

Д. И. Макаров

## **ИЗ РАЗМЫШЛЕНИЙ О РУССКОЙ, ИСПАНСКОЙ И ВИЗАНТИЙСКОЙ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ НА ПЕРЕЛОМЕ XIX—XXI ВВ.**

Выделяются ряд течений и эпизодов в истории русской, византийской и западноевропейской мысли, связанных с борьбой принципов секуляризма (в виде культурицизма, как в ранней философии Хосе Ортеги-и-Гассета) и теоцентризма, доходящего до отчетливо выраженного христоцентризма (Мигель де Унамуну, прот. Георгий Флоровский). Указывается на актуальное значение византийской мысли XIV в. для современных интеллектуальных поисков: Давид Дисипат дает ключ к философскому объяснению обожения, а Феодор Метохит указывает (используя как пример Сократа) на возможность обретения мирской соборности философов — логоцентристов, противников разного рода деконструкционизма и нищезанятия в истории культуры.

**Ключевые слова:** *Мигель де Унамуну, Хосе Ортега-и-Гассет, культурицизм, теоцентризм, христоцентризм, выражение, прот. Георгий Флоровский.*

### **Спор Мигеля де Унамуну и Хосе Ортеги-и-Гассета как выражение многообразия путей испанской и европейской интеллектуальной культуры**

На рубеже XIX—XX вв. западноевропейская философия в лице некоторых своих наиболее самобытных представителей (Унамуну с присущим ему христоцентризмом и жадной обожения, Жак Маритен, затем чудо французской философии — Гастон Башляр) приблизилась к достаточно полному слиянию с догмами религии и едва было не вступила на «путь св. Иоанна Кронштадтского» (т. е. четко соответствия православному духовному опыту), но, к сожалению, слишком тесная родовая и генетическая связь с многовековыми мыслительными моделями и концептуальными схемами западноевропейского постсхоластического рационализма (отчетливо видная у того же Унамуну) не позволила этим росткам прорасти в полномасштабный «лес» новой философии, более приближенной не только к католическому, но и к православному духовному опыту.

Точно характеризует ту эпоху символизма, религиозно-философского Ренессанса и раннего авангарда Борис Гаспаров: «Конец

XIX — начало XX столетия ознаменовались наступлением новой эпохи в истории мысли. Пожалуй, самой яркой ее чертой было стремление осуществить прорыв к трансцендентной сущности вещей, лежащей за пределами их эмпирического, непосредственно наблюдаемого, привычного состояния»<sup>1</sup>.

Более того, одним из наиболее заметных эпизодов испанской интеллектуальной истории накануне Первой мировой войны явилась состоявшаяся в 1909—1910 гг. полемика двух ведущих национальных интеллектуалов того времени, великих умов XX столетия — Мигеля де Унамуно (1864—1936) и Хосе Ортеги-и-Гассета (1883—1955), напрямую связанная с противостоянием принципов теоцентризма и несколько неокантиански понимаемого культуроцентризма.

Вслед за Хоакином Костой («Восстановление и европеизация Испании», ок. 1900), Ортега, насмешливо называя Унамуно «африканизатором», говорит о возможном пути к возрождению Испании после поражения в испано-американской войне 1898 г., ставшей национальной катастрофой, как о европеизации<sup>2</sup>.

Точнее: «Возрождение [Испании после 1898. — Д. М.] неотделимо от европеизации... Возрождение — это желание; европеизация — средство удовлетворить это желание»<sup>3</sup>. Изначально **Испания была проблемой, а Европа — решением. Как тут русскому читателю не вспомнить печальную историю Петра Чаадаева?**

Вместе с тем, вопрос о Европе — очень тонкий и болезненный, чтобы поспешно от него отмахнуться. Отметим лишь, что идеал **кардиогносии**, целостного знания, столь блистательно набросанный Б. Паскалем, И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым, высказывался и европейскими мыслителями (Б. Паскаль, И. В. Гёте, Новалис, романтики, С. Кьеркегор) и продолжает выдвигаться в XX в. даже в американской популярной литературе, например в повести

---

<sup>1</sup> Гаспаров Б. М. Язык. Память. Образ. Лингвистика языкового существования. М., 1996. (Новое литературное обозрение. Научное приложение. Вып. IX). С. 23, ср. с. 24.

