

ИСКУССТВО ПИСЬМА

I.	...5
<i>Преследование и искусство письма</i> (Лео Штраус (1941))	
II.	...21
<i>Император Юлиан и его искусство письма</i> (Александр Кожев (1964))	
III.	...43
<i>Юлиан Грек</i> (Фридрих Киттлер (2009))	
Приложения:	...49
Примечания переводчика (*) Андреас Хипко. <i>Плоды переписки</i>	
Дополнение:	...59
<i>Для служебного пользования</i> (Владимир Биbihин (1999))	

Перевод с англ. и нем. – Борис Скуратов (редактура перевода – О. Никифоров)
по изданиям: *Alexandre Kojève*, “The Emperor Julian and his Art of Writing”,
in: Joseph Cropsey (ed.), *Ancient and Moderns. Essays on the Tradition of Political
Philosophy in Honor of Leo Strauss*, New York 1964;
Friedrich Kittler, “Julian der Grieche”, in: Leo Strauss, *Alexandre Kojève*, Friedrich
Kittler. *Kunst des Schreibens*. Berlin, Merve Verlag 2009.

for presentational & educational purposes only

Александр Кожев

Император Юлиан и его искусство письма

... ведь о невыразимом говорить не следует.
(Юлиан, 218b)

О чем невозможно говорить, о том
следует молчать.
(Витгенштейн, Трактат, 7)

Если на клетке слона прочтешь надпись
«буйвол», не верь глазам своим.
(Козьма Прутков)

В своей по справедливости отмеченной, ибо и на самом деле замечательной книге об искусстве письма Лео Штраус напомнил нам о том, что оказалось слишком легко забытым с XIX века – что не всё написанное великими авторами прежних времен следует воспринимать *буквально*, и что нельзя полагать, будто в своих произведениях они фактически всегда *откровенно излагали* то, что стремились сказать.

Старое искусство, вновь открытое Лео Штраусом, на практике состояло в том, чтобы писать как раз противоположное тому, что мы думаем, дабы вуалировать то, что мы хотим сказать. У этого литературного камуфляжа было две цели, которые следует ясно различать, но которые можно было бы связать между собой. Во-первых, могло показаться благоразумным маскировать мысли, чтобы избежать нетерпимости, выражающейся в преследовании и травле, которые необходимостью происходят как из справедливо не вызывающего сомнений знания, так и из несправедливо принимаемого на веру мнения. Во-вторых, литературный камуфляж мог служить формированию элиты, а именно когда произведения предназначались для того, чтобы подвести к ним небольшой круг избранных, которые были в состоянии постичь замаскированное учение, избавляющее их от предрассудков, но в то же время эти произведения должны были «укрепить» возможного среднестатистического читателя в его «традиционном» неведении, которое – между тем – называли «ученым» и всегда находили «целительным». В этом случае камуфляж, оттачивая проницательность избранного читателя, вдобавок преследовал педагогическую цель. *Last but not least*, это искусство письма было

также искусством игры, пусть даже игры с самим собой, при котором автор занимал хорошо известную «ироническую» позицию, выражающуюся по-французски оборотом: *A bon entendeur – salut!**

Как бы там ни было, разбираемое искусство письма требует в качестве необходимого дополнения искусство чтения между строк, которое с давних пор предано забвению, но которому Лео Штраус вновь, ради нашего общего блага, воздал почести в своих произведениях и через них. Поэтому мне, со своей стороны, показалось достойным попытку следующее: в честь Штрауса заняться чтением между строк в произведениях одного автора, удостоенного им внимания – на сей раз речь идет не только об античном философе, но и о настоящем, хотя и невлиятельном (поскольку ковылявшим за своим временем – или же его опережавшим) императоре.

Философские произведения императора Юлиана чрезвычайно интересны, причем в двояком отношении. Во-первых, потому что автор в них выразительно говорит о том «искусстве письма», о котором Лео Штраус – хотя и, очевидно, не зная об аргументах своего великого предшественника – совсем недавно вновь говорил почти в тех же словах. Во-вторых, потому что судьба этих произведений показывает, что автор может открыто говорить об этом искусстве, не отказываясь от того, чтобы с большим успехом практиковать его самому.

*

Утешительная речь, которую Юлиан обращает к самому себе по случаю отъезда его друга Саллюстия (весна 358 г.), предшествует его так называемым философским произведениям. Среди прочего, там есть такие слова: «Теперь мне приходится оставаться *в одиночестве*, отказываясь от наших *искренних* бесед и от наших *откровенных* выражений. Ибо до сих пор я не знаю *никого*, с кем бы я мог бы столь безбоязненно беседовать. А теперь [вследствие его отъезда] стало ли мне труднее разговаривать *с самим собой*? Можно ли теперь у меня забрать мои *мысли*, да еще принудить к тому, чтобы я *думал* и *удивлялся* иначе, нежели я хочу? (...) Так как никто не может лишить нас этой возможности [*мыслить*, и даже *говорить* о чем нам угодно], то мы [т. е. Юлиан], пожалуй, как-нибудь сможем составить обще-

ство *себе самим*» (248d-249a).¹ Итак, нам заранее сообщается, что Юлиан – не меняя из-за этого взглядов – в будущем также воспользуется этим искусством письма, имеющим целью замаскировать мысли. Юлиан предупреждает Саллюстия, как и остальных читателей, которые в состоянии понимать его с полуслова, что впредь он будет писать не всё, что думает, и что он впредь будет думать не всё, что напишет. Незадолго до своей смерти он вновь упоминает об этой ситуации, когда посвящает тому же Саллюстию ироническую «Речь к царю Гелиосу» (декабрь 362 г.), где в завуалированной форме высмеивает теологию вообще (как языческую, так и христианскую) и, в особенности, так называемую неоплатоническую «мистику».

В «Речи против необразованных собак»* (где Юлиан ставит перед собой цель подвергнуть критике лишь неокиников своего времени, но фактически нападает и на монахов, а, кроме того, противопоставляет им Диогена и Антисфена, коими он восхищается) есть, между прочим, такие слова: «Я же, скорее, буду о богах (...) хранить благоговейное *молчание*» (187с). Правда, за несколько месяцев до этого в «Речи о Матери богов» император с большими подробностями высказался о многочисленных языческих божествах (причем местами стимулом ему служила Лукианова «Сирийская богиня»), а спустя несколько месяцев, в «Речи о царе Гелиосе» (представляющей собой преднамеренную пародию на произведения Ямвлиха!), он без стеснения высказался и по этому вопросу. Итак, может ли это означать иное, нежели то, что он на самом деле не думал того, что *высказал* в этих двух речах о богах, и то, что он сохранил молчание о том, что на самом деле о них думал? Между тем, ему как будто бы ничто не препятствовало откровенно излагать в этих речах свои теологические представления, как бы они ни выглядели (если предположить, что у него вообще были таковые в области языческой теологии). В остальном, нет оснований предполагать, что он не высказался откровенно о том, что он думает о языческих богах, в глубине сердца оставаясь христианином и после своего отступничества. Поэтому мы должны исходить из того, что Юлиан замечанием о том, что он не выскажет своих подлинных мыслей о богах, имел в виду, что для него в действительности богов не существовало. Впрочем, этот радикальный, но в то же время скрываемый или завуалированный атеизм проявляется и в том, что император в своих обеих якобы религиозных и мисти-

¹ *Kaiser Julians Philosophische Werke*, übers. und erkl. von Rudolf Asmus, Leipzig 1908. Цитация идет по этому изданию.

ческих речах обращается к *темам* тогдашней языческой теологии (которая, согласно Юлиану, переводима на язык теологии христианской), лишь поскольку они отличаются особенно неуместным и смехотворным характером, который автор, тем не менее, стремится незаметно подчеркнуть с помощью определенной расстановки акцентов.

После того как мы установили, что философ Юлиан, как только он становится императором, перестает говорить, что думает, и даже перестает думать обо всем, что говорит, мы должны задаться вопросом об этом камуфляже. В «Речи против киника Гераклея» (впрочем, «Гераклея» обозначает не только неокинического «философа», но также и епископа или христианского теолога) император напоминает о том, что во все времена ораторы и писатели с философскими склонностями маскировали свои мысли из-за страха перед репрессиями: «А именно: если оратор опасается *откровенно* высказать свой предмет *из страха перед ненавистью слушателей*, то он исходит из необходимости *скрывать* свои увещания и учения под каким-либо покровом. Очевидно, так делал и Гесиод» (207 a-b). Допустим, так. Кого, однако, должен страшиться римский император? Разумеется, не преследований со стороны гибнущего язычества своего времени. Наоборот, Юлиан мог ясно представлять себе, что в то время было невозможно низвергнуть языческих богов с престолов без того, чтобы не посадить на их место христианское божество, чьи приверженцы могли бы преследовать императора-безбожника значительно эффективнее, чем сторонники язычества.¹ Итак, в конечном счете, страх перед ненавистью его христианских слушателей мог бы стать причиной того, что император боролся с христианством, а философ маскировал свои атеистические нападки на языческую теологию. Поскольку же он при этом, как правило, искусно пользовался платонической иронией, то не удивительно, что эти произведения – по определению – могли быть поняты лишь мыслящей с ним заодно, т.е. для него безопасной, философской элитой.

