

*Владимир Гильманов
(Калининград)*

ХРОНОСОТЕРИОЛОГИЯ «КЁНИГСБЕРГСКОГО ТЕКСТА»

Рассматривается футурологический потенциал опыта «спасения времени», отраженного в творчестве некоторых представителей так называемого «кёнигсбергского текста». Несмотря на различия в отношении диагноза о современном положении дел в мире, сводимые к бинарной оппозиции «оптимистическая вера в прогресс – апокалиптическая вера в неизбежность конца мира», хроносотериологии «кёнигсбергского текста», представленные в творчестве Даха, Донелайтиса, Канта, Бобровского, содержат примечательный потенциал идей, значимых в своей актуальности для «грамматики», если уж не выживания, то хотя бы осмысленной и гуманной жизни.



Ключевые слова: «кёнигсбергский текст», темпорология автономного принципа, христоцентрическая хроносотериология, богоцентрическая диалогика, онтологическая могила, «время сарматов».

1. Мгновение для мессии

В своем труде «О понятии истории» немецкий философ и историк культуры Вальтер Беньямин писал, что прошлое уже содержит в форме «ошибок, которые стремятся придать забвению», измерение будущего: «прошлое несет с собой тайный знак, посредством которого оно указывает на освобождение» (здесь и далее выделено нами. — В. Г.). Беньямин указывает на «мгновение для этого освобождения»: оно есть перекресток подлинного в бытийном смысле момента настоящего, дающего о себе знать в сознании человека в его готовности освобождения от исторических ошибок, и прорывающего-



ся из сознания/подсознания человека глубинной тоски по освобождению. Именно в это мгновение возможно эмфатическое обновление сознания, именно в это мгновение «каждая секунда есть малые ворота, через которые мессия мог бы войти» (цит. по: [7, с. 95]).

В дискурсе философской и литературной герменевтик такими «воротами» для русских, поляков, литовцев, немцев и других народов, без сомнения, является опыт времени, отраженный в «кёнигсбергском тексте», тематизированном Томасом Венцлова [3]. С одной стороны, опыт этого времени — опыт болезни мира, пережитый, например, в мистико-романтической экзистенции Генриха фон Клейста во время его полугодового пребывания в Кёнигсберге в 1805–1806 годах, где он по протекции прусского министра-реформатора фон Штайна пытался заняться государственной службой. Именно в Кёнигсберге у Клейста случилось экзистенциальное переживание всей бездны этой «болезни», что, судя по его письмам, свидетельствам современников, но прежде всего кёнигсбергским текстам, достигло накала не только психофизической идиосинкразии к историческому «телу» ложного бытия, но и стало началом смертельного романтического восстания души против тела, стремящегося лишиться ее последней автономии, восстанием против «die gebrechliche Einrichtung der Welt» (в переводе Г. Рачинского новеллы «Маркиза д'О»: «греховность миропорядка» [4, с. 548]). Представляется, что здесь мы имеем дело с лексической лакуной, поскольку найти точный эквивалент «gebrechlich» не так просто. Его романтично-барочная полифония скорее ближе к буддистскому «dukkhi» в первой «Великой истине»: «Жизнь есть болезнь / боль / кривда / зло и т.п.», чем к христиански окрашенному «греховность». В письме к барону фон Штайну от 30 июня 1806 года, в котором он просит освободить его от «священного долга служения государству», Клейст, пытаясь объяснить причины своего решения, пишет: «Тяжкая тоска, с коей я не в силах совладать, истощает мое здоровье. Я — будто на краю бездны, склоняясь всем своим духом к ее зияющей глубине, в коей сгинула надежда моей жизни: то окрыляем желанием вытянуть ее оттуда за кудри, то разбиваем чувством бессилия сделать это» [13, S. 763]. «Бездна» давно стала если не парадигмой, то одной из констант культуры. В структурализме античного мифа она ближе всего к тайне Хаоса с его первичными иррациональными энергиями, гармонизация которых рождает Космос. Именно идея этого Космоса воплощена в терапевтическом идеале спасения от Бездны, представленном в концептах времени многих представителей «кёнигсбергского текста», например у Гамана и Канта в XVIII веке или в идее «времени сарматов» у Иоганнеса Бобровского.

В данной работе предпринимается попытка хотя бы краткого осмысления проблемы «спасения времени», исходя из опыта «кёнигсбергского текста». Исходный тезис предлагаемой работы заключается в идее о том, что время в культуре есть не просто связанная с пространством форма существования материи, а прежде всего герменевтическая категория. Это означает, что время в своей сокровенной сути не просто объективно и абсолютно, но относительно, однако не в чисто эйнштейновском смысле, а в герменевтическом: время — функция от понимания. Вопрос спасения «бытийного времени» чрезвычайно важен для преодоления танатологии «кёнигсбергского хронотопа» и для развития герменевтической формулы «грамматики жизни» для совершенно особого в своей инаковости мира-острова Кёнигсберг-Калининград. В его идейно-духовной истории отражена примечательная эволюция этой «грамматики», своеобразной *хроносотериологии* (гр. *chronos* — «время» + гр. *soter* — «спаситель», то есть «наука о спасении времени») «кёнигсбергского текста», в которой Симон Дах, Кристионас Донелайтис, Иммануил Кант, Иоганнес Бобровский занимают особое место. В их творческих системах прослеживается своеобразная драма «живого времени», его трансформации в динамике от времени как «целостного единства» (Дах) до «времени как субъекта» (Кант). Важно подчеркнуть, однако, что *genius loci*, проявившийся в их творчестве, демонстрирует впечатляющие «хроносотериологические коды», соответствующие герменевтикам их эпох.

