Kierkegaard, S. Bolezn' k smerti [The sickness unto death], in Kierkegaard, S. *Strakh i trepet* [Fear and trembling]. Moscow: Respublika, 1993, pp. 249–349, 377–380.
17. Nietzsche, F. *Po tu storonu dobra i zla. Preludiya k filosofii budushchego* [Beyond good and evil. Prelude to a philosophy of the future]. Saint-Petersburg: Azbuka, 2015, pp. 5–238.
18. Nietzsche, F. *Tak govoril Zarathustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo* [Thus spoke Zarathustra. A book for all and none]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2008. 334 p.
19. Nietzsche, F. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.* Stuttgart: Reclam, 1994. 371 p.
20. Nietzsche, F. *Veselaya nauka* [The joyful wisdom]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2006. 352 p.
21. Solovyov, V.S. Sofiya [Sophia], in Solovyov, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2* [Complete collection of works and letters in 20 vol., vol. 2]. Moscow: Nauka, 2000, pp. 9–161.
22. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Progress, 1990, pp. 3–679.
23. Grevs, I.M. Pis'mo k L.P. Karsavinu, 21 avgusta 1915 g. [Letter to L.P. Karsavin, August 21, 1915], in *Rossiyskaya istoricheskaya mysl'. Iz epistolyarnogo naslediya L.P. Karsavina: pis'ma I. M.*

Grevsu (1906–1916) [Russian historical thought. From the epistolary heritage of L.P. Karsavin: letters to I.M. Grevs (1906–1916)]. Moscow: INION RAN, 1994, pp. 102–109.

24. Sveshnikov, A.V. *Peterburgskaya shkola medievistov nachala XX veka. Popytka antropologicheskogo analiza nauchnogo soobshchestva* [The Petersburg school of medievalists at the beginning of the XX century. An attempt of an anthropological analysis of a scientific community]. Omsk: Izdatel'stvo Omskogo gosudarstvennogo universiteta, 2010. 408 p.

25. Khoruzhy, S.S. Zhizn' i uchenie L'va Karsavina [Life and doctrine of Lev Karsavin], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lev Platonovich Karsavin]. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 30–96.

26. Pis'mo S.L. Franka – prot. S. Bulgakovu. 27 iyulya 1926 g. [S.L. Frank's letter to archpriest S. Bulgakov, July 27, 1926], in *Bratstvo Svyatoy Sofii. Materialy i dokumenty. 1923–1939* [The Brotherhood of St. Sophia. Materials and documents. 1923–1939]. Moscow: Russkiy put'; Parizh: YMCA-Press, 2000, pp. 233–235.

27. Shteinberg A. *Druz'ya moikh rannikh let (1911–1928)* [Friends of my early years (1911–1928)], Parizh: Sintaksis, 1991. 288 p.