Тем не менее, мы вправе исходить из того, что Юлиан пытался восстановить язычество в Римской империи не только

ⁱ Так, Юлиан в следующей инвективе, которую он обращает якобы в адрес «кинника Гераклея», очевидно, имеет в виду жезлы епископов, а не палки «философов»: «Далее, какой прок в том, что вы повсюду бродите и нагружаете мулов, а также, как я слышал, докучаете погонщикам мулов, которые боятся вас больше, чем солдат? Ибо, как я слышал, вы пользуетесь вашими жезлами более жестоко, нежели они – своими мечами. Поэтому неудивительно, что вы внушаете им больше страха». (224 a) По этому случаю следовало бы упомянуть, что декрет Юлиана запрещал бесплатную перевозку служителей церкви императорской почтой.

из страха перед христианской нетерпимостью. Для этого у него было еще несколько других оснований, важнейшим из которых, разумеется, являлся государственный интерес. И фактически император маскирует атеизм философа, в основном, по причинам государственного интереса. Впрочем, Юлиан сам неоднократно дает нам понять это, например, когда говорит: «Если мы избираем божественные вещи в качестве предмета стихотворения, то слова не должны терять ничего из необходимого достоинства, а выражение должно быть по возможности соразмерным, правильным и приличествующим для богов, и в нем не должно быть ничего хулительного, порочного или суеверного, *дабы мы не настроили большую толпу на подобную же дерзость*» (218 с-д). В этом смысле, разумеется, следует интерпретировать и факт, что после того, как Юлиан в напыщенном тоне говорил о смехотворном чуде, происшедшем после прибытия образа Великой Богини, он добавил следующее: «Даже если эта история многим покажется невероятной, а *философу* или теологу – совершенно неприличной, то, тем не менее, я все-таки хотел бы ее здесь рассказать, так как она записана многочисленными согласными между собой *историографами* и, к тому же, увековечена на медных штандартах во всемогущем и благочестивейшем *городе* Рима. В то же время для меня нет секрета, что многие из *сверхмудрых* [т. е. из интеллектуалов без политической или административной ответственности] объявят ее невыносимыми рассказами старых баб. Однако я придерживаюсь мнения, что в отношении *подобных* рассказов следует больше полагаться на *свидетельства городов*, чем на критику со стороны этих *тонких умов*, чьи душеньки хотя и обладают остротой зрения, но нигде не видят ничего *здорового* [т. е. *способного к выживанию*]» (161, а-б).ⁱⁱ

Как интеллектуал, Юлиан не позволял себе быть обманутым ни «свидетельством городов», ни «согласием между многочисленными историографами» в отношении мнимых чудес; наоборот, ему доставляло большое удовольствие изливать на них свою насмешку. Между тем, как философ, он не верил в то, что он вправе отказаться от доставшейся ему империи, а как импера-

ii Юлиан, как римский император, многократно перечит «чистым» интеллектуалам, которые отстраняются от политического действия и все-таки позволяют себе раздавать советы государственным деятелям. Особенно показательно он делает это в сплошь ироничном «Письме к философу Фемистию», где пародирует стиль современных «софистов» и – если даже в завуалированной форме – подвергает жестокой насмешке советы, которые доставались новому императору от наставника по философии (Евнапий оставил это без упоминания в своей «Жизни софистов», где он осypает Юлиана цветами). Об этом см. особ. 263b-267b. По этому случаю можно процитировать и Фрагмент III; Юлиан здесь говорит: «С пылом отстаивать интересы *государства* ... вот знак *философского* умонастроения».

тор, изо всех сил старался восстановить язычество по причинам государственного интереса. И именно этот государственный интерес, а не страх перед личными неприятностями побудил Юлиана к тому, чтобы в своих произведениях маскировать философский атеизм, а также насмешку интеллектуала-атеиста или «скептика», каким он и был.ⁱ

Если бы Юлиан хотел быть только императором, ему, вероятно, пришлось бы совершенно отказаться от этих занимательных шуток. Поскольку же он оставался философом, он не смог просто так отбросить философскую педагогику. Поэтому Юлиан, обращаясь со своими произведениями лишь к избранному зрелым людям, пытался удостовериться в том, что передача того, что являлось для него (дискурсивной) истиной, осуществляется без разрывов. Но *завуалированные* язвительные намеки, которых не понимает простой народ, дают проявиться действительно умным головам, т. е. тем, кто понимает насмешки, не воспринимая их как оскорбление, и тем самым показывает, что уже не настолько покорен своим философским предубеждениям, чтобы не быть в состоянии воспринимать – для них, вероятно, благотворные – философские поучения, которые – по двум основаниям: избранничества и тайны – вообще могут сообщаться лишь между строк.

Между тем, и сам Юлиан не говорит нам ничего иного. Так, в «Речи о царе Гелиосе» (где Гелиос – как языческое божество, чтимое автором – императором, но осмеиваемое им как интеллектуалом, – так и символ Нуса, на коего он ссылается как философ) он эксплицитно говорит о своем педагогическом призвании: «Да позволит мне могущественный»ⁱⁱ [здесь: Нус] такжеⁱⁱⁱ

i См. следующее место из «Письма к священнослужителю». «Ибо эти изваяния богов, эти алтари (...) создали наши предки (...) Ему [божеству] нельзя отказывать в почестях, которые проявились в *деяниях*, ибо эти почести были *возведены в закон* не два и даже не три тысячелетия, но целую эпоху назад, всеми народами земли». (293а, 294а).

ii В общем, традиционный эпитет *могущественный* следует у Юлиана понимать иронически (см., напр., частое употребление этого выражения в «Речи к Матери Богов», особ. 166 а). Однако в процитированном отрывке смысл является двойственным: он ироничен, когда речь идет о боге Гелиосе, но серьезен, когда «Гелиос» обозначает Разум (*Нус*). У Юлиана нередки места с двойным, и даже тройным смыслом; см., напр.: 130с; 159с; 169д; 172д; 174с-д; 222b-с; 239b-с.

iii *Также*, т. е., согласно контексту, так, как Ямвлих. В процитированном месте (как, впрочем, повсюду в своих произведениях) Юлиан высмеивает неоплатонизм вообще и, особенно, Ямвлиха. Однако иронический характер контекста не должен отвлекать нас от того, чтобы принимать всерьез выраженную здесь педагогическую волю автора. Несколькими строками дальше Юлиан отчетливо обращает внимание на *иронический* характер своей «Речи» (которая, впрочем, никогда не была произнесена и была отправлена только Саллюстию и, вероятно, нескольким другим друзьям-философам): «Я бы осмелился также, мой дорогой Саллюстий, письменно сообщить тебе мои теперешние мысли, так как мое прежнее произведение о празднике

достичь познания своей сущности и *научить* этому всех вместе, в особенности же – *тех, кто заслуживает такого обучения* (158d). Призыв к философской элите и исключение толпы «непосвященных» здесь почти незаметны. Однако в других местах автор выражается «менее стеснительно», например, в «Речи против Гераклея», где сказано: «Ибо мы смеем сказать как раз не *всё*, и даже из того, что мы *вправе* говорить [элите], можно, по-моему, *для толпы о многом умалчивать*» (239a-b). Мастерство здесь – всё: та самая завуалированность, которая служит сокрытию от профанов истинного смысла того, что мы говорим, должна притягивать к себе внимание избранных и побуждать их к философской рефлексии. И вот это-то и говорит нам Юлиан в «Речи о великой Матери Богов»: «Древние постоянно искали основания вещей; (...) и когда они их находили, то *скрывали* результат *для самозащиты* в странных мифах, чтобы мы [сами] через странность и *противоречащее* [тому, что нам говорят], *обнаруживали* вымысел и благодаря этому *побуждались к поискам истины* [которую от нас скрывают или показывают лишь наполовину]. Ибо они, пожалуй, полагали, что для мирян достаточно даже *невразумительно* и только через [как правило, странные и противоречивые] *символы* опосредованного содействия [религиозным] наклонностям, тогда как, наоборот: *для наделенных даром выдающейся проницательности* истина о богах [которая для Юлиана состоит в том, что их не существует, разве что «божественное» будет пониматься как просто *символ* Нуса, или человеческого разума] может потребоваться лишь при условии, если они ее [с одной стороны] под водительством богов [это означает здесь: разума, а то и философии] [сами] *исследовали, находили и постигали*, поскольку ведь *посредством загадочных намеков* им напоминали о том, что при этом необходимо что-то искать, и если они затем [с другой стороны] продвигались по пути рассмотрения от находки к находке до самой цели, без того, чтобы, будучи исполненными благочестивого почтения [к разуму или к философии] больше полагаться на *чужое мнение*, чем на их *собственную мыслительную деятельность*» (170a-c).

Как хороший «сократик», педагог Юлиан стремился не учить готовым «догмам», но приглашать к философским *поискам* истины – и притом всех, но также *лишь* тех, кто проявил себя к этому способным. Поэтому философ Юлиан хотел передавать

Кроноса (Крония) показалось тебе не совсем никчемным» (157 с). Теперь мы, однако, знаем, что сомнительное (к тому же, почти полностью утраченное) произведение, бесспорно, было сатирой. И все-таки Юлиан там писал: «Мы следовали предписаниям знаменитого иерофанта Ямвлиха (...)».