2. Темпорология Канта

В истории темпорологии особое место занимает Кантова концепция времени, прежде всего по той причине, что поразительным образом сохраняет свою актуальность на проблемном горизонте современной науки и философии. Лишь совсем недавно скрытые идеи и интенции критической системы Канта стали поводом для серьезных переоткрытий их значения в плане проблемы статуса объективной реальности и ее отношения к проблеме субъекта, в том числе в таких проблемных областях современной науки, как квантовая теория и астрофизика. В своем максимуме идеи Канта актуализируют проблему существования самой Вселенной, что отмечено пока лишь немногими дерзкими мыслителями современной науки, среди которых назовем хотя бы А. В. Нестерука и К. А. Михайлова.

Актуальность идей Канта связана и с одним из важнейших «брендов» современной науки, а именно с антропным принципом, суть которого в удивительной «тонкой подстройке» мира под человека, поскольку даже при небольших изменениях числового значения фунда-



ментальных физических констант (гравитационная постоянная, постоянная Планка и т.д.) Вселенная становится непригодной для существования в ней человека. Наиболее приемлема в кантовском смысле формулировка антропного принципа Б. Картера: «То, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего присутствия как наблюдателей» [9, с. 370]. Иными словами, антропный принцип предназначен для учета факта корреляции между особенностями наблюдателя и свойствами наблюдаемого им мира, и на наблюдение влияют существенные особенности наблюдателя. Именно в этом свете Кант заслуживает право первого философского открытия идеи антропного принципа, поскольку, согласно Канту, все наше познание, начинаясь с опыта, целиком из опыта не происходит, так как субъект по своим априорным законам привносит в опыт нечто, что делает его «соучастником» возможности предмета, а именно форму опыта. Мир является для нас, но и в конечном счете для себя только через призму наших априорных форм чувственности и категорий, поскольку «хотя материя всех явлений дана нам только *a posteriori*, форма их целиком должна для них находиться готовой в душе *a priori*, и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения» [8, т. 3, с. 63]. По Канту, природа определяется категориями рассудка, так как именно «категории суть понятия, а *a priori* предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений» [8, т. 3, с. 147], что соответствует антропному принципу, согласно которому наша Вселенная должна соотноситься с конструктивными особенностями нашего познания. «Мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали бы сами... Связь... есть акт самодеятельности субъекта... Связь есть представление о синтетическом единстве многообразного» [8, т. 3, с. 125–126]. То есть Кант все время подчеркивает «связующую силу самосознания», благодаря которой происходит «синтез схватывания, имеющий эмпирический характер», каковой необходимо должен соотноситься с синтезом апперцепции, который имеет интеллектуальный характер и содержится в категории совершенно *a priori*.

В области темпорологии это означает то, что время, как и пространство, подчинено этой процедуре «герменевтического схватывания», о чем Кант гениально пишет в «Критике чистого разума»:

Если мы до восприятия называем какое-нибудь явление действительной вещью, то это или означает, что мы в продвижении опыта должны натолкнуться на такое восприятие, или не имеет никакого смысла. В самом деле, утверждать, что явление существует само по себе, безотноси-

тельно к нашим чувствам и возможному опыту, можно было бы, конечно, лишь в том случае, если бы речь шла о вещи самой по себе. Но речь идет только о явлении в пространстве и времени... и потому то, что находится в пространстве и времени... есть только представления, которые, если они не даны в нас (в восприятии) не встречаются нигде. <...> ...действительные [вещи] прошедшего времени... суть предметы и действительны для меня в прошедшем времени, лишь поскольку я представляю себе, что регрессивный ряд возможных восприятий (руководствуясь историей или идя по следам причин и действий), словом, обычный ход вещей приводит по эмпирическим законам к прошедшему временному ряду как условию настоящего времени, причем этот ряд представляется как действительный только в связи возможного опыта, а не сам по себе, так что все события, прошедшие с незапамятных времен до моего существования, означают тем не менее, не что иное, как возможность продолжить цепь опыта от настоящего восприятия к условиям, определяющим это восприятие во времени [8, т. 3, с. 384].

Таким образом, по Канту, прошлое становится действительным, существовавшим только при условии, что оно становится чьим-то прошлым, будучи оформленным синтетической способностью суждения. Здесь начала того, что позже Гадамер положил в основу герменевтики истории в своей попытке спасти «науки о духе» от агрессии естественно-научного метода. У Канта, однако, в полном соответствии с антропным принципом *субъект, то есть «я произвожу само время в схватывании созерцания»* [8, т. 3, с. 159]. «Следовательно, противоположность бытия и небытия состоит в различении между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом случае пустым» [8, т. 3, с. 160]. И если в учении о схематизме чистого рассудка в «Критике чистого разума» Кант еще основывает эту темпорологию на «схеме количества» в причинно-следственной обусловленности настоящего прошлым, то в дальнейшем он обращается к проблеме хроносотериологии будущего на базе практического разума, укорененного в интеллигибельной идее свободы от эмпирического ряда и способного к моральному целеполаганию.

Вот почему свою философию истории Кант строит на необходимости морального принципа, дополняя трансцендентальную логику логикой нравственной и уточняя, что не только и не столько гносеология диктует нам онтологию, сколько праксиология. Именно так нужно понимать кантовские варианты «категорического императива», в том числе «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была бы стать всеобщим законом природы» [8, т. 4, с. 196], который находится на грани методического



скандала не только для доминирующего научного метода, но и для еретического для этого метода антропного принципа. В хроносотериологии Канта речь идет не только о спасении исторического времени с помощью морального принципа (в статьях «Конец всего сущего» и «К вечному миру» Кант почти эсхатологичен!), но и о спасении антропного принципа, поскольку человеческий рассудок не просто вносит в природу то, что придает ей статус действительного существования, он требует, чтобы закон природы задавался максимой морального целеполагания.

В статье «Конец всего сущего» Кант задает три возможных варианта конца всего сущего:

...1) естественный, соответствующий моральным целям божественной мудрости и, следовательно, доступный (в практическом отношении) нашему правильному пониманию; 2) мистический (сверхъестественный) конец под воздействием причин, нашему пониманию не доступных; 3) противоестественный (извращенный) конец всего сущего, который мы вызовем вследствие неправильного понимания нами конечной цели [7, т. 8, с. 211 – 212].

