

Sergiusz Schultz
Rostow n/Donem

Гераклит – Гоголь – Хайдеггер

В своем знаменитом афоризме о «видном миру смехе и незримых, неведомых ему слезах» (5, 130)¹ из седьмой главы первого тома *Мертвых душ* Гоголь вольно или невольно эксплицировал и объединил «маски» двух великих античных философов – Демокрита и Гераклита.

Первого называли смеющимся философом, а второго – плачущим. То, что «комический» писатель Гоголь предпочел особо выделить «незримое» и «неведомое», как не менее, а даже более важное для своего самосознания и своей автомифологии, свидетельствует о важном месте всей фигуры Гераклита в гоголевском мире, даже если Гоголь и едва знал это имя. Историческая объективная логика развития духа здесь важна сама по себе, вне конкретных субъективных отношений. Ведь для эпохи романтизма (Шеллинг), позднее для Хайдеггера, Деррида философия была родственна поэзии, искусству.

Гераклит и Демокрит принадлежат досократической, «дометафизической» стадии философии, когда, согласно Хайдеггеру, еще не отождествляли «бытие» (непредметный исток) и «сущее» (предметный мир). На этом этапе, в частности, мифологические построения еще совершенно свободно входят в самый состав философствования, еще не утвердилось понятие «субъекта» в значении самоутверждения. По поводу досократиков в целом Хайдеггер заметил:

(...) если изначальные мыслители своей мыслью предваряли все последующее и, таким образом, превосходили сегодняшнюю мысль, тогда то, что раскрывается в их мышлении, есть нечто такое, что уже ожидает нас впереди и только предстает нам как посланное-нам – в послании истории².

Идея Хайдеггера о «послании истории», к авторам которого в целом он причислял и себя самого, объединяет мотив «книги» в качестве теоретиче-

¹ Н. В. Гоголь, *Полное собрание сочинений и писем в 17 т.*, Москва-Киев 2009-2010. Ссылки даются в основном тексте.

² М. Хайдеггер, *Гераклит*, пер. А.П. Шурбелева, СПб. 2011, с. 107. Далее ссылки даются в основном тексте.

ски-дискурсивного с мотивом движения живой жизни. В так понятом «послании истории» и Гоголь предвосхищает многое – от мистических (в том числе мистически-игровых, подобно Деррида) и теологических текстов до особых модернистских практик «жизнетворчества».

В связи с «гераклитовской» ассоциацией «плача» процитируем самого Гоголя:

Правда, что, еще бывши в школе, чувствовал я временами расположение к веселости и надоедал товарищам неуместными шутками. Но это были временные припадки, вообще же я был характера скорее меланхолического и склонного к размышлению. Впоследствии присоединилась к этому болезнь и хандра (6, 250-251).

Пушкин называл автора *Мертвых душ* великим меланхоликом. Это фиксация не психологического факта, а экзистенциальной реакции.

Сходны и другие черты духовного облика Гоголя и Гераклита: аскетизм, тяга к одиночеству, противопоставление себя «толпе» (хотя у Гоголя эта последняя черта не столь заметна, но она присутствует³), жажда славы, стремление к самосовершенствованию. Во времена Гераклита философия была «делом жизни». Тем же стало для Гоголя его писательство.

Наконец Гераклит – философ религиозно-проphetического и эсхатологического склада⁴, он, подобно впоследствии Гоголю, пророчествовал о мировых катастрофах, о преображении мира и человека.

Гераклитовское учение о «логосе» раннехристианские апологеты рассматривали, как известно, в качестве провозвестия Божественного Слова – второй ипостаси Троицы. Хотя христианские авторы соглашались с Гераклитом не во всем, а Климент Александрийский считал, что у Гераклита многое заимствовано через посредника – древнееврейскую мудрость. Гоголь вполне мог знать о гераклитовской философии из этих сочинений. Ведь писателю «была хорошо известна христианская книжность»⁵.

По замечанию С. Трубецкого, для Гераклита «истинная природа вещей не есть отвлеченное бытие: она есть жизнь, вечно живой процесс творческого генезиса, единство, осуществляющееся во множестве». Размышляя о загадке

³ Ср., в частности, ироническое признание Гоголя в его письме А.С. Пушкину от 21 августа 1831 г. (по ст. ст.) по поводу выхода в свет первой части *Вечеров на хуторе близ Диканьки*: «Любопытнее всего было мое свидание с типографией. Только что я просунул в двери, наборщики, завидя меня, давай каждый фыркать и прыскать себе в руку, отворотившись к стенке. Это меня несколько удивило. <...> Из этого я заключил, что я писатель совершенно во вкусе черни» (10, 161). В последних словах – бездна иронии.

⁴ А. Лебедев, *Гераклит*, [в:] *Философский энциклопедический словарь*. 2-е изд., Москва 1989, с. 117. Ср. также: В.И. Бакина, *Философское учение Гераклита Эфесского о Вселенной в контексте античной культуры*. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук, Москва 1995.

⁵ В.А. Воропаев, *Гоголь над страницами духовных книг*, Москва 2002, с. 147.

мироздания, о тайной гармонии, скрытом единстве, осуществляющемся в видимой борьбе противоположных стихий и начал, в вечном круговороте всемирной жизни, Гераклит силится угадать «слово» (т. е. логос – С. Ш.) мировой загадки: по этому слову совершается все, и люди никогда не понимают его, слышат ли они его, или нет.