свою личную доктрину лишь в форме *критики* [среди прочего – неоплатонических] общих мест, причем этой критики «иронически» избегало (и при этом преднамеренно делалось непонятным) всё, чего они не должны были понимать.¹ Но хотя философ-император маскировал свои мысли не только из-за страха или по причинам государственного интереса, но также и с ориентацией на некую философскую педагогику, все-таки кажется, что здесь сыграл свою роль и тот (впрочем, достаточно тщеславный) «стыд», который зачастую препятствует «посвященным» открывать свои «мистерии» для «непосвященных» – вероятно, потому что сами они не уверены, что смогут всем с достаточной убедительностью их продемонстрировать. Во всяком случае, в «Речи против Гераклея» читаем: «Однако те, кто хотел исследовать божественную сущность Диониса [который здесь в то же

¹ Даже если критическую иронию Юлиана проследить относительно просто, то при сегодняшнем состоянии наших знаний все-таки почти невозможно отчетливо изложить его «позитивное» философское учение. Поэтому можно считать несомненным, что Юлиан опровергал все так называемое «мифическое» содержание неоплатонизма, основанного Платином и Порфирием (см., напр., соотв. пародию: 143с-144с), причем «божественный» Ямвлих был для него пугалом (см., напр., 146а-б и 157с-д; к тому же, вся «Речь к царю Гелиосу» – это только пародия на Ямвлиха). Кроме того, он порицал платоническое учение об идеях, которое считал «метафизическим», и призывал к его критике, осуществленной Аристотелем (см., напр., 146а-б, где по отношению к Платону используется иронический эпитет *могущественный*; 152b-d, где ирония особенно очевидна; 162d-165b, где имеется «ироническая» критика учения об идеях). И, в конечном счете, он мог следовать Иенарху в критике аристотелевского понятия «эфира», которую проводил тот, – сам же Юлиан считал это понятие (всегда «иронически») остаточным компонентом «теологической метафизики» (см. 162а-d). И в других случаях он многократно высказывался об «эклетицистских» тенденциях философии своего времени, а особенно насмешливо – о неоплатонизме (см., напр., 188с и 162с *in fine*). И все-таки существует лишь несколько смутных и редких намеков, на основании которых можно было бы сделать вывод о близости Юлиана к позитивизму, и даже к выводимому от Демокрита через Эпикура «атеистическому материализму» (см., напр., 162а: «Берем [с Аристотелем] какую-нибудь материю, но также и форму материи [*sic*]. Если же ее порядку [в добавление к Платону, Аристотелю и неоплатоникам] не предпосылается никакая высшая причина, то мы *не напрасно* рассуждаем об учении Эпикура»). Эта гипотетическая интерпретация получила бы существенное подкрепление, если бы автором небольшого трактата «О Богах и мире» был тот самый Саллюстий, друг Юлиана. Ибо кредо этого автора (каковое мы со всей отчетливостью находим в гл. XVII, тогда как остальные главы являются «ироническими») однозначно близко к Демокриту и атеистично. Однако же возможно, что сомнительный автор (Саллюстий) – это всего лишь псевдоним Дамаския (иначе «Марина», предполагаемого автора так называемой «биографии» Прокла, которая, в действительности, была иронической и представляла собой памфлет). В остальном, Дамаский, сам пользовавшийся дурной славой «материалиста» и атеиста, был хорошо знаком с трудами Юлиана и подражал ему в собственной *Vita Isidori*, которая, в действительности, представляет собой насмешку над неоплатонизмом (к тому же, этот мнимый «диадок Исидор» на самом деле никогда не существовал!). – Что касается антихристианства Юлиана, то оно общеизвестно, так как признавалось им в открытую. Однако, вероятно, отсюда с недостаточной определенностью делался вывод, что этот философ на императорском троне был «нищешанцем» или «гегельянцем» *avant la lettre*, так как он, прежде всего, упрекал иудео-христианство за то, что это – религия рабов (см. 185с-196с; 207d-208а; 213d; 238с-d; см. также «Фрагмент VII»: «Они [солдаты-христиане были трусливы и] могли только молиться».)

время – языческий бог и Иисус Христос] облекали подлинную ситуацию в одежды *мифа*, и при этом они в *загадочных* выражениях говорили о «субстанции» Бога [т. е. также и Христа Логоса] и о его пребывании с «чреватым» им Отцом в «умопостигаемом мире», и о его «порождении», каковое не было порождением, в мире (...) в общем и целом, говорили о том, что считали достойным исследования. Правда, я не могу хорошо об этом высказываться, вероятно, уже потому, что я *пока еще недостаточно прояснил* это для себя самого, но, вероятно, еще и потому, что у меня *нет охоты* разоблачать сразу и скрытого, и видимого Бога [чем указывается на то, что его попросту не существует], словно *в театре*, перед *неподготовленными* ушами и душами, которые склонны к чему угодно, но только не к философии» (221c-d). Та же самая «стыдливая» позиция проявляется и в «Речи к Матери Богов», где Юлиан говорит: «Итак, смеем ли мы *высказываться* об этих вещах, и будем ли мы *писать* также и о *невъизразимом*, и разбалтывать вещи, которые нельзя *выносить наружу*, и *тайны*, которые нельзя разбалтывать?» (159c; ср. также ироническую двусмысленность в 172d, где Юлиан неоднократно обличает неоплатонизм и даже самого Платона в смехотворности.)

Все это несомненно. Но не следует забывать и о том, что в ироническом искусстве письма императора Юлиана значительная роль принадлежит интеллектуальной игре и философскому развлечению, и что в этом он следовал подлинно платоновской традиции. По примеру великого Платона философ Юлиан нередко шутил, и особенно о вещах, которые нормального читателя иногда потрясают до глубины души, однако к шуткам он всегда подмешивал глубоко продуманную серьезность. Однако совершенно так же, как и Платон, Юлиан хотя и потешался над такими вещами, но в то же время следил за тем, чтобы не оскорбить «непосвященных». Наряду с этим, он все-таки всегда старался побудить «сонм избранных» к философским усилиям, каковые являются философскими ровно постольку, поскольку они освобождают тех, кто к этому способен, от предрассудков «театра» и «форума», и ведут их к (дискурсивной) мудрости, и даже к совершенно *осознанной самодостаточности*.ⁱⁱ

ii Что касается платонических истоков «иронии» Юлиана, то следующий отрывок из «Речи против Гераклея» особенно поучителен: «Он [Платон в «Тимее»] требует, чтобы люди принимали на веру то, что говорят о богах поэты, и не требовали доказательств этому. Я же это место [Тимей, 49, которое Юлиан, очевидно, считает ироническим, хотя, должно быть, он осознаёт, что как раз это место принималось автором «Эпиномиса» («Эпиномис» – диалог, приписывавшийся Платону; приложение к «Законам»; теперь считается, что его написал Филипп Опусский – прим. пер.) буквально и всерьез] привел здесь попросту для того, чтобы ты [«Гераклея», каковой является

Можно привести множество примеров практиковавшегося Юлианом *искусства письма*. По соображениям краткости удовольствуюсь одним-единственным, которое, впрочем, кажется мне особенно убедительным.

В нем идет речь о том, что Юлиан думает и говорит, когда он в своих философских произведениях – в общем и в частности – рассуждает *о мифах*.

Во всех своих философски окрашенных экскурсах Юлиан говорит о «мифах». Его «Речь против Гераклея», однако, полностью посвящена проблеме мифа в общем и теологических «мифов» (как языческих, так и христианских), в особенностях (ср. 205b-c).

Философ-император эксплицитно формулирует там свою точку зрения, начиная анализ следующим образом: «Отправную точку, из которой исходило *придумывание* мифа, и *личность* того, кто впервые сделал попытку представить *неистинные* истории в *правдоподобной* форме, на *пользу* или *ради развлечения* своих слушателей, найти, пожалуй, так же трудно, как провести

здесь символом христианского теолога] не ссылаясь, по образцу многих платоников, на *иронические* повадки Сократа, чтобы опровергнуть мнение Платона. Ибо эти слова произносит там не Сократ, но *совершенно не ироничный* Тимей. [Мимоходом скажем, что это показывает, что Юлиан никоим образом не принимает всерьез псевдонаучные *мифы*, каковые Платон шутки ради вкладывает в уста «Тимею», чтобы посмеяться над ним (при этом он, вероятно, метит в Евдокса или в юного Аристотеля, который испытал столь мощное впечатление и влияние последнего, что порвал с той философией, которая преподавалась в Академии)]. И все-таки также совершенно неразумно вместо того, чтобы проверять сказанное, спрашивать, *кто* это говорит и *к кому* это обращено. [«Ироническое» место, показывающее, что Юлиан, очень вероятно, знал, что лишь тот, кто ставит оба последних вопроса, может правильно истолковать Диалоги Платона.] Должен ли я тебе теперь сослаться еще на всеведущую Сирену, на отображение бога речи Гермеса и на друга Аполлона и муз [т. е. на Аристотеля]? Последний считает, что тем, кто спрашивает, существуют ли боги, или вообще проводит [критическое] исследование на эту тему, надо не давать ответ, как людям; их надо физически наказывать, словно животных» (237b-c). Очевидно, Юлиан был не особенно высокого мнения о людях, которые принимают вещи слишком всерьез, особенно – в области религии или науки, но также и в сфере политики и государственного интереса. Многократно он воздавал философам прошлого, умевшим шутить, дань признания, причем во главе их ставил Демокрита (!), наряду с Платоном. Не говорит ли он сам в «Речи против необразованных собак» (под которыми имеет в виду не неоплатоников, а христианских монахов): «Ведь часто упоминаемые «Трагедии» Диогена, должно быть, написаны неким Филиском из Айгины, и даже если бы они принадлежали Диогену, совсем не бросалось бы в глаза, что мудрец в них *шутит* [sic], поскольку, как известно, многие философы [среди них, конечно, Платон] от этого отказались. Но все-таки даже Демокрит (!), как рассказывают, имел обыкновение *смеяться* над *серьезным* поведением своих товарищей [не-философов] (186b). Та же самая установка по отношению к философской шутке встречается и в 201a-c; 222b-c [«ироническое» место с двойким значением]; 148b, а также в начале сатирического произведения «Пезари», где Юлиан эксплицитно ссылается на Платона и говорит о «*серьезных* шутках» и (иронически) о себе самом: «Природа не вложила мне в колыбель свойство *вызывать смех людей издевкой и пародией*».