В этом эсхатологическом мониторинге впечатляет то, как Кант заостряет герменевтическую проблему понимания того, что «стрелу времени» (термин А. Эддингтона в его теории анизотропности, то есть необратимости времени) в конечном итоге запускает человек.

3. Время-Зверь в поэзии Симона Даха

То, что эта стрела запущена туда, где «времени уже не будет» (Откр. 10, 7), считал один из самых известных поэтов в истории Кёнигсберга – Симон Дах (1605 – 1659). Тайна его поэтического чувства – в его экзистенциальной сопричастности тайне времени в опыте барокко. Это одновременно опыт смерти, в какой-то степени даже опыт «объявленной смерти» и вместе с тем попытка преодолеть время, захваченное апокалиптическим зверем:

И с ремеслом богов мой стих меня сравниет:
Пусть смерть и время-зверь меня всё прогоняют
Из этой мастерской во мглу вселенской стужи,
Мой стих их победит, и вечности он нужен [5, с. 286]².

² Здесь и далее цитаты из произведений С. Даха даются в переводе автора статьи.

Поэзия способна преодолеть Время-Зверя и войти в «хронотоп жизни», несмотря на то что поэзия XVII века накрыта диктатом смерти, торжество которой особенно ощутимо и очевидно в «чумные времена». Смерть и время — синонимы. Губительный «сквозняк времени», пронизывающий «поэзию на случай» Даха, демонстрирует в конечном итоге основополагающие принципы его поэтики — и это «поэтика смерти»:

Мне сонм умерших душ поет,
 Мне кладбище — что дом скитальца.
 Гроб и кирка, могилы лед,
 Последний путь страдальца —
 Всем этим полон грустный стих,
 В котором жизни гул затих [5, с. 262].

«Чумные времена» больного мира вызваны причинной диалектикой физики и метафизики. Это проклятие чумы и войны, причем проклятие чумы в Кёнигсберге, как и во всей Пруссии, было сильнее проклятия войны. Только лишь в 1620 году в Кёнигсберге, согласно разным источникам, от этой болезни умерли около 15 тыс. человек. В последующие годы чума вновь и вновь возвращалась, принося новые страдания, а в 1655—1656 годах чума пришла вместе со шведско-польской войной. Пронзительное описание чумного бедствия — в стихах Даха от 1645 года:

И не было дверей, закрывших путь старухе,
 Чума входила в дом с гримасой потаскухи
 И всех тащила в гроб глухой и мрачной ночи,
 И мертвых хоронить не доставало мочи.
 От утра дотемна бьет колокол прощальный,
 Совиный крик ночной, что вопль поминальный.
 Что движется, бежит, надежд и дружб не чужа,
 Смерть косит все подряд, в кругу живых кочуя.
 Отец и мать своих детей сгубленных
 Оставят без гробов в домах, не погребенных,
 И часто в маяте предсмертного отчаянья
 Нет никого хоть для скупой слезы прощанья [5, с. 263].

Чума и война губят человеческие судьбы, но одновременно с этим разрушаются основополагающие ценности общественного сознания. Мир стремительно и катастрофически меняется. «Что значит жить сейчас?» — спрашивает Дах в одном из стихотворений на фоне растущей опасности для Кёнигсберга в период второй шведско-польской войны 1655—1660 годов:



И мы должны признаться,
Что с жизнью расставаться
Отрадней, чем скитаться
Среди чумы и бед.
В могиле нет стенанья,
Оружия бряцанья —
Там ада жизни нет [5, с. 265].

Дах знает причину «ада жизни», о чем он не раз кричит в своей поэзии: ад начинается в человеке с грехопадения, и поэтому всеобщее падение нравов сопряжено в поэтическом мире Даха с представлением о падении самой жизни. Но мир для него — не Содом и Гоморра, а скорее Ниневия, в которой он берет на себя роль пророка Ионы, призывая и увещевая, обличая и назидая, как, например, в «Прусской покаянной и молитвенной песне для пробуждения истового благоговения в моем сердечно любимом Отечестве в День молитвы 1647 года»:

Эй, город и селяне!
Мы все — ниневитяне!
Бог не отринет нас!
Отдайтесь покаянью,
мольбе об оправдании!
И не пробьет наш час! [5, с. 125].

Такая поэзия не бегство в «культизм» от времени и жизни, а именно откровение живого сердца, и поэтому истинное свидетельство о человеке той эпохи — в его предстоянии перед Богом, в его отношении к миру и войне, к болезни и смерти... Это откровение происходит на фоне уникальной региональной культурной специфики, основанной, с одной стороны, на добротном провинциализме, а с другой — на обостренной экзистенциальной пограничности. Духовные произведения Даха вращаются вокруг центральных тем протестантской духовной песни (спасение во Христе, доверие Богу и т.п.), при этом они проникнуты общим настроением *vanitas* барокко. Нередко это настроение достигает накала предельного отчаяния: Дах, ощущая себя «рыцарем Бога», едва справляется с физическим и духовным мучением «здесь-бытия» и начинает упрекать Бога за черный мрак предсмертной муки в затянувшейся болезни мира и своего тела:

Хочу давно я умереть, давно настал черед!
Природа, Рок, Господь, ну в чем задержка?
Закончен бег судьбы! Или пробежка?
Но ваш чиновник Смерть транзит мне не дает.

Как больно быть, точнее, быть быть должным!
 Торгуется со Смертью каждый день —
 Болезни убивать меня не лень,
 но медленно, движеньем осторожным.
 Вы скажете: семья и долг любви быть рядом,
 Но жалкий нежилец, как тусклый призрак ада!
 Мне каждый день грош жизни дарит Смерть:
 Я — нищий и слепой на паперети жизни —
 Обязан здесь стоять, мечтая лишь о тризне:
 Жить не хотеть и умереть не сметь [5, с. 278].