(...) Это *слово* заключается в учении о *единстве* всех вещей (...): мудрость одна – знать ту единую мысль, или определение, которым «правится все через все» – общий закон сущего. Это «слово» противопоставляется всем шатким речам и мнениям человеческим: оно одно, обще всему и всем; разум один, а люди живут, как бы имея каждый свой собственный разум⁶.

В своем толковании Трубецкой сближает гераклитовское «слово» с Абсолютом, Божеством, одновременно отмечая специфическую «жизненность» философии Гераклита.

Гераклит писал Амфидаманту:

Удивляются, почему всегда мрачен Гераклит, не удивляются, почему всегда подлы люди. Поубавьте малость свою порочность, и я тотчас улыбнусь⁷.

В последней фразе смех отождествляется с чем-то простым и естественным, он фактически лишен обертонов двусмысленности, свойственных Гоголю. И тем не менее так понятый смех во многом является для Гоголя искомым.

Крайняя амбивалентность и парадоксальность высказываний, заключающаяся в соединении элементов увенчания и развенчания, сокрытия и прямого проговаривания, сказывании темными загадками, – характерная черта мышления Гераклита, столь близкая и Гоголю, узнаваемая в Хайдеггере. Мифологический парадоксализм способа мышления Гераклита неотделим от варьируемой на разные лады высокой иронии. Гоголь применяет иронию по-разному: и в «высоком» аспекте, и в обличье «романтической иронии», в обличье «бриколажного» (К. Леви-Стросс), «абсурдистского» склеивания элементов мира и др.

Гераклит соединяет оперирование целостно-противоречивыми символами-мифемами и почти художественными образами с оперированием концептами, что во многом близко манере Гоголя. «Концепты» (близкие символам и мифологемам) появятся у Гоголя уже начиная с ранних статей, с *Арабесок*, затем

⁶ С. Н. Трубецкой, *Учение о логосе в его истории*, [в:] Трубецкой С.Н., *Сочинения*, Москва 1994, с. 57 (выделено С. Н. Трубецким).

⁷ *Фрагменты ранних греческих философов*, Москва 1989, Ч. 1, с. 183. (Далее ссылки в основном тексте с указанием также номера фрагмента, если он дан).

в поздний период, в *Выбранных местах из переписки с друзьями, Размышлениях о Божественной Литургии*.

В гераклитовской манере нет, вопреки мнению Гегеля, элементов «диалектики» в значении некоего рассчитанного «дирижирования» (вплоть до манипулирования) «понятиями», когда одно почти само собой переходит в другое. Но можно говорить о мифологическом/мифопоэтическом/мифотворческом парадоксализме Гераклита.

Далее в приведенном фрагменте Гераклит говорит: «Я и так уже подобрел за время нынешней моей болезни, ибо не встречаюсь с людьми, но болею в одиночестве (Ср. слова Гоголя о его болезни, прибавившей ему меланхолии. – С. Ш.).

Вот уже и душа моя вещая⁸ провидит грядущее свое освобождение из этой темницы, и, высовываясь из трясущегося тела, [словно из окошка, вспоминает свою родину, низойдя откуда [на землю], она облекалась в текущее тело, этот труп, который другие люди мнят живым, сдавленный в слизи, желчи, сукровице, крови, жилах, костях и мясе. И если бы каждый из нас, находясь в изгнании, не старался избежать наказания [за самовольное возвращение], то разве бы мы не покинули уже это тело давным-давно и не убежали бы из него? (183).

Рассматривая тело в качестве темницы души (последующая идея Платона), в качестве простого безжизненного трупа, Гераклит, соответственно, «плакал» от впечатлений текущей фактичности, мечтая о существовании более истинном, нечувственном, в которое «я» («душа») желает «вернуться», поскольку когда-то снизошло на землю с небесной «родины».

В тех же примерно выражениях рассуждает о душе Гоголь в статье *Скульптура, живопись и музыка*:

Рассматривая мраморное произведение скульптуры, дух невольно погружается в упоение; рассматривая произведение живописи, он превращается в созерцание; слыша музыку – в болезненный вопль, как бы душою овладело только одно желание вырваться из тела <...> Мы жаждем спасти нашу бедную душу (...) и – бросились в музыку. О, будь же нашим хранителем, спасителем, музыка! Не оставляй нас! Буди чаще наши меркантильные души! (6, 287-288).

Душа – одна из центральных мифем Гоголя, начиная с «мертвых душ». У него она по-романтически знаменует и основной субъект/объект акта творчества, и вообще нечто главное в человеке – то, что каждый должен сохранить всегда «живым».

⁸ Ср. у Ф. И. Тютчева: «О вещая душа моя» – Ф. И. Тютчев, *Сочинения*, Москва 1980, Т.1, с. 143.

Согласно Гераклиту, душа, соединяющая различные противоположности, «элементы, заключенные в нас» – «нечто божественное» (182-183). «Богом же становится тот человек, который исполняет волю Божию. Значит, верно сказал Гераклит: «Люди – боги, боги – люди. Ибо логос один и тот же. Тайное явно (...) Бог в человеке, и человек – Бог» (216; Фр. 47 (62 DK)). Налицо близость идее воплощения Бога, идее Богочеловека.