возможное исследование о том, кто первым начал чихать или откашливаться» (205с).

Поскольку Юлиан определяет миф, как *неистинную* историю, которая, однако, может рассказываться *правдоподобным* способом, то он, совершенно открыто и осознанно, искажает традиционное определение мифа, которое имплицитно или эксплицитно разделяется всеми теологами, включая стоиков, в его буквальную противоположность. Для стоиков мифы (или, по крайней мере, определенные мифы) представляют собой *подлинные* истории, которые, однако, предстают в *невероятной*, т. е. неправдоподобной или же, по крайней мере, «непонятной» форме. Задача (языческого или христианского) теолога поэтому состоит в том, чтобы «истолковать» миф так, что *истина*, которую миф (повествовательно) *открывает*, выражалась бы в «правдоподобной» и «понятной» (чтобы не сказать: «разумной» или «рациональной») речи. Впрочем, *истина* мифа определяется, как «соответствие» между тем, что миф говорит, и тем, о чем он говорит. Поэтому *истина* мифа должна быть (повествовательным) *откровением* некоей *действительности*. Точнее говоря: не миф открывает «действительность», а действительность, в общем и целом, «божественная», сама открывается в мифе и через миф. Тем самым теологический миф имеет «неправдоподобную» повествовательную форму *божественного откровения*, которое открывает, что *есть*, или *действительно существует* – «помимо» повествовательного откровения и независимо от его «мифической», или даже «невероятной» формы. Отсюда возникает возможность миф «истолковать», и тем самым «рационализировать» его (повествовательную) форму, не изменяя при этом «истину» его (тоже повествовательного) содержания.

Однако ничто подобное не было бы возможно, если бы мифы фактически были тем, что утверждает Юлиан: а именно – *неистинными* историями. Ведь если миф фактически представляет собой *неистинную* историю, то того, о чем он говорит, не *существует*, и вследствие этого оно не может и представлять в *откровении* этого мифа. И в этом случае мифы тоже – не *божественные откровения*, но *человеческие изобретения*. Однако это как раз то, о чем нам говорит Юлиан в цитируемом абзаце.

Но как нам следует устанавливать, что рассказываемая история неистинна? И как мы можем утверждать, что все мифы неистинны?

Юлиан, очевидно, придерживается здесь *имманентного* самой речи критерия истины: положения о непротиворечивости. Если он, как и все остальные, (априори) утверждает, что речь, которая противоречит самой себе, не может соответствовать «действительности», каковая является «внешней» по отношению к ней, то *миф* он определяет, как повествование, противоречащее самому себе, и делает отсюда (аналитический) вывод, что все мифы «неистинны», по крайней мере, в том смысле, что ни один из них не соответствует ничему действительному.

Далее, однако, согласно Юлиану, все *теологические* речи сами по себе с необходимостью являются противоречивыми, и поэтому «мифическими» или «неистинными». Нам кажется, что Юлиан хочет сказать, по меньшей мере, это (способом, каковой является, вероятно, преднамеренно темным), когда он (напомнив, что «тайны» [= философские истины] нельзя разбалтывать «непосвященным» [= не-философам] (217d-218a) пишет следующее: «Что же касается того, что каждый из нас [философов] вправе безнаказанно сказать и выслушать, то [мы констатируем, что] всякая устная речь состоит из [словесного] ВЫРАЖЕНИЯ и СМЫСЛА. Поскольку же миф представляет собой еще и искусство речи, то он, пожалуй (!), тоже должен состоять из двух этих элементов. Теперь мы хотим рассмотреть каждый из них в отдельности. В каждой речи содержится некий *простой* СМЫСЛ; он, однако, может сообщаться и в *художественной* форме (...) Ведь единое *просто* (...) *Художественно* же оформленное содержит в себе много разнообразного, что тебе, если ты прилежно занимался *риторикой*, не является совершенно неведомым (...) Однако я, по крайней мере, теперь, не должен говорить ни о множестве, ни о совокупности [*художественных*] форм, но единственно о двух из них, а именно – о той, что *имеет достоинство* с точки зрения смысла, и о той, что, с точки зрения смысла, *противоречива*. Но ведь совершенно то же самое касается и ВЫРАЖЕНИЯ [языкового, которое также может *иметь достоинство* или быть *противоречивым*] (...) И вот, что касается *обоих* этих элементов [а именно: СМЫСЛА и ВЫРАЖЕНИЯ], то, если мы избираем предметом *произведения божественные* вещи, то СЛОВА [т. е. ВЫРАЖЕНИЕ] не должны ничего терять из необходимого им *достоинства*... Поэтому при подобного рода ВЫРАЖЕНИЯХ не должно появляться ничего *противоречивого* [т. е. когда речь идет о вещах *божественных*]... *Противоречивое* же в смысле должно предстать тогда, когда это преследует *полезную* цель, так как в

этом случае [если речь идет о наставлении], люди [коих мы хотим наставлять], пожалуй, не зависят от какого бы то ни было *внешнего напоминания* [которое соотносится с некоей «действительностью»], но поучаются [или наставляются] *одним лишь* [повествовательным] *содержанием* [самого] *мифа* (...)» (218а-219а).

Примечательное место. Однако мы направим внимание, прежде всего, на то, что теологические мифы характеризуются *противоречивым* характером не словесного содержания (которое должно «иметь достоинство»), но смысла. Сам теологический миф выражается в СМЫСЛЕ и через СМЫСЛ. Правда, «мифическое» и, в остальном, *искусственное* ВЫРАЖЕНИЕ может *вуалировать* это противоречие, когда оно придает ему «достойную» и «непротиворечивую», и даже «достоверную» форму (по крайней мере, в глазах «толпы»; см. 218d). Точнее говоря, все мифы имеют противоречивый СМЫСЛ, так как они противоречивы *по определению*. Что не противоречиво в самом себе, то не есть миф в подлинном смысле. Однако один-единственный противоречивый смысл может иметь две различных ФОРМЫ ВЫРАЖЕНИЯ: одна способствует эксплицитному проявлению противоречия, а другая (не устрояя его) его скрывает, так что оно остается только имплицитным. Поэтому необходимо различать между мифами, которые *открыто* демонстрируют свой противоречивый смысл, и мифами, которые *скрывают* свою «противоречивость», выражая его мнимо «достойными» и «непротиворечивыми» речами, или, по крайней мере, утверждая, что они представляют собой таковые.

Вскоре мы увидим, что рассказывание *неистинных* историй, которое не стремится завуалировать их «противоречивый» характер, чтобы показать их как истинные, представляет собой особенность художественного сочинительства. С другой стороны, мы видели, что, по Юлиану (особенно когда мы стремимся «наставлять»), необходимо посредством (мнимо) непротиворечивого словесного выражения скрывать имплицитно противоречивый смысл произведений, имеющих предметом *божественные* вещи. Мы очень хорошо понимаем, почему у него такое мнение. Ведь *противоречивый* смысл, по определению, не может соответствовать никакой «действительности». Поэтому показать посредством словесного выражения, что история противоречива, означает открыто представить ее в качестве *вымысла*. И как раз это делают поэты, когда они рассказывают свои истории. В противоположность этому, теологи выдвигают притязание на то, что

повествуют о действительных божествах. Тем самым они оказываются вынуждены словесно вуалировать противоречия, внутренне присущие смыслу рассказываемых ими историй. Поэтому именно теологи производят мифы в собственном значении слова, а именно «*неистинные* [так как противоречивые] истории в *непротиворечивой* [поскольку мнимо согласованной] форме (205с). Однако искусство находить мнимо согласованную словесную форму для (неистинного) смысла, каковой не является *простым* или *единственным* (ведь противоречивый смысл должен быть хотя бы *двойственным*), есть часть риторики. Вследствие этого теология представляет собой раздел риторики, т. е. в теологии речь идет о том, чтобы находить (мнимо) согласованные словесные формы выражения для противоречивого смысла сочинений, имеющих предметом *божественные* вещи.

Как бы ни обстояли дела в отношениях между теологией, поэтикой и риторикой, Юлиан говорит нам ясно и отчетливо, что, по его мнению, все мифы суть *неистинные* истории. А мы теперь знаем, что эти истории неистинны, так как их *смысл противоречив*, независимо от того, в какую *словесную форму* они облакаются.

Посредством странного приравнивания изобретения мифов людьми к чиханию и откашливанию Юлиан дает понять, что мифы существовали всегда, и будут существовать до тех пор, пока мир населен людьми. Поэтому можно задать вопрос, отчего люди повсюду и всегда придумывают неистинные истории, которые они – между тем – считают истинными. Юлиан сам дает ответ на этот вопрос, когда поясняет, что люди придумывают мифы, чтобы быть *полезными* слушателям или чтобы их *развлекать* (см. 205с).