<sup>2</sup> Ortega y Gasset J. Teología social [Из работы «La pedagogía social como programa político», 1910] // Idem. Obras completas. T. I (1902—1916). Madrid, 1966. P. 521.

<sup>3</sup> Ibid.

«Цветы для Элджернона» Дэниела Киза (1966): «В вашем университете разум, образование, знания — всё обожествляется. Но я знаю то, чего вы все не заметили: голые знания, не пронизанные человеческими чувствами, не стоят и ломаного гроша... слишком часто погоня за знаниями подменяет поиски любви»<sup>4</sup>.

К сожалению, современная европейская философия (в лице, например, Наталии Гальбис Рейг, автора увлекательной статьи «Философское приближение к постижению одиночества у Мигеля де Унамуно и Хосе Ортеги-и-Гассета») не вполне корректным, на наш взгляд, образом считывает эти смыслы, превращая могучую и полноводную реку теоцентрической мысли Унамуно в некое подобие илистых заводей Фейербаха, предпочитая «имманентное» прочтение Бога и богоискательства в философии великого испанца — трансцендентному. Так, согласно Н. Гальбис Рейг, Бог для Унамуно — всего лишь вселенское Сознание<sup>5</sup>. Но права ли автор, ставя столь сильный акцент *на имманентности Бога* в главной книге Унамуно?

Даже и здесь видны пагубные последствия того преобладания «пути Варлаама» над «путем св. Григория Паламы и св. Максима Исповедника», которое мы видим в современной европейской мысли в целом (не исключая, как нам говорят патрологи, и мысль митр. Иоанна (Зизиуласа)).

Перефразируя Ортегу-и-Гассета (см. заключительный раздел статьи), можно сказать, что З. Фрейд раскрыл в людях их «внутреннего орангутанга», т. е. зверя, а русская школа, Ж. Маритен, Г. Башляр, М. Унамуно — образ Божий. Столь близкий мега-тренду XX столетия З. Фрейд оказывается ближе Ортеге, а благородное донкихотство отныне остается уделом Унамуно и иже с ним... То есть тех, кто, говоря языком прот. Георгия Флоровского, выступает за византизм как целостный — симфонический — принцип учения

---

<sup>4</sup> Киз Д. Цветы для Элджернона / пер. с англ. С. Шарова. М., 2018. (Всемирная литература). С. 255–256.

<sup>5</sup> Galbis R. N. Aproximación filosófica a la soledad en Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Universitat de Valencia, s.a. P. 11. URL: [https://www.academia.edu/37608822/Aproximación\\_filosófica\\_a\\_la\\_soledad\\_en\\_Miguel\\_de\\_Unamuno\\_y\\_José\\_Ortega\\_y\\_Gaset](https://www.academia.edu/37608822/Aproximación_filosófica_a_la_soledad_en_Miguel_de_Unamuno_y_José_Ortega_y_Gaset) (дата обращения: 05.11.2018).

и жизни, посвященной аскезе и подвигу (онтологическому размыканию, по С. С. Хоружему) и потому сообразной с этим учением.

### **Ницше и Византия: из возможных сопоставлений**

Мысли Ф. Ницше о *грехо-* и *грекопадении* комментировали, наверное, все виднейшие умы XX—XXI вв. (одним из последних уже в 10-е гг. XXI в. это проделал Карен Свасьян). То, что мог бы думать (если бы был лучше знаком с эмпирическим материалом) Ф. Ницше о Византии, понятно априорно, но все же некоторые моменты этого так и не состоявшегося контакта обращают на себя особое внимание.