Гераклит видит в душе и основу жизни, и «способ» жизни – через данные душе возможности мистического видения: «Так душа наша могла бы быть чистой, сухой и светообразной: «свет душа сухая, мудрейшая и наилучшая». Так, [благодаря трезвости] она может подняться на высшую ступень мистического созерцания» (232); «Как полагают орфики и Гераклит, свет есть не что иное, как видимая душа... а душа – невидимый свет» (232; Фр. 68, 118 DK); «С сердцем бороться тяжело, ибо чего оно хочет, то покупает ценой души [= «жизни»]» (233; Фр.70, 85 DK). Во втором предложении цитаты душа прямо приравнивается к жизни, а сердечное желание (т.е, из контекста, некое «самохотие») – к борению с душой-жизнью. По замечанию Хайдеггера, для античного философа душа – «бытийствующая жизнь» (372).

Гегель верно отождествил гераклитовские категории души и огня (одинаково расцениваемые Гераклитом в качестве основы всего):

(...) огонь есть первая сущность, и огонь есть реальная форма гераклитовского первоначала, душа и субстанция процесса природы. Огонь есть *физическое время* (выделено Гегелем. – С.Ш.), абсолютное беспокойство, абсолютное разрушение существования: гибель другого, но, вместе с тем, также и его самого⁹; мы поэтому понимаем, каким образом Гераклит, исходя из своего основного определения, мог совершенно последовательно назвать огонь понятием процесса¹⁰.

Обращаясь далее к трактату Аристотеля *О душе*, где приводятся слова Гераклита «начало есть душа, ибо она есть испарение, исходжение всего; она – самое бестелесное и вечно текучее», Гегель затем замечает, что так как душа есть испарение, то она «именно огонь, как сам себя движущий мировой процесс»; таким образом, душа-огонь – вот «первоначало»¹¹.

⁹ Ср. у А. Фета: Не жизни жаль с томительным дыханьем,
Что жизнь и смерть? А жаль того огня,
Что просиял над целым мирозданьем,
И в ночь идет, и плачет уходя.

А. А. Фет, *Вечерние огни*, Москва 1979, с. 83. Ср. также сквозной обобщающий символ «вечерних огней» в процитированной книге.

¹⁰ Г. В. Ф. Гегель, *Лекции по истории философии*, Санкт-Петербург 1994, кн.1, с. 293.

¹¹ Там же, с. 294, 295.

В связи с гегелевским толкованием античного автора нельзя не вспомнить гоголевское определение первого сожжения второго тома *Мертвых душ* в 1845 через образ птицы Феникс:

Как только пламя унесло последние листы моей книги, ее содержание вдруг воскреснуло в очищенном и светлом виде, подобно фениксу из костра, и я вдруг увидел, в каком еще беспорядке было то, что я считал уже порядочным и стройным (*Выбранные места*, 6, 86).

В *Выбранных местах* же появляется образный концепт «огня благодати», должного «испепелить» в художнике «холодную черствость»¹² – см., в частности главу *Исторический живописец Иванов*, где «переходное» душевное состояние живописца Александра Иванова сравнивается с «переходным» душевным состоянием Гоголя, причем судьба их искусства ставится в зависимость от данных «душевных состояний».

Образ самовозрождающейся из пламени – и еще более наращивающей свою мощь («в очищенном и светлом виде») – птицы Феникс дан Гоголем в обрамлении христианских концептов («воскреснуло») и, вместе с тем, в контексте своего творчества, собственно акта творчества. В этой связи нельзя не провести существенных параллелей между образом Феникс и образом птицы-тройки. Последний через «птичье» свое измерение является одним из символов человеческой души, воплощением «птичьего» имени Гоголь, т.е., в мифопоэтике, «самого» Гоголя.

В древнегреческой мифологии Феникс – волшебная птица, она «имеет вид орла и великолепную окраску красно-золотых и огненных тонов»¹³. Орел – один из скрытых классификаторов образа птицы-тройки, а в окраске Феникс преобладает «огненная» символика, напоминающая также о гоголевском сопоставлении птицы-тройки с «молнией, сброшенной с неба» (5, 239). Тем самым образ автора в *Мертвых душах* сближает, в частности, мотив огня с мотивом души. Примечательна в этой связи огненная символика в раннем творчестве Гоголя (*Вечер накануне Ивана Купала*), а также в других фрагментах *Мертвых душ*, например, в отсылающем к Ветхому Завету пассаже о пророческом «небесном огне».

В развитие соотношенной с мифологемой Феникс символики воскресения, Гоголь напишет в *Выбранных местах*:

«Не оживет, аще не умрет», говорит апостол. Нужно прежде умереть, для того чтобы воскреснуть. Не легко было сжечь пятилетний труд, производимый

¹² Ср.: О. П. Лавочкина, *Мотив огня в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголя*. *Гоголевский сборник*, Самара 2005, Вып. 2 (4), с. 165-166.

¹³ *Мифы народов мира*. Энциклопедия в 2 т., Москва 1992, Т.2, с. 560.

с такими болезненными напряжениями, где всякая строка досталась потрясением, где было много того... (6, 86).