Приведенное стихотворение написано за 12 лет до смерти, «в ночь anno 1647 в постели, когда не мог спать, мучаясь узкой грудью». Поразительный параллелизм эпохи, ожидающей конца «мира сего», и поэта, в неизлечимой болезни ожидающего конца дней своих, обостряет и сгущает общемировую апокалиптику до апокалиптики индивидуальной, проявляющейся в пронзительной медитации о смерти в поэзии Даха. Поэтическое исследование собственной смерти, проводимое Дахом, заканчивается христианской уверенностью в спасении, несмотря на то что в его «поэтической танатологии» запечатлены и моменты тотального отчаяния. Однако чудо барочной образности, отражающей чудо «последней воли к Богу» в ситуации онтологического слома XVII века, заключается в том, что, находясь в тени Смерти, она пользуется ее «теневого метафорикой» для воскресной вести в удивительном синтезе эстетической и метафизической сторон барочного слова. В последнюю минуту перед обрушением в тотальный хаос небытия Логос мира чудесно-поэтическим образом прорывается сквозь смерть и устремляется в восходящую перспективу «нового неба и новой земли» (Откр. 21, 1), и сам поэт оказывается земным эхом «благой вести» о спасении. Так, в «Предсмертной песенке» говорится:

Стою во мраке муки,
 Не ведая пути.
 Творец со мной в разлуке,
 Слепая боль внутри.
 У сердца взято Слово:
 Ему не биться снова.
 Я вижу, как я грешен.
 Во мне разверзся ад,
 В душе погасло солнце,
 В ней только снегопад.
 Палач мне — моя совесть,
 Удел мне — плач и горесть.



Нет сил! Пустыня в сердце,
Душа, как эшафот,
В моих глазах — могила,
И прахом полон рот.
Глух к жизни — не отвечу,
Мне Смерть готовит встречу.
Господь Христос, Свет жизни!
Ты заберешь меня
Без гнева, укоризны
Из адского огня.
Прости мне душу грешную!
Я каюсь безутешно.
Ищу спасенье в ранах
Твоих безмерных мук!
С рожденья я подранок
Изгнаний и разлук.
В конце крестовой муки
придет конец разлуки [5, с. 282–283].

4. Хроносотер из Толмингкеймена

Уникальное место в хроносотеориологии «кёнигсбергского текста» занимает Кристионас Донелайтис (1714–1780), живший в Толмингкеймене (Чистые Пруды). Будучи проповедником и поэтом, он ставлял и писал на немецком и на литовском, но чаще на последнем, поскольку его земляками были в основном литовские крестьяне, которым и было посвящено его заглавное произведение — эпическая поэма «Времена года». Высший реализм эпического жанра заключен в тайне топологического тождества: суть эпического космоса с его пространственно-временной архитектурой состоит в том, что она никогда не бывает абсолютной, но всегда относительна. В эпической «теории относительности» судьба Пространства-Времени всегда зависит от волевых доминант внутренней экзистенциальной локальности человека, то есть от его движущих волений. Это предполагает сокрытую или открытую тайну ответственности каждого человека за мир, в который он приходит. Это фундаментальная идея эпического сознания, примечательным образом перекликающаяся с антропным принципом, конституирующимся в концептуальных исканиях современного естествознания. Именно поэтому во «Временах года» мы сталкиваемся с поэтическим чудом эпической топологии с ее *genius loci*. Будучи хроносотером (то есть «спасителем времени»), Донелайтис демонстрирует не что иное, как «герменевтику выживания» для мира, в коем, по слову одного из важнейших персонажей поэмы Сельмаса, «бездна ада на нас очерилась»:

Так оно будет и впредь: побеснуется несколько мир наш
И, напоследок ослепнув, к чертям на рога понесется [6, с. 159].

Эсхатологическое настроение и риторику произведений Донелайтиса следует учитывать на фоне герменевтического горизонта, проникнутого хилиазмом пиетизма, поскольку религиозная атмосфера в Кёнигсберге в те времена, каковые пришлись на юность и учебу Донелайтиса, сложилась под сильным влиянием именно пиетистских настроений и убеждений. Особенность ситуации заключалась в том, что благодаря деятельности самого значительного представителя пиетизма в Кёнигсберге Франца Альберта Шульца в духовном климате прусской метрополии сформировалось относительно гармоничное взаимоотношение между пиетизмом с его доверием к чувственной стороне человека и немецкой формой монадологии Лейбница в философии Христиана Вольфа, учеником которого в Галле как раз и был Шульц. По мнению исследователей, Шульц последовательно осуществлял отмеченный выше синтез [11, S. 22–47; 12, S. 203], в том числе будучи руководителем «Литовского семинара» в Альбертине. Вряд ли можно сомневаться, что Донелайтис, являвшийся слушателем этого семинара, находился под влиянием идей Шульца, что также отмечено исследователями.

Таким образом, религиозное и литературное становление Донелайтиса проходило в атмосфере идейно-духовных исканий и процессов, характерных для духовной культуры раннего Просвещения в Восточной Пруссии. Несмотря на гетерогенность этой атмосферы, обусловленной влиянием новых тенденций и течений, в целом ей свойственно особое настроение новой открытости в отношении эмпирической онтологии. С точки зрения философской антропологии и гносеологии эта новая атмосфера предполагала переоценку человеческой способности эмпирического опыта и чувства, ни в коей мере не конкурирующей с разумом, открывая неизбежно при этом новые измерения и источники познания эмпирической реальности, которые разум способен постигнуть в их физико-теологической специфике как «тексты Бога». В этой атмосфере и шел поиск тонкого равновесия и единства чувства и разума, веры и мышления, слова и дела...