Развлечение попадает в сферу сочинительства. Ибо, с одной стороны, не бывает сочинительства без мифа, а, с другой, *поэтические* мифы служат лишь для развлечения. Во всяком случае, это явствует из следующего места: «Архилох же [который, вслед за Гесиодом, пользовался мифами, чтобы скрывать свои мысли], кроме того, отчетливо осознавал, что поэтическое искусство, если отнять у него все мифическое, превращается в простое виршеплетство и, так сказать, лишается своего сущностного характера, поскольку ведь тогда в нем не остается ничего поэтического. Поэтому он срывал для себя в саду поэтической музыки эти сладкие пряности и добавлял их вкус к своим произ-

ведениям как раз для того, чтобы его не считали своего рода силлогизмом*, но считали настоящим поэтом». (207b-c)

Люди придумывают неистинные истории из-за радости от вымысла, и они будут делать это всегда, так как никогда не пресытятся таким развлечением. В мире будет все больше неистинных историй, потому что всегда будут существовать поэты или люди с влечением к поэзии.

Но поэты развлекаются и радуют других, не печальясь об *истинностном содержании* историй, каковые они рассказывают в свое удовольствие. Для них не имеет значения, что эти истории «странны» или «противоречивы» – так как они сами предъясляют их как *вымысел*, с одной-единственной целью, *развлекать*. Теологи же, напротив, презирают удовольствия от развлечения и притязают на то, чтобы быть *полезными* людям. Поэтому они должны представлять истории, которые сами рассказывают, как *истинные*. Если же теологи используют сочиненные поэтами «неистинные истории», то они оказываются вынуждены надевать их *правдоподобной* формой, по возможности искусно скрывая «странное и противоречивое» в их смысле. Как раз это придумывание «неистинных историй» в *правдоподобной форме* есть то, что Юлиан сравнивает с чиханием и откашливанием. Согласно Юлиану, это будет всегда и везде, и даже «с необходимостью»: не только *поэтические* мифы, т. е. *неистинные* истории, предъясляющие себя в качестве таковых или в качестве «вымыслов», но также и мифы в буквальном смысле слова, а именно *теологические* истории, которые – фактически тоже будучи «неистинными» – тем не менее, притязают на то, чтобы быть *полезными* людям, и именно в той мере, в какой люди в них *верят*.

Здесь также надо поставить вопрос: почему дела обстоят так? Как случается, что, по меньшей мере, согласно Юлиану, всегда и повсюду существуют неистинные истории, имеющие *правдоподобную* форму?

Будем поначалу констатировать, что Юлиан называет теологические мифы *правдоподобными* лишь потому, что – как констатирует он – подавляющее большинство людей действительно в них *верит*. Ибо мы видели, что для него самого смысл *всех* мифов неистинен (поскольку противоречив), так что впечатление истинности, которое могут производить их словесные формулировки, есть не более чем «наживка». Впрочем, согласно убеждению Юлиана, как раз эта видимость истины для большинства теологических мифов сплошь и рядом относительна, и

в своих произведениях он охотно цитирует наиболее абсурдные из этих историй, к тому же намеренно подчеркивая их гротескный характер. При этом он, однако, знает, что вера, с каковой большинство людей относится к этим мифам, столь велика, что даже его насмешливые преувеличения едва ли могут кого-нибудь удержать от принятия этих мифов всерьез или хотя бы от веры в то, что он сам относится к ним серьезно.

Поскольку Юлиан был убежден, что в области теологии люди стойко верят в совершенно «неправдоподобные» вещи, ему пришлось задаться вопросом, почему так происходит.

На первый взгляд, ответ (впрочем, косвенный), который он дает на этот вопрос, является малоудовлетворительным, даже если для античной философии он обычен. Ответ состоит в провозглашении того, что люди из-за «наивности», и даже из-за нехватки ума, веруют в мифы; или, точнее говоря, это происходит потому, что они не замечают «странное и противоречивое» в том, что эти мифы рассказывают (см., например, уже цитированные абзацы 170а-с, где Юлиан противопоставляет «непосвященных», которые верят в теологические мифы, принимая их буквально, – «одаренным выдающимся разумом», которые распознают вымышленный характер этих мифов, устанавливая «их странность и противоречивость»). Гораздо более глубокий ответ (гегельянский *avant la lettre*), вероятно, содержится в том примечательном месте из «Утешительной речи», где Юлиан, ведя речь об Александре, говорит следующее: «Ведь рассказывают, что и Александр пожелал для себя некоего Гомера, не для того, чтобы общаться с ним, но чтобы тот возвещал его славу (...). Однако сей человек [Александр] никогда не обращал внимание на *настоящее время* и никогда не был доволен тем, что *ему в его время выпало на долю*, и не удовлетворялся [действительно] дарованными ему земными благами. И если бы ему достался даже Гомер, то Александр, пожалуй, возжаждал бы лиры *Аполлона*, на коей этот поэт воспевал бракосочетание Пелея. Ибо эти [касающиеся Аполлона] истории Александр считал не просто *творением* гомеровского *поэтического* духа, но чем-то *действительным*, что Гомер вплетал в свои произведения» (250d-251a).

Иначе говоря: поэт придумывает (ради развлечения) неистинную историю, которую он сам предьявляет как вымысел; однако же, на взгляд кого-нибудь другого, та же самая история может показаться «правдоподобной», и поэтому он, даже если она является «странной и противоречивой», считает ее истин-

ной – в смысле соответствия некоей действительности. Однако поскольку речь здесь идет об Александре, то речи не может быть о «наивности» или нехватке разума. Поэтому Юлиан приводит и другое основание: стремление к *славе* (или к «признанию» в гегелевском смысле слова), которое не удовлетворяется посредством уважения, получаемого при жизни. Так как Юлиан говорит об Александре и Гомере, он, несомненно, хочет нам сказать, что стремление к славе или к «признанию», подвигающее людей к тому, чтобы преобразовывать поэтический вымысел в теологические мифы, к которым они относятся как к *истинным*, настолько велико, что его не может удовлетворить никакой совершенный в этом мире поступок, и никакая произнесенная в честь героя хвалебная речь. Кроме того, Юлиан настойчиво подчеркивает, что Александра не могло удовлетворить ничто из свершавшегося *во времени*. А это означает не что иное, как то, что люди веруют в истинность теологических мифов, так как они с их помощью могут лелеять надежду на *вечную* славу, или даже на посмертную жизнь в «признании» и через «признание» со стороны *бессмертных* или *божественных* существ. Словом, люди веруют в богов, так как они сами хотят быть *бессмертными*.

Поэтому Юлиан мог оставить без ответа вопрос, рассказываются ли мифы только поэтами (которые посвящают вымысел собственному удовольствию и развлечению) или же религиозными людьми (спасающимися от действительности, поскольку она их не удовлетворяет). Но он знал, что и в произведениях философов – даже великих – мы сталкиваемся с мифами. И поэтому, с одной стороны, получается, что философия для Юлиана – нечто иное, нежели игра или развлечение. С другой же стороны, философу не подобает настолько страшиться смерти, чтобы принимать ложные, и к тому же «странные и противоречивые», истории за глубокие истины.¹ Наконец, наивность или даже глу-

i После того, как Юлиан таким образом проанализировал *религиозную* позицию, которую он (исключительно для собственных нужд) приписывает Александру, он противопоставляет ей собственную (атеистическую) *философскую* позицию, выражая ее следующим образом: «Однако мы [мы, император Юлиан, но также и мы, другие философы], *которые всегда удовлетворяемся тем, что уже имеем*, и никогда не жаждем *далекого* [«трансцендентального»], мы всегда радуемся, когда нас славят наш [человеческий] глашатай (...)» (251c). В этом тексте философ выражается, словно верный ученик Эпикура. Но в других местах с подобным содержанием философ говорит, скорее, как «стоик». Так, например, в «Речи к царю Гелиосу», в конце некоей «личной молитвы», которую он обращает к «Гелиосу» (впрочем, эта «ироническая» молитва является двусмысленной), он говорит следующее: «Пусть он [т. е. «Гелиос», представляющий собой здесь языческое божество, покровительствующее Юлиану, хотя Юлиан в него не верит], исполнит все то, о чем я только что [156с-157а] [«иронически»] молился [при этом он фактически пародировал неоплатонические гимны], и впрямь будет милостив ко всему [римскому] *государству*, милостиво пожалует ему целостность на-

пость, на его взгляд, как раз не являются типичными для приверженцев философии. В силу этого Юлиану приходится дать другое объяснение наличию философских мифов вообще, и особенно – присутствию такого рода мифов в его собственных произведениях (напр., 227b-234c).

Это объяснение нам уже знакомо. Во-первых, философы придали некоторым из своих учений форму мифа из *страха* перед «толпой», с предрассудками (как правило, теологическими) которой они не могли смириться – будь то из физического страха перед, нередко, смертельной опасностью (см., напр., 207a), или же из страха «морального», т. е. из-за того интеллектуально-го стыда, который препятствует говорить первому встречному об определенных вещах, от которых мы совершенно особенным образом зависим, особенно – когда эти вещи могут без необходимости встревожить совесть невинных душ (см., напр., 239a-b). Во-вторых, мифы часто рассказывались философами ради философской педагогики, чьей целью было поупражнять в мудрости особо восприимчивых к философии слушателей или читателей и не испугать при этом других (см., напр., 170a-c).