По Гераклиту, «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути [= в каком бы направлении] ты ни пошел: столь глубока ее мера [= объем]» (231; Фр.67, 45 DK). Согласно трактовке Хайдеггера, Гераклит считает, что «понятие души так глубоко, что все изыскания в области «псюхе» – то есть психология – нигде не могут по-настоящему пробиться к глубинам, никогда не достигают пределов души и того, что ее очерчивает, «определяет», и потому должны окончиться ничем» (348). Гераклитовская трактовка души – мистическо-онтологическая, превосходящая «психологию». Хайдеггер замечает по поводу Гераклита:

Пути, или «исходы» души, мы не можем схватить как некие четко, материально очерченные окончания и границы, наподобие перегородок и стен, и (...) имея дело со всем, определяемым «душевно», нам надо иметь в виду его связь с путем и тропой (372); Сам человек «через свое хождение по тропам души обнаружить не может» судьбы «пространной средоточивости», бытийствующей в его душе, т.е. как сам и как человек, Dasein (373); Ведь именно тогда, когда человек только из себя самого, самочинно, самовластно и своекорыстно идет по всем своим путям и высматривает только их, именно тогда он не достигает исходов души и не следует вдале отсылающему «логосу» (374).

Порицая «субъективизм» и «самоутверждение» эпохи Нового времени, Хайдеггер намечает определяющую роль интерсубъективности, горизонта другого в блужданиях души:

Душа как вбирающее разверзание «вы-слушивает», то есть *ис-*ходит к другому и *пере-*ходит к другому там, где это «выслушивание», есть «в-слушивание», (...) как само-средоточение на исконном сосредоточении (т. е. на бытии. – С.Ш.). Разве тем самым не названо то, куда в предельном исходят тропы ее (души. – С.Ш.) хождений? (373).

Согласно Хайдеггеру, «само бытие и есть та глубина, в которую уводит отсылающий в простор» логос человеческой души (373). Т. е., душа – само бытие.

Гераклитовскому постулированию бездонности души соответствует высказывание Гоголя в письме к В. Жуковскому от 10 января 1848:

И вдруг болезни и тяжкие душевные состоянья, оторвавши меня разом от всего и даже от самой мысли об искусстве, обратили к тому, к чему прежде, чем

сделался писатель, имел я охоту: к наблюденью внутреннему над человеком и над *душой человеческой* (выделено Гоголем. – С.Ш.). О, как глубже перед тобой раскрывается это познание, когда начнешь дело с собственной твоей души! На этом-то пути поневоле встретишься *ближе* с Тем, Который Один из всех доселе бывших на земле показал в Себе полное познание души человеческой, божественность Которого если бы даже и отвергнул мир, то уж этого последнего свойства никак не в силах отвергнуть, разве только в таком случае, когда сделаешься уже не *слеп*, а просто *глуп*. Этим крутым поворотом, происшедшим не от моей воли, наведен я был заглянуть глубже в душу вообще и узнать, что существуют ее высшие степени и явления (6, 252).

По сравнению с Гераклитом, «бездонность» души у Гоголя все же оказывается в определенной степени «измерима» – мерой Христа, впрочем, не имеющей границ. Христа Гоголь называет проявлением той «не моей воли», которая позволила писателю «заглянуть глубже в душу вообще» – тем самым и в «мировую душу» (если по Платону-Шеллингу), первооснову бытия. Душа рассматривается Гоголем в контексте мировой жизни – «огня»-«логоса», т.е. Абсолюта.

Душа, по Гоголю, оказывается также источником творчества, приравниваемого к акту Богопознания, в пределе же – к акту некоего «благочестивого» соревнования с Богом через частицу Божественного в самой индивидуальной душе. Тем самым искусство, согласно Гоголю, порождается самым первоначалом мировой жизни. Первоначало, тем самым, носит не только духовно-онтологический, но и духовно-эстетический характер. «Душа»-«огонь», через частицу Божественного в человеке, творит художественные образы, искусство.

В *Выбранных местах* Гоголь указывал:

Тут-то я увидел, что значит дело, взятое из души, и вообще душевная правда, и в каком ужасающем для человека виде может быть ему представлена тьма и пугающее *отсутствие света*. С этих пор я уже стал думать только о том, как бы смягчить то тягостное впечатление, которое могли произвести «Мертвые души» (6, 83; выделено Гоголем – С. Ш.); Рожден я вовсе не затем, чтобы произвести эпоху в области литературной. Дело мое проще и ближе: дело мое... душа и прочное дело жизни. А потому и образ действий моих должен быть прочен, и сочинять я должен прочно (6, 87).

Тут «душа» прямо сближается Гоголем с «жизнью» и ставится по значению хотя и впереди искусства, но лишь затем, чтобы подчеркнуть «витальность», жизненность искусства¹⁴.

¹⁴ О роли категории жизни для Гоголя см.: С. А. Шульц., *Гоголь – Аполлон Григорьев – Дильтей. Творчество Гоголя и русская общественная мысль*. Тринадцатые Гоголевские чтения, Новосибирск 2013.

В известном пассаже из одиннадцатой главы первого тома Гоголь обратил вопрос к Руси:

Но какая же непостижимая, тайная сила влечет к тебе? Почему слышится и раздается немолчно в ушах твоя тоскливая, несущаяся по всей длине и ширине твоей, от моря и до моря, песня? Что в ней, в этой песне? Что зовет, и рыдает, и хватается за сердце? Какие звуки болезненно лобзают, и стремятся в душу, и выются около моего сердца? Русь! Чего же ты хочешь от меня?. (...) И грозно объемлет меня могучее пространство, страшною силою отразясь во глубине моей; неестественной властью осветились мои очи... (5, 213).