Все эти тенденции и искания нашли особую экзистенциальную и художественную глубину своего отражения и выражения в топосе маленькой литовской «вселенной» в сельской общине Виждаукскасской волости, благодаря уникальному реализму таланта и сознания Донелайтиса. Его мироощущению свойственен примечательный синтез до-



верия к естественной склонности природной интуиции литовского человека, кодированной истиной добра и блага, верой в действенность педагогики пиетизма, обостренной до мистических надежд христианского хилиазма. При этом «локальная педагогика» Донелайтиса, основанная на назидании и сочувствии, негодовании и любви, отчаянии и мужестве к бытию, представляет собой поистине уникальный жизнеспереживающий синтез, своеобразную «грамматику здесь-бытия» в ситуации нарастающей «банальности зла»³. Донелайтис практиковал в жизни и творчестве высший идеал христианской веры. Этот идеал терапевтический: Донелайтис знал, что мир болен по причине грехопадения, но, несмотря на усиление болезни, он стремился лечить его. Именно этот «терапевтический идеал» Донелайтиса превращает маленькую литовскую деревушку в уникальный топос особой мировой педагогики, в микрокосм неизбывной надежды. Энергии этой надежды действительны и в сегодняшней ситуации обостренного антропологического кризиса, который, по мнению многих мыслителей, грозит превратиться в «антропологическую катастрофу».

В своем эпическом произведении «Времена года» Донелайтис развивает в чем-то беспрецедентную технологию «лечения мира» на основе удивительного синтеза двух педагогик — педагогики Бога в христианском учении и педагогики Бога в естественной природе. Это — эпическая терапия с непрерывной реабилитацией надежды на «гения всеединства», способного залечить онтологические раны и разломы космоса, как правило ценою собственной жизни, «ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2Фес. 2, 7). Так и в маленькой литовской деревушке, где уже нарушена «грамматика жизни», эпическому герою еще удастся удерживать космос в его хрупком равновесии между истиной природы и истиной Христа. Этот герой стоит в центре «грамматики выживания» как «герменевтическая связка» бытия. В системе образов поэмы это староста общины Причкус, который является посредником не только между барами и крепостными, но и между здравым смыслом и верой, между небом и землей, трансцендентностью и имманентностью и т.д. Причкус яснее всех представляет логику терапии, призывая к праксису известной формулы «Ora et labora!» Именно он демонстрирует идею высшего реализма, возводя в

³ Риторика Ханна Арендт в отношении «инфраструктуры зла» во времена национал-социализма в Германии вполне применима к любым временам и к любым странам, где так называемые объективные условия являются для большинства оправданием их готовности к тому, чтобы потерять моральное мужество, веру, надежду, человеческое достоинство.

соответствии с законом эпоса каждую вещь и повседневную деталь в космологическую знаменательность соучастия в мистерии всеединства и целостности. После его смерти эту миссию берет на себя Сельмас.

В этой богоцентрической диалогике природа не может сохранять свою способность жизни без участия Божественных энергий, не только по причине ее поврежденности грехопадением, но уже из-за своей тварной сути, ориентированной на Творца. Все изображаемые Донелайтисом пороки — локально сгущенные формы греха, разрушающие «грамматику жизни»: расточительство, чревоугодие, пьянство, тщеславие, глупость, высокомерие и т. д. Исторический факт, что условия жизни простых людей в Малой Литве Восточной Пруссии были очень тяжелыми, и это объяснялось прежде всего социально-экономическими причинами. Автор поэмы знает о тяготах повседневной жизни литовских крестьян — суровый быт, барщина, трудности хозяйствования, искушение безнадежностью и пустотой бытия... Так, например, Сельмас, обращаясь к птишкам небесным, говорит:

Бремя забот неустанных влачить Всемогущий вам не дал,
Вас обещал он кормить без трудов и забот повседневных,
Мы от рожденья сироты, мы все бедняки-горемыки, —
Видно, не можем, как вы, беспечно тешиться волей,
Ибо с младенческих лет приходят нас мучить невзгоды [6, с. 209].

Автор предстает как сострадательный субъект эпического повествования, он полон сочувствия и понимания. В теологии Донелайтиса страдание и мука человека лишь отчасти обусловлены социально-политическими и экономическими причинами, поскольку каждый человек в своей судьбе приговорен к «проклятию контингентности», то есть к пребыванию в локальности своей судьбы, истина которой, однако, внелокальна. Она сопряжена с тайной локально-внелокальной целостности человека, связанной не только с прошлым, но и с будущим, согласно закону человека как «образа и подобия» Бога (Быт. 1, 26). Грехопадение повредило этот закон, и по причине «умножения беззакония» человек попал в онтологическую могилу бытия, в которой он должен показывать христианское смирение и вопреки всему «*мужество быть*»:

Хватит! — вымолвил Сельмас. — В унынье впадать не годится:
Ведь ничему не бывать без веленья Господа Бога.
Он именитых господ наделил богатством и властью,
Нам же, крестьянам, на долю оставил труды и страданья.
Каждый довольствуйся тем, что ему назначено Богом [6, с. 197].



Категорический императив Донелайтиса в его эпосе и жизни не таков, как у Канта: «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [8, т. 4, с. 409]. Если попробовать сформулировать «императив Донелайтиса», то он мог бы выглядеть так: поступай только так, как если бы ты поступал пред ликом Божиим! Этот императив нередко звучит в тексте «Времен года».

5. Время сарматов в творчестве И. Бобровского

Пребывающим в экзистенции этого императива чувствует себя Иоганнес Бобровский. И именно этот императив побуждает всякого человека быть вольным или невольным участником сущностно значимого диалога, в котором он на разных уровнях духовно-чувственной рецептивности воспринимает направленное к нему обращение — Бога, истории, культуры, другого... Бобровский чувствует себя *аккузативом*, то есть винительным падежом, но одновременно и *вокативом*, то есть звательным актантом, включенным в драматичный диалог с Пространством-Временем исчезнувшей с карты и исчезающей из исторической памяти Сарматии — «земли теней и рек». В 1961 году в своих заметках к изданию поэтической антологии «Отражение — немецкая лирика после 1945 года» Бобровский писал: «Я вырос на берегах Мемеля, где жили в непосредственном соседстве и контактах поляки, литовцы, русские, немцы, а среди них также и евреи. Это долгая история, начинающаяся со времен Немецкого ордена, сплетенная из горя и вины...» [1, с. 19].