«Эта полная изоляция, это пребывание наедине с собой и со своими размышлениями — наиболее глубокая и трагичная черта во всей жизни Ницше», — пишет Наталия Гальбис Рейг<sup>6</sup>. Вся современная западная литература представляет собой сплошную *lamentatio* по распаду общества, семьи и общественных связей. Но — как говорил один герой: «*Mea culpa. Confiteor*»<sup>7</sup> (Жауме Кабре. «Я исповедуюсь» (2003–2011), *passim*). Вместе с тем, представляется, что нынешней эпохе нужны выходы к соборности. А учения о ней впору искать не только в писаниях отцов-исихастов.

В свете гл. 20 трактата Феодора Метохита «Об образованности» (ок. 1305)<sup>8</sup> становится понятно, что Ф. Ницше, отвергая

<sup>6</sup> Galbis R. N. Aproximación filosófica... P. 5.

<sup>7</sup> Моя вина. Исповедуюсь (лат.).

<sup>8</sup> Приведем лишь небольшую выдержку из этой главы: «По этой же причине и знаменитый Сократ говорил, что те сокровища древних и мудрых мужей, которые они оставили в книгах, все время развиваются и совершенствуются (*διέρχασθαι*) вместе с их друзьями и что на этом основании любому вполне возможно стяжать себе материал для усовершенствования мыслительных навыков и для улучшения жизни (*καὶ τοῦν καὶ βίον συλλέξασθαι*), а заодно и столь желанное и *весьма выгодное* общение с таковыми мужами. Он же, постоянно стремясь встретить кого-то из своих современников, кто был бы лучше и мудрее его, и извлечь максимальную выгоду от общения с таким мужем, всех испытывал, всем отказывал в звании мудрейшего и прогонял с презрением — как ничтожных и не располагающих ничем пригодным для стяжания мудрости, но разве что бессмысленной фантазией (*δόκῃσιν ἄλογον*) и напыщенным вздором. А вот сокровищами иных, древних мужей он пользовался с упоением и друзьям рекомендовал приобщаться к тем благам, которые возможно оттуда извлечь. Разумеется, если бы Сократ не считал это занятие достойным рас­судка (*λόγου*) и усилий, не извлекал бы из него множество выгод для души и для мыслей (*λογισμοῦ*) (а только такого рода выгоды он и желал приобрести, и почитал

Сократа, тем самым отклонял и византийскую традицию в обеих ее частях — христианской, считавшей мудреца прообразом Христа для языков, и светской... Но именно византийская традиция породила св. Иоанна Кронштадтского (о чем доводилось писать и автору этих строк). А воззрения Ф. Ницше во многом подготавливают сегодняшний транс-гуманизм и «тренд ухода»<sup>9</sup>.

### **Открытие бытия: прот. Георгий Флоровский, Карлос Фуэнтес, современные искания... и снова Ортега-и-Гассет**

В том же направлении обретения хотя бы некоего подобия соборности, теплоты и уюта движется и критика М. Хайдеггера Г. Башляр в «Поэтике пространства» (оппозиция «бездомность — дом»), и, разумеется, критика хайдеггеровского же отношения к Другому у митр. Иоанна Пергамского (Зизиуласа). Пользуясь образами из сказок Туве Янсон, можно сказать, что Ондатр, читающий книгу «О тщете всего сущего», — это... если не Хайдеггер, то, по крайней мере, длинная череда философов пессимизма от А. Шопенгауэра и Ф. Ницше через Эдуарда Гартмана и Альбера Камю до Жака Деррида и Эмиля Чорана, а Муми-папа, Муми-мама и главные герои — это Башляр, славянофилы, Унамуно... Всё же это — те, о ком также, наряду с Хайдеггером, возможно сказать: *«Именно открытие бытия позволило „вызволить мышление из обмана воображения“ и стало основанием великой европейской культуры* (курсив наш. — Д. М.)»<sup>10</sup>.