В цитате фиксируется воздействие «пространства» именно на «душу» («глубину»). В приведенной цитате родственные образные концепты «души», «сердца», внутренней «глубины» раскрываются в качестве вбирающих в себя впечатления от пространства-простора. «Объемлет», «отразясь» – все это сугубо идеалистические классификаторы, конституирующие осуществляемый нарратором/автором некий онтологическо-гносеологический акт понимания бытия как модуса самого бытия. В этом акте происходит круговращение и взаимооборачивание созерцателя и созерцаемого.

Подобное поэтическое понимание выводит за рамки непосредственного бытия. Именно в этом плане нарратор/автор обретает «неестественную власть»: он на равных вступает в состязание с Творцом.

В параллель к сказанному слова из *Выбранных мест*:

Но высшая сила меня подняла: проступков нет неисправимых, и те же пустынные пространства, нанесшие тоску мне на душу, меня восторгнули великим простором своего пространства, широким поприщем для дел (6, 80).

У Гоголя глубоко идеалистическое рассмотрение пространства-простора в качестве смыслопорождающего начала. В XX веке М. Хайдеггер вслед за Гоголем будет выводить «пространство» из «простора»¹⁵.

«Душа» автора/нарратора – вот то, что дает возможность ему вести диалог с Русью («пространством»-«простором») в качестве, с его точки зрения, некоего воплощения «мировой души», мирового «логоса», Абсолюта. Собственная живая душа позволяет Гоголю стать манифестацией мирового «логоса»: «(...) герои мои потому близки душе, что они из души; все мои последние сочинения – история моей собственной души» (6, 81).

¹⁵ См.: С. А. Шульц, П. А. Флоренский и М. Хайдеггер: поэтика пространственности. *Восток-Запад: пространство природы и пространство культуры в русской литературе и фольклоре*, Волгоград 2011, с. 97-103.

Рассмотрение мифемы души в *Выбранных местах*, в гераклитовском контексте помогает увидеть смысл тематизации Гоголем души в его поэме.

По поводу отрицательной реакции отдельных читателей на *Мертвые души* Гоголь заметил:

Русского человека испугала его ничтожность более, чем все его пороки и недостатки. Явление замечательное! Испуг прекрасный! В ком такое сильное отвращение от ничтожного, в том, верно, заключено все то, что противоположно ничтожному. Итак, вот в чем мое главное достоинство; но достоинство это (...) не развилось бы во мне в такой силе, если бы с ним не соединилось мое собственное душевное обстоятельство и моя собственная душевная история. Никто из читателей моих не знал того, что, смеясь над моими героями, он смеялся надо мной (6, 82).

В приведенном фрагменте Гоголь пытается, с одной стороны, подобно Гераклиту, показать свой критицизм в отношении немыслящей части общества («испугала его ничтожность»), а с другой стороны, в целях смягчения своей позиции в глазах «обиженных», свести реакцию читателей лишь к простому «смеху» (а не «плачу», если по Гераклиту) и буквализировать роль своей собственной души в процессе творчества, сводя идею и данность своих персонажей только к проявлению его собственных внутренних склонностей. Но смех читателей над героями, по мысли Гоголя, означал их смех над автором в том отношении, что автор изобразил «себя» – свою душу.

Далее Гоголь замечает:

По мере того как они (собственные «дурные качества».- С.Ш.) стали открываться, чудным высшим внушением усиливалось во мне желание избавляться от них; необыкновенным душевным событием я был наведен на то, чтобы передавать их моим героям (6, 82).

Вновь мы видим постулат о том, что «душа», «душевное» событие прямо участвует в акте творчества, причем одновременно являющем собой акт духовно-экзистенциальный – акт самосовершенствования, внутреннего очищения.

Видимо, определенное воздействие на гоголевскую развернутую мифему «души» оказали представители пиетизма, считавшие, что для максимально полного Богообщения необходимо самоуглубление – чтобы открыть «Бога внутри», в собственной душе. В России эпохи сентиментализма и романтизма пиетизм имел серьезное влияние¹⁶ (прямые отклики есть, например, у Жу-

¹⁶ См. о судьбе пиетизма в России: Г. В. Флоровский, *Пути русского богословия*, Вильнюс 1991, с. 117; М. Вайскопф, *Влюбленный демиург. Метафизика и эротика русского романтизма*, Москва 2012, с. 19-29.

ковского; ср. также Л. Толстого, хотя и принадлежащего уже совсем другой эпохе).

Позднейшая концепция города в *Ревизоре* как «внутреннего города», города-души находит соответствие в пиетизме. Причем акцент у Гоголя в данном случае стоит не на «городе», а на «душе», т. е. внепространственности и вневременности, что заставляет несколько уточнить поставленный П. Паламарчуком (В. Носовым) вопрос о воздействии на Гоголя идеи Блаженного Августина о *Граде Божьем*¹⁷.

У Гераклита встречается и принципиальная для Гоголя категория мертвой души:

В результате естественной смерти душа отделяется от тела, а смерть в наказание заключается в том, что душа умирает для добродетельной жизни и живет лишь жизнью порочной. Прав Гераклит, следующий в этом догмату Моисея. Он говорит: «Живем за счет их смерти, умерли за счет их жизни., – в том смысле, что сейчас, когда мы живем, душа умерла и похоронена в теле, словно в могиле, а когда умрем, то душа живет своей собственной жизнью, избавившись от злого и мертвого тела, к которому была привязана (...) [Размышление] научило меня, что некоторые и при жизни мертвы и по смерти живы» (216; Фр. 47, 62 DK)¹⁸.