В творчестве Бобровского эта история представляет собой тематическую доминанту и главный повод для преобразующего воспоминания о «потерянном времени» и для сотериологического проекта истории, что намечено уже в его первом поэтическом сборнике «Время сарматов» (1961), принесшем поэту всеевропейскую известность. В этом сборнике он впервые обращается к этому краю сарматов на «ты», веря в то, что распознал его голос, застрявший в ветвях прибрежных сосен, жалующийся из мокрых луговых трав или стонущий в холодеющем дыхании балтийского ветра...

Тебе
моя песня, Тебе,
добела раскаленная в гневе,
до черноты обугленная
в жалобе, горькой,
как мокрые травы, луга,

как голые сосны побережья,
что стонут на белесом
ветру рассвета и пламенеют
под вечер.

Твой уход в никуда,
не оплаканный в песнях,
нашу кровь взбудоражил
однажды, когда дни еще были
светлы от ребячьих забав.

<...>

Под сгорбленной липой
мы слушали странные
звуки, затерянные в ветвях [2, с. 17].

Это — голос Сарматии. Так античные авторы называли край между Вислой и Неманом, основу населения которого до времен завоевания Тевтонским орденом составляли языческие пруссы. В творчестве Бобровского Сарматия предстает не как географическое пространство, а как *«место истории»*, точнее, как *локус сгущенной исторической вины народов по отношению к друг другу*, начиная от насильственной колонизации немецкими рыцарями восточных земель в средневековые времена и заканчивая массовыми убийствами евреев и славян в годы Второй мировой войны и последовавшим затем изгнанием гражданского немецкого населения из Пруссии.

Сарматия предстает у Бобровского как топос общей вины и общей судьбы, но одновременно и как «топос надежды» на очищающую и преображающую память. Говоря о проблеме необходимости «школы счастья» для этого общего топоса и будто подтверждая диагноз Хайдеггера о том, что «судьба бытия дает о себе знать прежде всего в поэзии», Бобровский обозначает и проблему отсутствия общего логоса «сарматского времени», что актуально и до сих пор. Видимо, поэтому издатели последнего совместного сборника, посвященного Бобровскому и объединившего исследователей из Польши, Германии, Литвы, Латвии, России и других стран, назвали его «Время из молчания» [15], словно подчеркивая весь драматизм немоты «сарматского времени», однако в парадоксальном напряжении между отчаянием и надеждой, которое невозможно не почувствовать в творчестве Бобровского, например, в поэтическом сборнике «Сарматская долина»:



В душе
мгла до краев. Поздно —
вспороты жилы дня.
Синева...
Равнина поет.

Кто
повторит ее песню,
прикованную к побережью
ее зыбкую песню:
море после штормов —
ее песня [2, с. 22].

На эсхатологической границе между отчаянием и надеждой «сарматская долина» реки Времени — это Пространство, которое Бобровский персонифицирует в образах Жены, Пречистой Девы. Именно она охраняет истинное время — «Время сарматов», потерянное народами, сведенными судьбой (но и провидением) в это единое Пространство:

Равнина.
Сон необъятный.
Необъятный от сновидений.
Распахнуто небо Твое,
под куполом
жаворонков голоса.

Вдоль бедер Твоих
струятся потоки.
Всюду влажные тени
лесов и просветы полей.

Где дорогами птиц
на далекой заре
отшагали
народы
свое бесконечное время,
которое Ты охраняешь... [2, с. 20].

«Но распахнуто небо Твое...» — Бобровский будто попал в эту небесную гравитацию Сарматии, оказавшись под *винительным* и *вокативным* воздействием этого топоса исчезновения, что в какой-то степени роднит его с Владимиром Набоковым (потерянный рай детства в

России) или с Исааком Бабелем (грустная симпатия по отношению к исчезающему жизненному укладу и истребляемому еврейскому населению в предреволюционной и революционной Малороссии)⁴.

«Сарматской» диалогичностью проникнуто все творчество Бобровского, которое в целом представляет собой уникальную художественную попытку ответа и ответственности: на этом диалоге основываются и его поэтические проекты — «проект Памяти», «проект Надежды», «проект Пророчества». На языке математики «сарматский топос» — это гетерономная система (т.е. много- и разноплановое единство) со сложными дифференциальными исчислениями. Это и дифференциальное уравнение, которое остается не решенным, нуждаясь в том интеграле, каковой мог бы связать его дифференциалы. При этом речь идет не только о политическом логосе-интеграле, но и о поэтическом, по причине того, что национально-культурные и религиозные разности до сих пор никак не сводятся к «общей знаменательности», являющейся главной целью «сарматской идеи» Бобровского.

Сарматский топос — для Бобровского топос инициации «антропологического сценария» Памяти как воспоминания не только о прошлом, но и о будущем, что одновременно связано у Бобровского с миссией пророческого предостережения и с его «сценарием Надежды». Но это поистине парадоксальная надежда, которая не имеет рационального оправдания в его художественном дискурсе, поскольку не только в дискурсе христианской рациональности, но и в целом в последовательной логике культурного *ratio* уже «вышел последний срок — для всех» [10, Vd. 4, S. 150]. Именно так начинается последний абзац кёнигсбергской новеллы Бобровского «Пророк», и это начало имеет отчетливую интертекстуальную связь с Откровением от Иоанна Богослова: «И Ангел... поднял руку свою к небу и клялся... что времени уже не будет» (Откр. 10, 5–7).

Особая эсхатологическая знаковость «времени сарматов» в его парадоксальной сгущенности апокалиптической невозможности и одновременно какой-то непостижимой для уставшего разума Надежды представлена именно в этой маленькой новелле Бобровского. Это небольшое произведение поразительно своей идейно-художественной сгущенностью, обусловленной в том числе и жанровой спецификой. «Пророк», вне всякого сомнения, является гениальным образцом «эс-

⁴ Кстати, помимо Роберта Вальзера и Германа Зудерманна именно Бабель был одним из тех, кто сыграл значительную роль в формировании уникального стиля прозаических произведений Бобровского.