Одна из граней этого открытия бытия, повторяющая опыт Ф. Шеллинга в XIX веке, — открытие природы тем же прот. Георгием Флоровским: «Мир природы не бесформен и не хаотичен

---

за что-то стоящее) и, как он сам говорит, не черпал бы оттуда кое-какие сокровища, то он не ощущал бы никакого упоения (ἡδέως) от общения с древними и так не гордился бы сопребыванием с ними, отвечая на вопросы тех, кто был рядом с ним, чем это он занимается» (Θεόδωρος Μετοχίτης, Ἠθικός ἢ περὶ παιδείας / Εἰσαγωγή — Κριτικὴ ἔκδοσις — Μετάφρασις — Σημειώσεις ἀπὸ Ἰ. Δ. Πολέμη, Ἀθήνα, 22002. (Κείμενα βυζαντινῆς λογοτεχνίας; 1). Σ. 92.6–94.7).

<sup>9</sup> См.: Хоружий С. С. Социум и синергия. Колонизация интерфейса. Казань, 2016; Азаренко С. А., Макаров Д. И. Синергичная антропология как междисциплинарная парадигма. Размышления об «онтологии интерфейса» // Вопросы философии. 2019. № 1 (в печати).

<sup>10</sup> Гагинский А. М. Философия беспредпосылочных начал. М., 2018. С. 164.

и формируется не только извне, ибо в нем имеются *собственная имманентная форма и собственные формообразующие и формирующие силы* (курсив наш. — Д. М.)»<sup>11</sup>. Это развитие линии Ренессанса и Шеллинга в русской мысли. «Именно поэтому, — продолжает отец Георгий, — он замкнут и инертен, может как бы удовлетворить себя сам и ни в чем другом не нуждаться»<sup>12</sup>.

Возьмем в качестве примера описание природы Северной Мексики (на границе с США) в романе Карлоса Фуэнтеса «Старый гринго» (1985): «Он смотрел на окружавший его мир. Маленькая агава-лечугилья устремляла ввысь свои вибрирующие, как проволока, и острые, как клинки, листья. На каждой ветке цветущего окотильо (или фукьерия блестящая, Fouquieria splendens. — Д. М.) колючие шипы надежно стерегли чистую красоту ослепительно красного цветка. Степной ирис дал своему единственному бледно-лиловому цветку тошнотворно-сладкий аромат. Причудливые заросли чойи надежно охраняли свои желтые цветочки... пустынная равнина уже являла собою образ войны, оцетинившись остриями юкки, как испанскими штыками; потрясая метелочками ковыля, как плюмажем апачей, и выставив колючки больших кактусов, как тонкие ножи»<sup>13</sup>.

Это и есть тот поток жизни, о котором говорит Ортега-и-Гассет. *В чем состоит рациовитализм зрелого уже Ортеги?* «Жизненный разум — не просто некая идея, но *укоренённость* (el anclaje) разума в жизни...»<sup>14</sup> Я существую не только в себе и в своем мышлении (вопреки Декарту!), но, напротив, всегда вне себя — **в обстоятельстве** (или обстоятельствах)<sup>15</sup>, в целостности конкретных ситуаций («Из глубины воззвах к Тебе, Господи...»), только из которых и имеет смысл философствовать. Имело бы смысл детально сопоставить такой подход с *идеал-реализмом* Н. О. Лосского.

<sup>11</sup> Флоровский Г., *прот.* Эволюция и эпигенез (к проблематике истории) [1931] / пер. с нем. В. П. Курапиной, под ред. А. А. Ермичева // Он же. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 424–440 (здесь — с. 436).

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Фуэнтес К. Старый гринго / пер. с исп. М. Былинкиной. М., 2010. (Книга на все времена). С. 27–28.

<sup>14</sup> Galbis R. N. Aproximación filosófica... P. 20. Курсив наш.

<sup>15</sup> Ibid.