В приведенной цитате – созвучие гоголевскому пассажиру из статьи *Скульптура, живопись и музыка*, а также намек на ключевой символ/мифему гоголевской поэмы в том его аспекте, что касается свойства косности индивида.

Е. Финк, комментируя приведенные слова Гераклита, справедливо указал:

Если речь идет о том, что мы живем за счет душ, а души живут за счет нашей смерти, если, таким образом, души соотносятся с нами так, что они живут за счет нашей смерти и наоборот, тогда их нельзя сразу отождествлять с людьми¹⁹.

¹⁷ См.: П. Г. Паламарчук, *Ключ к Гоголю*, Москва 2009.

¹⁸ Ср. также: «Смерть следует толковать так же, как объясняют сон. И то и другое означает расставание души [с телом], но одно в большей, другое в меньшей степени, как это можно понять и из слов Гераклита: «Человек – свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни [букв. «живым»], умерев, словно как вспыхивает к бодрствованию, уснув» (216; Фр 48 (26 DK)). «Разве Гераклит не называет рождение смертью, подобно Пифагору и Сократу (...) когда говорит: «Все, что мы видим наяву, – смерть; все, что во сне, – сон; <все, что по смерти – жизнь [?]>» (217; Фр. 49 (21 DK)). В процитированных словах – особое «оживление» смерти через ее мифологическое сближение с одним из неотчуждаемо-индивидуальных проявлений живого человека – сном.

¹⁹ М. Хайдеггер, Е. Финк, *Гераклит*, пер. А. Шурбелева, СПб. 2010, с. 207-208.

Итак, «души» нельзя «сразу» отождествлять с «людьми». На фоне подобного прочтения Гераклита мифосимволическое заглавие гоголевской поэмы указывает на существенный зазор между душой и телом, на парадоксальные отношения между тем и другим, несводимые ни к какой «симфонии». Целостный человек, по св. Писанию, – душа²⁰. Согласно гоголевской переакцентуации, можно сказать, что целостный человек – лишь нечто искомое; во всяком случае, существующее лишь в поствременной перспективе.

Исходя из сделанного по поводу Гераклита другого замечания Е. Финка, следует различать смерть как процесс и смерть как результат²¹. То, что некоторые «и при жизни мертвы и по смерти живы» акцентирует *процесс* смерти. Выход души за пределы тела после кончины фиксирует смерть в виде результата. И у Гераклита, и Гоголя представлены оба указанных типа смерти. Гоголевские герои – омертвелые еще при их «жизни». И они же должны обрести подлинную жизнь после некоей «окончательной» (здесь подразумевается не только биологический буквализм) «смерти». Т. е. смерть в качестве некоего этапа и предварительного итога («результата») выступает здесь залогом будущей жизни. (Реально же значений и видов «смерти» у Гоголя больше).

В конечном счете смерть в качестве одного из проявлений Ничто образует для Гоголя и Гераклита элемент самого бытия, элемент полноты Абсолюта, как бы его ни называть; так же будет впоследствии для Гегеля, Хайдеггера. В этом – «мифологизм» их всех, несмотря на рационализм Гегеля и при всей внешней критике исследований мифа (в частности, кассиреровских) у Хайдеггера.

Еще до Сократа Гераклит заговорил о самопознании как свойстве индивида, считая, что людям дано познавать себя благодаря причастности «божественному разуму» (252-253; Фр. 116, А 16 DK). Согласно В. Асмусу, «(...) кажется, в этом же смысле он говорит в 115 фрагменте, что «душе присущ логос, сам себя умножающий»²². Исходя из толкования Асмуса, можно вписать гераклитовские категории самопознания, души, логоса в единый целостный контекст: душе свойственно самопознание, проявляющееся через все умножающийся (безмерный) логос (слово, разум, Абсолют), выступающий, в свою очередь, измерением души. Логос и душа образуют нечто общее – являющееся для Гераклита, как показал Гегель, первоосновой всего (см. ниже).

По наблюдению М. Фуко, «Познать себя, познать божественное, распознать божественное в себе самом – это (...) главное в платонической и неоплатонической форме заботы о себе»²³, поскольку «самопознание требует усмотрения

²⁰ прот. А. Шмеман, *Евхаристия. Таинство Царства*, Москва 1992, с. 62.

²¹ М. Хайдеггер, Е. Финк, *Гераклит...*, с. 214, 216.

²² В. Ф. Асмус, *Античная философия*, Москва 1976, с. 42.

²³ М. Фуко, *Герменевтика субъекта*, пер. А. Погоняйло, СПб. 2007, с. 93-94.

божественного: чтобы познать самого себя, надо познать божественное»²⁴. Сказанное, безусловно, справедливо и в отношении Гераклита. Круговое движение от мысли о «я» к мысли о Божестве означает не только реализацию некоего абсолютного диалога, но и заданность высокой мерки индивида. Для Гераклита

Жизнь человеческая обыкновенно напоминает лестницу, ибо она полна взлетов и падений: (...) как кто-то изрек: «Единый день одного низверг с высоты, другого поднял вверх (...). Это и есть своего рода «путь вверх и вниз» человеческих судеб, полный непостоянных и нестойких удач и неудач» (205; фр.33 (60 DK)).