тетической сингулярности», то есть такого состояния художественно означиваемого объекта, в котором диалектически спрессованы его «чтойность» и победившее «ничто».

Два заглавных образа этой новеллы — Пророк и Город на семи холмах. В этом городе без единого упоминания имени узнается Кёнигсберг начала 30-х годов XIX века, в который входит «коричневая чума» [10, Bd. 4, S. 149] национал-социализма, персонифицированная марширующей колонной штурмовиков. Новелла Бобровского проникнута почти апокалиптической безнадежностью, поскольку, несмотря на конкретное определение «коричневых» как на инкарнации абсолютной силы зла, в новелле отсутствует указание на противостоящие ей силы добра. Все противовесы, сопротивляющиеся тотальному превосходству совершенной организации зла (пророчествующий литовец, уличный флейтист Прейсс, пьянчуга из анекдота, настоятель собора), лишены какой-либо действенной эффективности, что подчеркнуто поистине апокалиптической иронией, которая доминирует в авторской стилистике в отношении заглавных «агентов добра».

Однако главный признак авторской безнадежности в новелле выражен в интертекстуальной доминанте «вечного возвращения» в герметическую закрытость обреченного на смерть города, который типологически маркирован как «место проклятия» — Вавилон, Рим... Этот город, «как и Рим, стоит на семи холмах» [10, Bd. 4, S. 145]; этот город, как Вавилон Вальтасара, не различает огненного «менетекла», начертанного на его стенах. Причем такое возвращение осуществляется всегда без последствий — герменевтических, практических, просветительских, преобразующе-мистических, так как история «ныне сохраняется больше для красоты» [10, Bd. 4, S. 146], чем для преобразующего восприятия пророческого предостережения «тихого литовца», благодаря которому можно было бы преобразить мир. Это возвращение — вечное вращение в замкнутом пространстве плотной герметичности настоящего, в пространстве вечного безвременья предустановленного ада, из которого нет выхода ни в прошлое, ни в будущее, а есть только невыносимо удушливое «опространственное» настоящее, что подчеркнуто доминированием формы настоящего времени в тексте.

Время новеллы — функция от абсолютно закрытого пространства, точнее, это ложное время, ставшее ложным пространством, время, опредметившееся в архитектонике обреченности. В этом пространстве,



замкнутом в самом себе, нарастает энтропия духовной безысходности, что подчеркнуто глухотой и слепотой гордого самим собой города, не способного услышать пророческое предостережение литовского Даниила: «Блюдайте заповеди Божьи» [10, Bd. 4, S. 147, 150]. Гордыня этого уже приговоренного к гибели города имеет все атрибуты цивилизационной академической самоуверенности и самоуспокоенности: он «гордится своим университетом, академией художеств и процветающими научными обществами, в том числе даже обществом любителей древности» [10, Bd. 4, S. 145]. И кто есть на этом респектабельном фоне «тихий литовец» с его «умственной неполноценностью» [10, Bd. 4, S. 150]? Или уличный флейтист, грозящий «коричневой колонне» своей флейтой (горькая аллюзия на легенду о музыканте, сумевшем с помощью дудочки очистить город Гамельн от крыс). Или «воскресный богомол-пьянчуга», бегающий по всем легко узнаваемым кирхам центра Кёнигсберга, чтобы успеть надраться вином причастия: протискиваясь к очередному пастору, он неизменно произносит «Моего Иисуса не выдам!» и старается опустошить все, что успеет. Или настоятель собора, до которого тоже доберутся...

Эта самоубийственная гордыня, поддержанная архитектурной монументальностью и академической серьезностью, столь же неизменна, как вечное настоящее города на семи холмах, отчужденного от времени жизни — времени сарматов. В этом городе время утрачено, что подчеркивается фактическим отсутствием временной лексики и абсолютным преобладанием пространственных знаков, отражающих тотальное господство предметной материальности.

Но апокалиптический парадокс новеллы заключен в том, что читатель хорошо знает: все, что в тексте предстает как предметно величественное (многочисленные здания, бастионы, валы, форты, замок с восьмигранной угловой башней [10, Bd. 4, S. 147], бронзовый кайзер на каменном постаменте и т.п.), как чрезмерность цивилизационной материи с ее благообразностью, направленной «к удовольствию горожан» [10, Bd. 4, S. 146], лишено бытийной устойчивости и уже почти полностью разрушено. Все это оказалось не «архитектурой жизни», а привлекательной в своей эстетической оптике, но обреченной на гибель свалкой разбожествленной, обездушенной, бессмысленной материи.

Поэтому вся подробно описываемая топография города, хорошо знакомая Бобровскому, жившему в нем с 1928 по 1938 год, предстает как топография уже свершившейся смерти, что подчеркнуто библейскими



и историческими аллюзиями и возвращает в типологию известного противостояния: Пророк и Город как сгущенная опредмеченность павшего принципа реальности. Тихий пророк-литовец повторяет свое предостережение, стоя у бронзового памятника кайзеру Вильгельму подобно пророку Даниилу перед Вальтасаром (Дан. 5, 25 – 26).

Художественное означивание пространства города в новелле Бобровский осуществляет в дискурсивном ключе основополагающей для его картины мира оппозиции «бытийствующее Ничто – не-бытийствующее Все». Иллюзорное бытийствование оптически могучего города, судьба которого уже предрешена, находится в обостренном противоречии с оптическим *почти-отсутствием* маленького пророка.

Вечное возвращение универсального конфликта «пророк – мир» подчеркнуто отсутствием имени как у пророка, так и у города. Кёнигсберг ни разу не назван, хотя филигранная точность представленной в новелле топографии не вызывает сомнения в том, что это именно он. Такое отсутствие имени идейно значимо, поскольку имя всегда референтно соотносено с обозначаемым объектом: имя отсутствует, потому что отсутствует город, несмотря на его кажущееся сверхизбыточное материальное бытие. Город видится Бобровским как «вечный город» вечного возвращения смерти...