Ортега пишет: «Я не являюсь своей жизнью. Эта жизнь, которая и есть реальность как таковая, складывается *из меня и из вещей* (здесь и далее курсив в цитатах наш. — Д. М.). Ни вещи не являются мной, ни я не являюсь вещами: *мы трансцендентны* по отношению друг к другу, будучи в то же время *имманентны* по отношению к тому *абсолютному сосуществованию*, которое и есть *жизнь*»<sup>16</sup>. Это — конкретная, жизненная философия<sup>17</sup>, *близкая — добавим мы — русскому конкретному идеализму*.

А что главное в жизни? Пусть главным экспонентом русской философской традиции, которой, как и архим. Софроний (Сахаров), придерживался «пути св. Иоанна Кронштадтского», станет для нас при ответе на этот вопрос прот. Георгий Флоровский. По его словам, творчество возможно при наличии абсолютных ценностей. «Ценности возможны только как вечные ценности, только при условии их *трансцендентного* противопоставления миру вещей»<sup>18</sup>. Человек воспринимает себя находящимся в мире заданий за гранью эмпирического бытия — и потому ощущает себя *личностью*. В «выходе из себя», «в творческом подвиге свободы» человек осуществляет свое сверхприродное, трансцендентное Я<sup>19</sup>. И самая главная философская идея: поступая так, к своей природной энтелехии личность добавляет сверхприродную, обоживаясь — добавим мы в духе паламита Давида Дисипата (XIV в.) — уже индивидуально-личностным, а не обобщенно-природным образом<sup>20</sup>. Поэтому цель человека может состоять только *в преодолении себя самого*, «чтобы стать *прозрачным для благодати*»<sup>21</sup>. Таковые личности — в соответствии

<sup>16</sup> *Ortega y Gasset J.* Unas lecciones de metafísica. Madrid, 1966. P. 225–226.

<sup>17</sup> *Galbis R. N.* Aproximación filosófica... P. 21.

<sup>18</sup> *Флоровский Г., прот.* Эволюция и эпигенез. С. 438. Ценности исходят от Бога (Там же. С. 439).

<sup>19</sup> Там же. С. 438.

<sup>20</sup> Там же; Дивномудрого монаха Давида Дисипата против Акиндина стихи, 460–502 / *пер. со среднегреч. З. А. Барзах и А. В. Маркова* // Монах Давид Дисипат. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров / под общ. ред. А. И. Солопова; научн. ред. Д. С. Бирюков. Святая Гора Афон; М., 2011. (Византийская философия; 9). С. 111–113; *Browning R.* David Dishypatos' Poem on Akindynos // Byzantion. 1955–1957. Vol. 25–27. P. 735.460–736.502.

<sup>21</sup> *Флоровский Г., прот.* Эволюция и эпигенез. С. 439.

с главной заповедью христианства — могут становиться прозрачными не только для Бога, но и для ближнего. Проникая друг в друга своими антропологическими проявлениями (С. С. Хоружий) и энергиями, «...личности могут соединяться в симфоническом единстве»<sup>22</sup>.

Этот предуказанный прот. Георгием Флоровским путь *трансцендентной интелехии* — *онтологическое размыкание*, по С. С. Хоружему, — и есть актуальный путь современной русской философии; а точнее, начало того пути, который ей еще только предстоит пройти.

Напротив, ближайшую аналогию *бердяевской теории ургрунда* находим в неогностицизме Фернанду Пессоа: «Существование в мире греха доказывает «существование» *чего-то вне Бога, некоего дуновения к нам из Пустоты, бывшей до Бога*»<sup>23</sup>.