Для Гераклита путь вверх и путь вниз – один и тот же, поэтому лестница для него – символ для разнонаправленного движения всех подразумеваемых «душевных» состояний; вероятно, что здесь заложено нечто от мифемы судьбы, распоряжающейся движением «души» по шкале смысла.

У св. Иоанна Лествичника (Иоанна Синайского), выписки из которого делал Гоголь, лестница («лествица») становится символом «духовного возрастания. (...)». Как глубоко жил этот духовный образ в сознании писателя, можно видеть, например, по его предсмертным словам: «Лестницу, поскорее давай лестницу!...»²⁵. Христианский символ лестницы отличен от гераклитовского, но оба символа так или иначе соотносятся.

Прот. А. Мень понимал гераклитовский символ лестницы так:

(...) через определенные, очень большие промежутки времени космос возвращается в изначальное огненное состояние и потом рождается из Огня. В этом круговороте оказывалось, что «путь вверх и вниз тот же самый». Следовательно, истории нет, впереди нельзя ждать новых ступеней к совершенству²⁶.

Но идея пути у Гераклита не означает отсутствия идеи истории. Последняя идея прямо задана в гераклитовских словах о текучести мировой жизни, ее постоянной изменчивости. Просто история у философа нелинейна. Поэтому путь философии и поэзии нужно мыслить не «от мифа к логосу», а в постоянном присутствии мифа в логосе и наоборот, в их взаимопереходе.

Переключки между Гоголем и Гераклитом проступают в одинаковом объединении ими космо-гео-природного и исторического. По русскому писателю,

²⁴ Там же, с. 87.

²⁵ В. А. Воропаев, *Гоголь над страницами...*, с. 144-145.

²⁶ прот. А. Мень, *История религии. В поисках пути, истины и жизни*, Москва 1992, Т. IV: *Дионис, Логос, Судьба*, с. 84.

природа меняется вместе с историей, в «конце времен» им обоим предстоит преобразование. Значение души в качестве исторического концепта заложено в словах Гераклита: «(...) необразованная душа гибнет сразу же по выходе из тела, а образованная, закаленная добродетелями выдерживает экипирозу (катастрофу – С. Ш.) Вселенной» (253; Фр.117).

Для Хайдеггера второго периода творчества, после «поворота», Гераклит наряду с другими досократиками станет одной из точек опоры в построении «истории бытия», «мышления бытия». Уподобляя философию «поэзии», поздний Хайдеггер пытается создать особый язык, не имеющий ничего общего с «метафизикой» в духе Нового времени, но зато обладающий принципиальным «мифопоэтическим» измерением, антисциентистской органикой. Термином «экзистенциал» из «Бытия и времени» вполне допустимо назвать обозначения Гераклита, вообще досократиков, а также понятия духовной прозы Гоголя. «Экзистенциал» указывает на соединение в обозначаемом им (образном) концепте собственно философского и собственно художественного.

Хайдеггер в своем философском творчестве во многом отобразил не только романтические/постромантические (Гельдерлин, Ницше) тенденции, но и «модернистские» в широком значении. Если посмотреть на тех живописцев и поэтов XX в., к которым Хайдеггер особо расположен, то это будут именно модернисты (Сезанн, Клее, Тракль, Георге, Целан).

Модернизм необходимо включить в группу т.н. вторичных художественных стилей, описанных Дмитрием Лихачевым²⁷. К ним отнесены, в частности, готика, барокко, романтизм, но о модернизме Лихачев в силу обстоятельств времени не упомянул. Однако вся логика лихачевской концепции подводит к помещению модернизма в названный ряд стилей, имеющий некое «нестрогое» мировоззрение, противостоящее в некотором роде «однозначной» «строгости» первичных художественных стилей (классицизма, реализма...) ²⁸. Хотя, разумеется, в искусстве каждый стиль самоценен.

У Лихачева понятие художественного стиля, восходящее к Винкельману, Гете, Вельфлину, во многом имеет философский характер, поскольку оно указывает на отношение художника к миру, на способ мышления²⁹. Философское измерение понятия художественного стиля прямо сближает искусство

²⁷ Д. С. Лихачев, *Развитие русской литературы X-XVII вв. Эпохи и стили*, [в:] Лихачев Д. С., *Избранные работы в 3-х т.*, Ленинград 1987, Т.1.

²⁸ «Модернистское» в романтизме/постромантизме Гоголя открыли русские символисты (прежде всего А. Белый, а также Брюсов, Сологуб и др.), как в теоретических рефлексиях, так и в развитии гоголевской линии в своем художественном творчестве. Ср. специальную работу: Л. А. Сугай, *Гоголь и символисты*. 2-е изд., Vanska Bystrica 2011.

²⁹ Как философская категория, распространяющаяся равно и на искусство, модернизм рассмотрен в работе: Ю. Хабермас, *Философский дискурс о модерне*, Москва 2008.

и философию. (Существенно, что многие тексты позднего Хайдеггера имеют качество буквально художественного произведения).