В остальном, философы воспроизводили теологические мифы лишь для того, чтобы тайком навести на мысль об их смехотворности и чтобы всем, кто способен понять с полуслова и прочесть между строк (но только им), ненавязчиво продемонстрировать ничтожность этих мифов.

веки и будет хранить [при этом теперь император молится «всерьез», на сей раз обращаясь к «Гелиосу», понимаемому как *Нус*, или человеческий разум, которого Юлиан чтит как философ, даже если в своих произведениях говорит о нем лишь в замаскированной форме] *елико возможно*, нам же [это нам означает здесь опять-таки сразу и «мы, император Юлиан», и «мы, другие философы»] «Гелиос» [т. е. *Нус*] пусть дарует успех в вещах человеческих и божественных [т. е. также, согласно известнейшему стоическому определению философии: в наших философских исследованиях] столь надолго, *сколь долго* он позволит нам жить [на земле]; *жить же и посвящать нашу жизнь государственным* задачам да позволит он нам столь долго, сколь ему будет угодно, нам – хорошо, а всему римскому государству – *прибыльно*» (157b). Юлиан возвращается к этой теме впоследствии, на следующей странице, в абзаце (вновь двойственном, сразу и «ироничном», и «серьезном»), которым он заканчивает всю *речь* и который можно перевести следующим образом: «В-третьих, я поэтому прошу царя-вседержителя «Гелиоса» [«иронически», поскольку речь идет об обращении к Богу; «серьезно», поскольку речь идет о человеческом разуме] даровать мне милость, хорошую *жизнь*, совершенный *ум* и божественный *дух* [*Нус*]; устроить мне [неизбежно] определенное *судьбой* (*нейтатене*) *расслаивание с жизнью* в должное время и по возможности мягко, а после этого позволить мне унести к нему ввысь, и пребывать у него, и притом *по возможности* вечно [во что Юлиан на самом деле не верит]; пусть это [как предполагает сам Юлиан], в сравнении с моими заслугами *при жизни* и будет слишком далеко идущим [религиозным] желанием, но по меньшей мере [однако заметьте: “par impossible”] продолжится действительно много длительных периодов [времени]» (158b-c). В конечном итоге, мы констатируем, что этот последний отрывок встречается почти дословно в последней (тоже сразу и «иронической», и «серьезной», хотя никак не «трагической») главе только что упомянутого малого произведения, которое традиционно приписывается некоему «Саллюстию».

Но какой бы ни была причина для создания философских мифов, философ, достойный этого имени, рассказывает – по крайней мере, согласно Юлиану – миф лишь для того, чтобы *в него не уверовали*, или, по меньшей мере, не восприняли буквально или слишком уж всерьез. И действительно, когда философ Юлиан в своих сочинениях, по определению предназначенных лишь для «посвященных», пересказывает мифы, то его намерение именно таково.

Вместе с тем, мы знаем, что по отношению к языческим теологическим мифам *император* Юлиан ведет себя совершенно иначе. Даже если он сам не рассказывал их народу, то все-таки побуждал к этому других, и делал все, что было в его власти (т. е. фактически – весьма немногое), чтобы эти мифы вновь предстали как *правдоподобные* для подавляющего большинства людей, которыми он управлял. Поэтому Юлиан как философ должен был учитывать свое поведение в качестве императора, или, если угодно, «оправдывать» это поведение. И как раз такому «оправданию» императора философом посвящена «Речь против Гераклея».

В этой речи Юлиан задается вопросом: «Как и исходя из чего следует создавать мифы, если вообще даже философия как-то нуждается в их сочинении?» (205b)

Чтобы ответить на этот вопрос, Юлиан поначалу задается вопросом о том, какой ветви философии потребны мифы, т. е. – напомним – *«неистинные истории в правдоподобной форме»*. И отвечает на него следующим образом: «Из этих различных ветвей [философии, т. е. (согласно трехчастному делению стоиков): логики, физики и этики] ни логике сочинение мифов не свойственно, ни относящейся к физике математике, но если оно вообще подобает какой-либо из них, то это практической философии [этике], а именно – той части этики, которая занимается человеком как индивидом [т. е. личным поведением индивидов, а не государством как таковым], а кроме того, еще той части теологии, которая занимается таинствами и мистикой» (216b-c).

Но на странице, предшествующей этому месту, Юлиан отчетливо принял стоическое разделение философии только на *три* части. Иначе говоря, вслед за теологами он причисляет теологию к физике. Правда, физика для него (как, вероятно, уже для Платона и, конечно, для Канта, а также, возможно, и для некоторых «демокритианцев», если не для самого Демокрита) может быть *истинной* лишь постольку, *поскольку* математической, тогда как весь нематематический остаток физики для него (как

и для Платона в «Тимее») является лишь грудой «мифов», т. е. *неистинных* историй, представленных в более или менее «правдоподобной» форме, – особенно, когда эти истории притязают на то, чтобы соотноситься с «трансцендентным» или божественным миром. И как раз из-за того, что об этом мире невозможно сказать ничего *истинного* (по той простой причине, что его не существует вообще), люди вынуждены – при каждой попытке заговорить о нем – цепляться за мифы. На страницах, которые следуют за процитированным местом, Юлиан дает нам понять, что использование мифов философами может найти оправдание лишь в этике. И он уточняет, что речь идет не об этике в ее совокупности, но лишь о той ее части, которая ориентирована на *индивидов*. Иначе говоря, когда философ рассуждает как *теоретик* государства, общества или даже человека «в общем» или «как таковом», он должен говорить «серьезно» и пытаться сказать *истину*, а следовательно, избегать всяческих мифов. Рассказывать «*неистинные* истории в правдоподобной форме» или позволять другим рассказывать их, чтобы они воспринимались как истинные, философ может лишь тогда, когда он стремится действовать как *педа-гог* или как *дема-гог*⁶, т. е. когда его цель состоит в том, чтобы воспитать индивидов таким способом, чтобы их общественная жизнь могла принимать форму жизнеспособного государства, достойного своего имени, такого, каким, например, было римское государство до его упадка.

После того, как философ-император дал нам это понять, он считает необходимым и возможным прояснить свое мышление и в дальнейшем, и заявить со всей отчетливостью, что мифы – даже назидательные – могут рассказываться лишь тем, кто не в состоянии понимать или принимать истину. А именно Юлиан говорит: «Тот же, кто сочиняет свои истории с целью *улучшения нравов* и при этом пользуется [теологическими] *мифами*, не должен при этом обращаться к *мужам* [взрослым], но лишь к тем, кто являются *детьми* по *годам* или по *рассудку*, и вообще для кого *необходимы* такие рассказы» (223а). Далее он добавляет еще кое-что: «Поскольку мифы можно рассказывать *только детям*, которые либо по рассудку, либо по годам стоят еще на этой ступени, то [рассказывая теологические мифы, чтобы люди в них уверовали] необходимо тщательно следить за тем, чтобы не совершать при этом прегрешений ни против богов, ни против людей» (226с-d).

Будучи хорошим философом, Юлиан считал самого себя вполне «взрослым». И хотя он, примыкая ко всем своим фило-

софским предшественникам, дает нам понять, что большинство «непосвященных» – всего лишь «дети», он все-таки готов принять в малый круг «взрослых» (в сильном значении слова), на свою сторону, всех подлинных философов, а также государственных деятелей, действительно достойных этого имени. Впрочем, он и сам эксплицитно говорит это в следующем месте (примыкающем к первому из двух только что процитированных отрывков): «Если же у тебя [имеется в виду Гераклея, т. е. символическая фигура епископа или христианского теолога] создалось теперь впечатление, будто мы – я или Анатолий [министр двора] – до сих пор дети, то почему бы тебе также не причислить к детям и Меммория [префекта Тарса], и Саллюстия [друга Юлиана и префекта Галлии*] – к чему церемониться с ними? – тогда тебе следует прописать *антикиру* [средство от безумия]» (223a-b).

С этими словами круг замыкается. Как философ, Юлиан является «взрослым» в полном значении слова, т. е. это разумный человек, располагающий достаточной дисциплиной и силой для того, чтобы переносить также и «неприятные» или «досаждающие» *истины*, и который не нуждается в том, чтобы ему «подслащали горькие пилюли» и развлекали его, рассказывая ему вместо этих истин «приятные», но неистинные и, кроме того, «странные и противоречивые» истории, которые кажутся «правдоподобными» только детям. Поэтому философ Юлиан протестует, когда его пытаются убедить в правоте христианских или языческих мифов; сам он даже отказывается рассказывать их, чтобы подвинуть к вере в них.ⁱ Однако в качестве императора Юлиан вынужден иметь дело, прежде всего, с малыми детьми – в физическом или духовном отношении. Поэтому он хотел, чтобы «в целях улучшения нравов» им рассказывали назидательные мифы в правдоподобной форме.ⁱⁱ

На практике для Юлиана речь идет о том, чтобы воспитать народы, коими он должен был управлять как римский император. А Юлиан как философ как будто бы крепко убежден в том,

i См. «Цезари», 18: «В случае с Богами [коим подражают философы; см. 28, ответ Марка Аврелия] речь идет об истине, а не о доказательстве, не о проверке искусства убеждения и не о тонком обхождении (в том числе со «сладкими приностями» разного рода мифов)».

ii См. «Цезари», 13: «Ты [император Проб] всегда был слишком жестким и суровым, и никогда не шел на уступки. И хотя теперь ты претерпел несправедливость, но ни в коей мере не незаслуженно. Ведь невозможно господствовать над лошадьми или телятами, или мулами, и меньше всего – над людьми, не давая им ничего *отрадного*, как иногда *врачи* [подмешивая к горьким лекарствам мед] идут навстречу *больным* в малом, чтобы добиться их послушания в более важном. – Ну, папаша [Силий], ты, я вижу, стал *философом*? – Почему бы и нет, дитя мое!... Так что позвольте нам не всегда только *шутить*, но иногда еще и говорить всерьез!».