Этот путь немислим без страдания. И вот здесь Н. Гальбис Рейг очень удачно суммирует соответствующие мысли Унамуно, восходящие к Библии, опыту святых, агиографии, патристики, литургики и прочих граней церковного образа мыслей: «Благодаря страданию человек постигает опытным путем то глубочайшее внутреннее противоречие, которое в нем гнездится. *Страдание говорит нам, что мы существуем; что существуют и те, кого мы любим; что существует мир, в котором мы живем, что существует и страдает Бог*»<sup>24</sup>. Перефразируя в очередной раз Декарта — на сей раз в духе св. Максима Исповедника, прот. Георгия Флоровского, Унамуно и русской традиции, произнесем: *Patior, ergo sum*. Лучшего обобщения мысли таких людей, как Сигизмунд Кржижановский (1887–1950), трудно и представить.

Но важен выход из страдания... Христоцентризм Унамуно — в противоположность европейскому культуроцентризму Ортеги — представляет собой (в свете того подхода, который отстаивается на данных страницах) более глубокий, единственно верный выход из тупиков современной цивилизации.

<sup>22</sup> Флоровский Г., прот. Эволюция и эпигенез. С. 439–440.

<sup>23</sup> Espólio de Fernando Pessoa? 15<sup>1</sup> — 16 — 3. Цит. по: Овчаренко О. Концепция Бога в творчестве Фернанду Пессоа // Она же. Португальская литература. Историко-теоретические очерки. М., 2005. С. 327–344 (здесь — с. 329).

<sup>24</sup> Galbis R. N. Aproximación... P. 11.



### Спор о выразимости и трансцендентности в философии и искусстве: Хосе Ортега-и-Гассет, Камиль Сен-Санс, Поль де Ман... и другие

Итак, в споре с «медиевистом» Унамуну именно молодой и напористый Хосе Ортега-и-Гассет ратовал за скорейшую европеизацию Испании и испанского образования. Какие же методы этой чаемой европеизации представлялись сознанию философа наиболее актуальными? По словам Ортеги, преподавание *классических языков* играет решающую роль в «*будущем самого будущего, для грядущего культуры и демократии*»<sup>25</sup>. В духе В. Гумбольдта молодой Ортега рассуждает: «Языки подобны руслу духовной деятельности, которая начинает течь по ним, однако руслу живым и наделенным некоей неясной силой ориентирования, которая побуждает их направлять текущую энергию в сторону тех полей, что засушливы в своей безвестности»<sup>26</sup>.

Эти мысли в целом подтверждаются опытом размышлений ведущих лингвистов. Вот что, к примеру, пишет на сей счет видный языковед второй трети ушедшего столетия: «Тот, кто всегда рассматривает грамматические формы обособленно, *безотносительно к индивидуальной духовной деятельности*, тот никогда не достигнет понимания языкового развития»<sup>27</sup>. Сходным образом и, согласно концепции Бориса Гаспарова, язык — не застывшая и стабильная данность, описываемая четко фиксируемым набором правил, но «длящаяся деятельность, которая развертывается на всем протяжении языкового существования говорящего»<sup>28</sup>, «среда интеллектуального обитания»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> *Ortega y Gasset J. Problemas culturales. Sobre la lengua francesa // Idem. Obras completas. T. I. P. 546.*

<sup>26</sup> *Ibid. P. 547.* Это понимание с очевидностью опирается на идеи В. Гумбольдта о языке не как *ἔργον*, но как *ἐνέργεια*. Ср.: *Гаспаров Б. М. Язык. Память. Образ. С. 20–21.* Имело бы смысл сопоставить наблюдения Ортеги с глубокими идеями Карла Фосслера о языке (ср.: Там же. С. 29, прим. 31).

<sup>27</sup> *Пауль Г. Принципы истории языка / пер. с нем. под ред. А. А. Холодовича. М., 1960 [11937]. С. 57.* Ср.: язык — «континуальная, протяженная во времени духовная среда нашего повседневного существования» (*Гаспаров Б. М. Язык. Память. Образ. С. 100–101*).

<sup>28</sup> *Гаспаров Б. М. Язык. Память. Образ. С. 56.*

<sup>29</sup> Там же. С. 111.