Философа принято рассматривать в качестве предтечи постмодернистов (с их же подачи), но более продуктивно понимание философа в горизонте именно модернизма. Связь феноменологии с модернизмом через постановку последним проблем сознания и времени общеизвестна, но случай Хайдеггера – особый. Близость философа модернизму в широком значении проявляется в деструкции традиций во имя обращения к некоему изначальному, первоначальному – в данном случае к досократикам (ср. хрестоматийно известное возвращение к гомеровскому мифу у Джойса); в акцентировании проблем мышления и сознания как способа понимания «самих вещей», но вне логицистского рассмотрения этих вещей, т.е. самого бытия сущего; в отказе от всякого опредмечивания, «обналичивания» бытия; наконец в особо акцентированном и никогда не ослабевавшем интересе Хайдеггера к своей исторической эпохе (к «современности») – это не означает, разумеется, что в своих оценках текущего момента он никогда не ошибался.

Модернизм считается явлением с анти-истористским самосознанием, но уже одна связь Хайдеггера с ним заставляет пересмотреть подобный стереотип. Дело в том, что видов историзма, разных «историзмов» на протяжении развития мысли было много. Гегель, например, тоже позиционировал себя в аспекте «историзма», но гегелевский историзм движения абсолютного духа в корне отличен от историзма «самораскрытия бытия» Хайдеггера. А Адорно вообще считал, что история и, соответственно, историзм – еще не начинались³⁰. В недавнее время, например, В. Топоровым была предпринята попытка создания одной из принципиально неортодоксальных трактовок историзма, исходя из утверждения самого частного и отдельного, причем на материале творчества приверженца эпифеномена модернизма (акмеизма) Анны Ахматовой³¹.

Модернизм, «отрицающий» традиции во имя «современности», предлагает лишь их «деструкцию», созидающую по своей сути. «Современность» выступает для модернистов символом «нового» в том отношении, что для них она – результат движения эпох, она сама в движении, состоянии развития. Хайдеггеровский концепт *Dasein*, экзистенции находит соответствие в художественной практике модернистов, причем равно в бывшей и до появления данного концепта, и после этого. «Поток сознания» именно выделяет отдельное существование, отдельную личность, в виде некоей точки опоры для воссоздания

³⁰ Т. В. Адорно, *Негативная диалектика*, пер. Е. Л. Петренко, Москва 2003, с. 270-321.

³¹ В. Н. Топоров, *Об историзме Ахматовой*, [в:] Топоров В. Н., *Петербургский текст русской литературы*, СПб. 2003. Ср. также близкую топоровской (но не столь философичную) концепцию «микроистории» (К. Гинзбург и др.).

мира (а не «картины мира»), для воссоздания «исторически свершающейся, времяящейся истины» (как истины бытия)³² вне привычно понятой эстетики.

Концепт *Dasein* в хайдеггеровской работе второй половины 1930-х годов *Очерки философии. О Событии* превращается в *Da-sein*, чем фиксируется уже не лишь «онтичность» (отнесенность к сущему) отдельного существования, человека, а, по верному наблюдению А. Чернякова, онтологичность человека³³. В варианте *Da-sein* человек уже не вид бытия сущего, а бытие.

Именно этот последний вариант знаменитого хайдеггеровского концепта соотносим с гераклитовской (и гоголевской) мифемой души, глубин которой не отыскать и которая бытийствует в духовном движении и росте. Идея разнонаправленного (так сказать, «вверх и вниз», если вспомнить Гераклита) пути души прямо эксплицирована Хайдеггером в послевоенном тексте *Пролок* («стихотворении в прозе»!), где «зов» бытия приравнивается в том числе к голосу души: «Утешительный зов проселочной дороги отчетливо вятен. Говорит ли то душа? Или мир? Или Бог?»³⁴. «Душа» здесь – заведомо вне «эстетического» «чувствования»/«вчувствования», вне «психологии». Это онтологическая категория.

Сказанное выше заставляет пересмотреть ставшее уже расхожим мнение о том, что русская литература «сначала» в художественной форме вырабатывала концепты, развивавшиеся далее в русской философии³⁵. Реально ситуация гораздо сложнее, поскольку:

– Литература и философия родственны уже изначально во всякой традиции.

– Собственно литература сразу питалась собственно философской традицией в самом широком всеевропейском горизонте (и наоборот).

³² С. Н. Ставцев, *Введение в философию Хайдеггера*, СПб. 2000, с. 155.

³³ А. Г. Черняков, *Хайдеггер и греки*, [в:] *М. Хайдеггер*, СПб. 2004, с. 218-252.

³⁴ М. Хайдеггер, *Работы и размышления разных лет*, Москва 1993, с. 241. Ср.: С. А. Шульц, *Идиллический хронотоп в творчестве М. Хайдеггера*, Филологический вестник Ростовского государственного университета 1999, № 3.

³⁵ Это мнение сформулировано, например, в работе: В. М. Маркович, «Задоры», *Русь-тройка и «новое религиозное сознание». Отелеснивание духовного и спиритуализация телесного в 1-м томе «Мертвых душ»*, Wiener Slawistischer Almanach, Bd. 54 (2004).

SUMMARY

Heraclitus – Gogol – Heidegger

The paper draws attention to the numerous links between Heraclitus, Gogol, Heidegger in aspect of closeness of philosophy and poetry. Mythological and mythopoetic elements are revealed to be important for the chosen authors. Gogol's and Heidegger's deep connections with Romanticism and Modernism are brought to light.