Все это придает новелле особый эсхатологический характер, раскаляя кёнигсбергское предостережение до градуса парадигмального предостережения всему миру. Однако в этом предостережении слышится и парадоксальная надежда. Происходит чудо искусства, и посреди обезнадеженного пространства обреченного на гибель города с его топографией апокалиптического пророчества распознается топоним Надежды, синхронизированный с письмом Бобровского к Максиму Хельцеру (январь 1962 года): «Живя в выжженной пустыне, сохранить поистине эсхатологическую надежду, которая наполняет меня покоем и чувством уверенности...» [14, S. 75].

Обращаясь к концептосфере Бенямина, можно утверждать, что Бобровский ощущал сегодняшний мир как «мгновение опасности». Но именно этот экзистенциал, сравнимый с «тревогой» у Хайдеггера, есть способ бытия дать о себе знать, а поэтому и шанс избавиться от исторической, идейно-политической, душевной слепоты, от ошибок прошлого, поскольку оно, несмотря ни на что, несет с собой тайный знак, посредством которого указывает на освобождение в «мгновение опасности». Для Бобровского таким тайным знаком является «сарматское время»: в нем «мгновение опасности» становится возможностью «мгновения для мессии»...

Выводы

Несмотря на различия в отношении диагноза относительно современного положения дел в мире, сводимые к бинарной оппозиции «оптимистическая вера в прогресс — апокалиптическая вера в неизбежность конца мира», хроносотериологии «кёнигсбергского текста», представленные в творчестве Даха, Донелайтиса, Канта, Бобровского, содержат примечательный потенциал идей, значимых в своей актуальности для «грамматики» если уж не выживания как такового, то хотя бы осмысленной и гуманной жизни:

1. Эпическая идея максимума человека в его ответственности за Пространство-Время здесь-бытия; морально-этическим кодом этого максимума является формула: «Каждый ответственен за всех, но я больше, чем все другие».

2. Идея, однако, имплицитно в герменевтическом горизонте антропного принципа современной физики космологическую ответственность человека, что придает жизни каждого отдельного индивида особый бытийный смысл; этот смысл интегрирован в христоцентрическую поэтологию Даха и естественную теологию Донелайтиса, отраженную в его поэтическом творчестве. Этот же хроносотериологический смысл — в моральном принципе автономной системы Канта и в проекте «времени сарматов» Бобровского.

3. Примечательным образом все отмеченные выше «хроносотеры» с их «философией места», или «теологией топоса», оказываются чрезвычайно актуальными для сегодняшнего региона Кёнигсберга-Калининграда, в котором они жили и творили. Несмотря на временную и культурно-историческую укорененность в дискурсах своих эпох, они угадываются как истинные варианты *genius loci* и для современной антропологической ситуации в островном топосе, окруженном народами и странами, прямо или косвенно связанными с ним в общем знаменателе единой исторической судьбы и необходимого мирного и морального будущего. Именно в этом месте, как нигде, не только возможно, но необходимо будет, как говорил В. Беньямин, открыть те «*врата, через которые мессия мог бы войти*» (цит. по: [7, с. 95]).

Список литературы

1. Альбрехт Д. Пути в Сарматию. Десять дней в стране пруссов / пер. с нем. С. Червонная. М., 2000.
2. Бобровский И. Избранное / пер. с нем. Г. Ашкинадзе. М., 1971.



3. Венцлова Т. О «кёнигсбергском тексте» русской литературы и о кёнигсбергских стихах Иосифа Бродского // Будущее Калининграда. От конфликтов к сотрудничеству. М., 2013.
4. Клейст Г. фон. Драмы. Новеллы. М., 1969.
5. Гильманов В. Х. Симон Дах и тайна барокко. Калининград, 2007.
6. Донелайтис К. Времена года / пер. с лит. Д. Бродского. Калининград, 2005.
7. История философии : энциклопедия. Минск, 2002.
8. Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М., 1994.
9. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: теория и наблюдения. М., 1978.
10. Bobrowski J. Gesammelte Werke : in 6 Bd. / Hrsg. von E. Haufe. Stuttgart ; Berlin, 1987. Bd. 1–4 ; Stuttgart, 1998. Bd. 5 ; Stuttgart, 1999. Bd. 6.
11. Erdmann B. Martin Knutzen und seine Zeit. Leipzig, 1876.
12. Hubatsch W. Geschichte der Evangelischen Kirche Ostpreußens : in 3 Bd. Göttingen, 1968–1969. Bd. 1.
13. Kleist H. von. Sämtliche Werke und Briefe : in 2 Bd. München, 1970. Bd. 2.
14. Völker K. Nachwort // Bobrowski J. Mäusefest und andere Erzählungen. Berlin, 1995.
15. Zeit aus Schweigen. Johannes Bobrowski – Leben und Werk / Hrsg. von A. Degen, T. Taterka. München, 2009.

Vladimir Gilmanov

THE CHRONOSOTERIOLOGY OF THE KÖNIGSBERG TEXT

This article considers the futurological potential of the experience of “salvation of time” reflected in the works of representatives of the so-called ‘Königsberg text’. Despite the differences in diagnosing the modern state of affairs, which is being reduced to the binary opposition of the ‘optimistic belief in progress’ vs the ‘apocalyptic belief in the inevitability of the end of the world’, the chronosoteriologies of the ‘Königsberg text’ represented in the works of Dach, Donelaitis, Kant, Bobrowski show a remarkable potential of ideas, which are significant in their relevance for the ‘grammar’ if not of survival then of meaningful and humane life.

Key words: *‘Königsberg text’, temporology of the autonomous principle, Christocentric chronosoteriology, theocentric dialogics, ontological grave, The Land of Sarmatia.*