Но вслед за этим, отталкиваясь от абсолютного примата языка с его идеалом четко организованной и *понятной для всех* семиотической системы, Ортега наносит удар по мистическому донкихотству своего почтенного оппонента: *«Не верьте тому, кто станет вам говорить, что в человеке больше всего значит невыразимое. Это — весьма старинная ложь мистиков и прочих врагов человека, сбивающих его с толку»*<sup>30</sup>.

Никто не станет спорить, добавим мы, что речь в случае языка — как и любой другой знаковой системы — подобает вести о тонком балансе выразимого и невыразимого. Утверждения же Ортеги в статье, посвященной значению французского языка, тем более примечательны, что идут вразрез с высказанными за несколько лет до него соображениями о музыке Камиля Сен-Санса (1835–1921) (чтобы привести один пример). В самом деле, в работе «Вагнеровская иллюзия» (1899) К. Сен-Санс пишет: *«...музыка начинается там, где заканчивается слово, она глаголет несказанное, она позволяет нам открыть в себе самих неизведанные доселе глубины; она передает такие впечатления и „состояния души“, которые не под силу выразить ни одному слову. И между прочим, именно по этой причине драматическая музыка так часто может себе позволить довольствоваться текстами посредственными или того хуже; ведь в некоторые моменты сама музыка и есть Слово (le Verbe, соответствует Логосу в Ин 1. 1. — Д. М.), именно она выражает всё; слово же становится вторичным и почти бесполезным»*<sup>31</sup>.

Интересно, что к Унамуну как мыслителю и творцу искусства оказывается ближе композитор как другой творец искусства, а религиозные обертоны мысли дона Мигеля пересекаются с логосным пониманием музыки у К. Сен-Санса. Тем самым гениально раскрытая целой плеядой философов, включая А. Шопенгауэра и А. Ф. Лосева, мысль о внутренней философии, имманентно присущей музыке и заложенной в ее творениях, находит себе еще одно дополнительное подтверждение. Тема же близости искусства и религии тоже

<sup>30</sup> *Ortega y Gasset J. Problemas culturales. Sobre la lengua francesa. P. 547.*

<sup>31</sup> *Saint-Saëns C. L'illusion wagnérienne // Idem. Regards sur mes contemporains. Arles, 1990. P. 85–95 (здесь — p. 86–87).*

сближает Унамуно с русской философией (достаточно вспомнить общий пафос «Смысла творчества» Н. А. Бердяева).

А вот на позициях раннего Ортеги — и, читай, Ж. Деррида, Ж. Делёза и т. п. — стоит, к примеру, глава йельской школы литературоведческого деконструктивизма Поль де Ман (1919–1983): «Литературный текст не есть феноменальное событие, которое можно наделить любой формой положительного бытия, будь то природный факт или мыслительное действие. *Он не восходит к трансцендентальному восприятию, интуиции или знанию*, но требует исключительно понимания, которое должно оставаться имманентным, поскольку ставит проблему своей интеллигибельности в своих собственных терминах. Подобное поле имманентности является необходимой частью всякого критического дискурса»<sup>32</sup>.

Тут — на взгляд Унамуно и византийско-русской традиции — все неправильно, поскольку тексты (скажем, в церковном культе) активно и сильно влияют на нашу жизнь (ср., например, суждение св. Никодима Святогорца о святости св. Каллиста Ангеликуда), имея самое что ни на есть трансцендентальное значение. *Не одним Деррида мир держится*. Даже чисто о текстах литературы было бы точнее говорить как о чем-то, по сути, имманентно-трансцендентном (в этом выражении указываются, соответственно, отправная точка и назначение), тогда как Библия — трансцендентно-имманентная (скорее так — Слово Божие о Себе и о человеке, предназначенное для человека).

Еще простительно, что иногда так заблуждаются влюбленные<sup>33</sup>. «То, что неповоротливо движется внутри нас, не в состоянии быть *выраженным*, принадлежит не миру человеческого, но *инстинктивной жизни того внутреннего орангутанга*, которого все мы взвалили себе на хребет»<sup>34</sup>.