что император может спасти свое государство лишь тогда, когда *сообщит* своим подданным *языческие* мифы, и притом таким образом, что подавляющее большинство вновь в них уверует. Если же Юлиан в своих философских произведениях, которые были предназначены лишь для философов и нескольких государственных деятелей из его друзей, рассказывал мифы сам, то делал он это, наоборот, так, что его избранным читателям они должны были казаться совершенно неправдоподобными, а эти читатели все-таки при этом узнали бы истины, каковым он должен был их научить, рассказывая им мифы. Однако чтобы быть успешным в качестве императора, Юлиан должен был скрывать от подавляющего большинства подданных ту истину, которой он желал – в качестве философа – научить небольшой круг избранных. И, таким образом, Юлиан имел в виду, по существу, ту же цель, маскировку по причине государственного интереса, когда он упражнялся в том «ироническом» искусстве письма, какому его научили старые философы. А эти философы упражнялись в данном искусстве, прежде всего, для защиты от преследований, но также и из-за радости от игры и шуток и, наконец, чтобы легче взаимно распознавать собратьев-философов.

*

В свете исторического опыта *искусство письма* императора Юлиана на деле проявило себя великим искусством. Ведь хотя Юлиан не преминул сказать нам со всей отчетливостью, что лично он не верит ни в какую теологическую мифопоэзию, которую с большим или меньшим успехом рассказывали в его время, он вошел в историю не как философ-атеист, а слывет у нас даже так называемым «благочестивым язычником» и сходит за «мистического неоплатоника».

Поэтому мне остается лишь надеяться, что в предпринятой на этих страницах попытке пристально ознакомиться с Юлиановым искусством письма я не «разболтал» его тайну. А также тайну кого-нибудь еще. Эти страницы и так скажут немного тем, кого император захотел бы исключить из небольшого круга разумных читателей. Они им не скажут даже вообще ничего. Ведь, согласно намерению автора, эти страницы содержат не что иное, как (и не более чем) скромный привет для *bons entendeurs* философии – через моря и столетия.

Фридрих Киттлер

Юлиан Грек

«Язычник» – бранное слово для христиан, которого мы будем неукоснительно избегать. *Apostata (отступник)* звучит еще отвратительнее. Юлиан был не язычником, а греком. Мы должны очень медленно вновь разобраться в том, что сделало последнего великого римского императора подлинным и победоносным властителем. Нам немного помогут Хенрик Ибсен и Гор Видал*. А вот Кожев почти не поможет.

Амстердам, 1656 г. Община португальских евреев налагает на Баруха Спинозу, двадцатичетырехлетнего шлифовщика линз, пожизненное отлучение. На ее взгляд, он слишком много читал Декарта и Джордано Бруно. Но, прежде всего, Спиноза не верит в то, что Тору своему избранному народу даровал сам неизреченно святой Бог. И что еще хуже, он учит, что книги Моисея, Иисуса Навина, Давида и т. д. были написаны не самими их героями (не говоря уже о Новом Завете). Хотя свои ереси Спиноза напечатал анонимно и на ученой латыни, и, по-видимому, в Гамбурге, а не в Амстердаме, но уже спустя несколько недель эти «сомнительные» измышления попали в Голландию. Раввины, церковные советы и синоды разбушевались, и в 1674 г. «Политико-философский трактат» Спинозы попал в индекс книг, запрещенных Папой.

Это, однако, не помешало историческому возникновению критики Библии. То, что Библия – такая же книга, как другие, а не Книга Книг: вот в чем состояла неслыханно радостная весть той эпохи. Штраус, Вельгаузен, Ницше, Бультман* – все они писали свои книги, словно карлики, стоявшие на плечах гиганта Спинозы.

Нью-Йорк, 1952 г. Лео Штраус, который предпочитал называться евреем, а не немцем, и которого называли фашистом чаще, чем либералом, пишет *Persecution and the Art of Writing*. В книге (которую мне настоятельно рекомендовал прочесть мой ученый отец-эмигрант после возвращения на родину) речь идет о хитром искусстве Спинозы избегать цензуры амстердамских синагог. Она учит, что как раз благодаря преследованиям книги

могут стать прекраснее, мощнее, изящнее, концентрированное. (Этого Кожев попросту не заметил). С тех пор я знаю, как можно хранить верность Хайдеггеру, не называя его имени. С тех пор Лео Штраус стал иконой всевозможных неоконсерваторов.

Париж, 1964 г. Александр Владимирович Кожевников, натурализовавшийся во Франции как Александр Кожев, читает на старости лет Юлиана. Ни один император не оставил так много сочинений, писем и гимнов, как последний «язычник» на троне. Кожев думает о Лео Штраусе, друге своей берлинской юности. А что, если попытка Юлиана вернуть греческих богов ради борьбы с христианством была всего лишь хитростью? Совершенно так же, как Кожеву в 30-е годы удалось попросту «замять» гегелевский Абсолютный Дух и – для не сведущих в немецком языке французов – заменить его взаимным «признанием» людей, – так и теперь последний «язычник» разоблачается как первый император-атеист. И получается, что Кожев, «последний настоящий сталинист» (что проявилось в том, что он, совместно с Жаком Делором*, создал Европейское Экономическое Сообщество), оставляет свой последний, безумно искаженный автопортрет.

Лютеция, 358 г.* Юлиан в Париже – будучи соправителем императора (цезарем) – правит Галлией. Будто бы отрешенный от мира философ, он – теперь как полководец – неожиданно удивил своего кузена Констанция*, бывшего императором (августом) в Византии: алеманы наголову разбиты, галльские провинции вновь оказались в крепких римских руках. По всей Римской империи Констанций, который был арианином, жестоко преследовал афанасианцев и так называемых язычников. Потому-то он и отозвал из Галлии языческого философа Саллюстия, ближайшего друга Юлиана, а три года спустя попытался отозвать и его мощнейшие легионы.

На все эти унижения у склонного к философии Юлиана было два ответа. Во-первых, он пишет гимн с посвящением Саллюстию, где на поверхности хотя и есть призыв к единому Богу христиан, но исподволь или аллегорически этот Бог был заменен Афиной или Зевсом (249b, 252c-d). Юлиан, долгие годы остававшийся пленником своего кровожадного господина и родственника, слишком хорошо знает, что императорскую курьерскую почту контролируют платные агенты, а после Константина – еще и епископы. (Этот контроль Юлиан, к радости

Кожева, придя к власти, сразу же запретит.) *Persecution and the art of writing...*

Во-вторых, Юлиан подстрекает свои легионы к восстанию против Констанция, чтобы самому стать августом в совсем молодом возрасте. Дело доходит чуть ли не до открытого сражения между Юлианом и Констанцием, но, к счастью для Юлиана, незадолго до битвы император умирает на походной кровати. В конечном итоге, трон вновь достается греку.

Константинополь, весна 362 г. Юлиан, став императором, публично провозглашает, что допускаются все культы – как христианские, так и греческие. Однако он тут же повелевает вновь перестроить все древние храмы, долгие годы, по его мнению, осквернявшиеся, так как в них располагались церкви. По совету друга и личного врача Юлиан отправляется в Дельфы, дабы заново учредить культ оракулов, однако с горечью слышит последние стихи из уст пифии о том, что их время уже прошло. (Словно это происходит с Гёльдерлином, ощутившим отсутствие богов!) И, наконец, Юлиан в открытых письмах торжественно извещает римлян и афинян, спартанцев и коринфян о том, что при Констанции ему пришлось двенадцать лет притворяться, будто он христианин, а не новый приверженец греческой религии (434d) – и это несмотря на то, что он был уже тайно посвящен в элевсинские культы (172d-173a) и в культы бога войны Митры (130c-d). (Этим, между прочим, прекрасно объясняется то, что Юлианова риторика несказанного не имеет ничего общего с искусством письма, о котором говорит Кожев. Античные мисты должны были хранить молчание, а греки в христианской среде – еще большее молчание, чтобы не выдавать своих богов).

Этого самого Митру римляне уже начиная с Аврелиана* называли *Sol invictus**, своим непобедимым и великим богом империи. Лишь он, *Sol*, делает возможным солнечный (календарный) год и отделяет как римлян, так и египтян (155a) от провинциальных христиан или иудеев, справлявших Пасху. Потому-то Юлиан и посвящает Гелиосу* один из своих длинных гимнов, но все эти гимны он может писать только прозой, так как современное ему человечество уже совершенно не понимает священную музыку (442b, 337b). Император сочиняет гимны, посвященные богам, потому что он любит старые книги. Когда ему было семь лет, эти книги ненавязчиво преподал ему скифский евнух, когда-то толковавший Гомера и Гесиода Юлиановой матери (352a-c).