Упреждая З. Фрейда, автор развивает свою мысль следующим образом: «Именно ему принадлежат те плохо проговариваемые

---

<sup>32</sup> Де Ман Поль. Риторика слепоты: прочтение Руссо Жаком Деррида // Он же. Слепота и прозрение / пер. с англ. Е. В. Малышкина. СПб., 2002. С. 138–189 (здесь — с. 144).

<sup>33</sup> *Ortega y Gasset J. Problemas culturales*. P. 547.

<sup>34</sup> *Ibid.*

беспокойства, которые поднимаются из темных глубин нашей органической жизни в часы пламенеющей страсти или же в холодные часы эгоизма»<sup>35</sup>. И делает вывод: «*То, что человечно, доступно для проговаривания и выражения; невыразимое — это недочеловеческое (infrahumano)*»<sup>36</sup>.

«*Истинно человеческое в человеке — это то, что ясно, отчетливо, выразимо, доступно для сообщения, или, иначе говоря, мысль, чувство и желание только и достигают той прекрасной зрелости и спелости, которую мы называем культурой благодаря выражению*»<sup>37</sup>.

Отталкиваясь от вышеприведенных определений, ратуя всегда и во всем за идеал прекрасной ясности (которая на какой-то момент, можно сказать, стала его Прекрасной дамой — *La belle dame sans tégсі*, заметим мы в скобках), в другой работе Ортега-и-Гассет даже называет мистиков презрительно «сутенерами (*apaches*) сущности Божией»<sup>38</sup>. Это показывает всю глубину его культурного недопонимания и отчуждения с Унамуно.

Однако, на наш взгляд, К. Сен-Санс с его музыкальной проницательностью, тонкостью композитора и драматурга оказался ближе к библейскому пониманию Истины и смысла, чем молодой тогда Ортега, проведший целое семилетие в немецких университетах периода господства в них того самого неокантианства, которому в самой же Германии вот-вот предстояло быть разрушенным М. Хайдеггером.

### **Заключение. Антеру де Кентал**

И тогда — если мы вернемся к максиме К. Сен-Санса, которая, противостоя Ф. Ницше, пересекается с Византией, прот. Г. Флоровским и Унамуно — мы сможем найти ту точку пересечения духовной и светской культуры, в которой, по слову великого португальского поэта Антеру де Кентала (1842–1891): «В деснице Божьей, в праведной деснице, // Покой свой вечный сердце обретает»<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> *Ortega y Gasset J. Problemas culturales. P. 547.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid. P. 548.*

<sup>38</sup> *Ortega y Gasset J. La teología de Renan // Idem. Obras completas. T. I. P. 134.*

<sup>39</sup> В оригинале звучит следующим образом: *Na mão de Deus, na sua mão direita, // Descansou afinal meu coração.* («*Na Mão de Deus*»).

И как именно в этой связи не признать правоту крупнейшего французского историка Жюль Мишле (1798—1874): «Если в Португалии есть еще четыре или пять таких личностей, то страна по-прежнему остается великой...»<sup>40</sup>?

Впрочем, маловероятно, чтобы историк сказал такие слова о сегодняшней Португалии, в частности о Жозе Сарاماго (1922—2010) с его скандальным «Евангелием от Иисуса»... А может быть, и в самом деле, правы древние, которые утверждали: *Ex Oriente lux?*

**Сведения об авторе.** Макаров Дмитрий Игоревич — доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского, профессор библейско-богословской кафедры Екатеринбургской духовной семинарии (Россия, г. Екатеринбург). *E-mail: dimitri.makarov@mail.ru.*

---

<sup>40</sup> Цит. по: Кораллов М. Эса де Кейрош // Эса де Кейрош. Преступление падре Амаро. Переписка Фрадики Мендеса / пер. с порт. М., 1970. (Библиотека всемирной литературы). С. 5—33 (здесь — с. 29).