Мардоний* – маленькому Юлиану: «Что, ты охотно смотришь состязания коней? Такое ристалище есть у Гомера. Возьми книгу и читай! Ты слышишь, как твои друзья ведут речи о плясунах, изображающих пантомиму? Брось их! У феаков были гораздо более мужественные танцы! Если тебе нужен исполнитель на кифаре, вот гомеровский Фемий, если певец – то Демодок». (351d)

И что – этот император действительно был атеистом? Он «шутки ради» насмехался над богами, как уже Платон в «Тимее»? Такое мнение, по свидетельству Аристоксена*, означает полное непонимание Платона. Что же касается Юлиана, то, во-первых, поскольку он был всемогущ, у него не было никаких оснований развивать искусство тайного письма. Во-вторых, он требует не только «благоговейного молчания» в отношении богов, но и почтительных благочестивых речей, называемых «евфемиями» (187с).

То, что император ненавидит у неокиников, он называет попросту «святотатством» (211а): ведь они опровергают оракулов Греции (209b) вместо того, чтобы печально хранить о них молчание – подобно Плутарху и самому Юлиану. Итак, речь идет отнюдь не о противоречии между насмешкой и серьезностью, вымыслом и действительностью – в том виде, как его конструирует Кожев – но о благих или дурных речах. То, что греки говорят о богах – в отличие от того, что говорят варвары – не сказки и не чудесные деяния: это Логос их бытия (252b). А поскольку к этим силам, кроме Зевса и Геры, неоспоримо принадлежит Афродита, Юлиан и сам совершает маленькое чудо: на Капитолии в Риме она (под именем Венеры) царствует вместо Юноны*, наряду с Юпитером и Афиной (153d). (Это не препятствует Юлиану издавать снисходительные указы, порицающие страсть римлян к неприличным зрелищным играм [304b-d].)

Среди варваров, которых император уважает, особое место занимают иудеи. В противоположность великому Адриану, воздвигшему в Иерусалиме храм Зевса, Юлиан дает иудеям возможность вновь возвести разрушенный храм их Бога (398а). Единственно, они не исследовали ни египетскую геометрию, ни вавилонскую астрономию, ни финикийскую арифметику столь усердно, чтобы, подобно Пифагору Самосскому, замкнуть круг четырех свободных искусств греческой музыкой. Потому-то мы не можем ожидать от иудеев, как и от христиан, вообще никакой науки (222а, 178b).

Среди варваров, которых император ненавидит, хуже всего – галилеяне (как он из презрения называет своих христиан). Им запрещено молиться в храмах, но они продолжают вести совершенно свободную жизнь (424с). Однако их вера в мощи мучеников (335с) и чудотворство Иисуса доводит императора до бешенства. Длительный спор между Арием и Афанасием поставил империю на грань гибели и вызвал взаимные массовые убийства ариан и афанасианцев (379с). И, наконец, христиане – и только они – кощунственно перестраивали храмы древних богов в церкви. Ибо в античном храме царит только образ божий, а община богобоязненно совершает жертвоприношения на открытом воздухе; в церквях же теснятся рабы, девушки и женщины (206а) – и все это из-за одного епископа, который всего лишь подражает азиатскому придворному церемониалу позднеримских императоров, введенному при Диоклетиане. И все это аскет Юлиан по праву презирает – как после него Гегель, Ницше и Кожев.

И тем печальнее, что Кожев не замечает разницы между культом богов и религией, и поэтому путает критику религии с аллегорически приукрашенным атеизмом. А ведь он мог бы прочесть у Хайдеггера, что у греков вообще не было религии, а ввели ее только римляне. К тому же, то, что Юлиан понимает под аллегориями, сам он объясняет наилучшим образом.

Антиохия, 362 г. Императорский эдикт провозглашает, что правильное формирование духа является одним из величайших благ. Если кто-нибудь думает одно, а учит другому, то он обманщик. К несчастью, так бывает с риторам, учителями поэзии и софистами. Они учат богатую молодежь, как надо толковать Гомера, Гесиода и прочих рапсодов и аэдов с точки зрения морали и политики. (В этом отношении кожевское понятие этики оказывается довольно узким). Для чиновничьей карьеры знание поэзии (как в Китае*) остается необходимым, и поэтому родители платят таким учителям хорошие деньги. Но получается так, что, с одной стороны, Гомер и Гесиод провозглашают, что их устами глаголют только музы или боги. А, с другой стороны, среди таких учителей много христиан. И хотя священникам приходится зарабатывать на жизнь толкованием поэтов, они с помощью аллегорий изгоняют изображаемых поэтами богов. Уже среди философов, начиная с Платона, возникла традиция оспаривать насилие и сексуальную необузданность богов и богинь – но только не само бытие богов. Оспаривать существование греческих богов

отважились только Отцы Церкви, начиная с Тертуллиана и Августина, чиновные учителя гимназий и череда профессоров, ведущая к Кожеву. Юлианов запрет на аллегорию приостановил на пару месяцев их лживые проделки.

«Я считаю абсурдным, что мужи, толкующие такие произведения, сами не чтут богов, коих почитали их поэты». (423а; ср. 74d-75а)

Я тоже.

Но поскольку Кожев по ясным причинам не упоминает этого знаменитейшего эдикта Юлиана, то нечестивое толкование аллегорий может преспокойно продолжаться. Галилеянин победил.

Маранга, 363 г. Легионы Юлиана ведут бои на восточном берегу Евфрата (как незадолго перед этим – на западном берегу Рейна). В глубине Персидского царства, на которое Флавий Клавдий Юлиан напал из Антиохии, он погибает от легкой царапины*. Стрела, как обычно, была отравленной. Вопрос о том, поразил ли Юлиана перс или, быть может, христианин, остается темным, как ночь его смерти. Последние слова Юлиана, как их передают христиане:

«Ты победил, Галилеянин!»

Persecution and the art of dying ...*

Не должно низводить войну за бытие и за богов до детских игр с пасхальными яйцами.

Примечания переводчика (*):

- * к стр. 5: Леки, Вильям Эдвард Хартпоул (1838-1903) – ирландский историк, автор «Истории Европы в XVIII в.» и «Истории европейской морали от Августа до Карла Великого».
- * к стр. 6: Лошадиная логика (лат.)
В поэме философа Парменида «О природе» один из основных образов – колесница, влекомая лошадьми.
Гуингнмы – раса лошадей-философов, господствующих над людьми-йеху, из книги IV «Путешествий Гулливера».
Энтимема – сокращенный силлогизм, в котором в явном виде не выражена (но лишь подразумевается) посылка либо заключение.
- * к стр. 6: *Nonne sometimes pods* – всякий может ошибиться (англ. поговорка).
- * к стр. 11: «Церковная история» Евсевия Кесарийского (263-340) повествует о событиях до 324 года.
Юрист, писатель и государственный деятель Эдуар Лабулэ жил с 1811 по 1883 гг.
- * к стр. 18: Непрямой, иносказательный способ изложения (лат.)
- * к стр. 19: В переводе А.Н Егунова речь идет о «подростках», цит. соч., с. 352.
- * к стр. 22: Привет тому, кто правильно поймет! (франц.)
- * к стр. 23: Название, в котом греческое слово «собака», конечно же, отсылает к «киникам».
- * к стр. 35: Силлограф – пародист или сатирик у древних греков.
- * к стр. 40: По-гречески, соответственно, «воспитатель детей» и «вождь народа».
- * к стр. 41: Согласно альтернативным источникам (см. в т.ч. «Википедию»), Саллюстий – друг Юлиана и Саллюстий – префект Галлии – разные лица (о которых мало что известно).
- * к стр. 43: Имеется в виду драма Ибсена «Император и Галилеянин» (1878) и роман Видала «Юлиан» (1964). К списку Киттлера можно добавить и роман Д.С. Мережковского «Смерть Богов. Юлиан Антихрист» (1890). И, конечно, «Римскую историю» Аммиана Марцеллина, Книги XV-XXV.
Соответственно, Давид Фридрих Штраус (1808-1874), автор «Жизни Иисуса», в которой Иисус рассматривался как историческая личность без божественных свойств; Вельгаузен, Юлиус (1844-1918) – немецкий теолог и историк; автор «Прологоменов к истории Израиля», где с точки зрения истории и критики текста рассматриваются первые пять книг Ветхого Завета; Бультман, Рудольф (1884-1976) – крупнейший немецкий теолог XX в., занимавшийся «демифологизацией Нового Завета».
- * к стр. 44: Французский экономист и политик Жак Делор (род. в 1925) был президентом Еврокомиссии с 1985 по 1994 г., и поэтому фразе о его «совместной» работе с Кожевым надо понимать иронически.
Галло-римское название современного Парижа.
Имеется в виду Констанций II (317-361), кузен и брат жены Юлиана.
- * к стр. 45: Аврелиан (214-275), второй из так называемых «солдатских императоров», ввел синкретический культ «Непобедимого Солнца» в 271 г.
Непобедимое солнце (лат.).
Греческий бог Гелиос соответствует римскому Солю и условно соответствует персидскому Митре (синкретический культ которого был в поздней Римской империи).
- * к стр. 46: Так звали скифского (или крымско-готского) учителя Юлиана.
Аристоксен (ок.370-ок.300) – греческий философ и теоретик музыки.
Римские Юнона и Юпитер соответствуют греческим Гере и Зевсу.
- * к стр. 47: В Китае для прохождения со ступени на ступень в чиновничьей табели о рангах требовалось сдать экзамен, состоящий в сочинении стихов.
- * к стр. 48: В битве с Сасанидской державой при Ктесифоне (процарствовал всего 19 месяцев).
Преследование и искусство умирания (англ.)