

От удивления к ужасу: И.А. Бунин в поисках философского языка*

В.В. Варава

Финансовый университет при Правительстве РФ, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматривается вопрос о философском языке И.А. Бунина в контексте литературоцентричной парадигмы русской философии. Главными тезисами статьи являются следующие: 1) литература есть форма философского высказывания, такая же полноценная и легитимная, как и все остальные, включая и невербальные формы; 2) философия того или иного писателя-мыслителя не равна философским мотивам его творчества. В этом контексте высказывается предположение, что философский язык И.А. Бунина является наряду с философским языком А.П. Платонова одним из двух наиболее ярких философических проявлений русской литературы XX в., с помощью которых поставлены фундаментальные этические и метафизические проблемы человеческого существования. Для обоснования этого тезиса, с одной стороны, снимаются возражения о неправомерности отождествления литературы и философии, высказываемые многими философами, в том числе А. Бадью. С другой стороны, показывается, что такие философы, как Г. Гадамер и Р. Рорти, сходятся в мысли: русская литература значима для философии и ее язык взаимосвязан с языком философии, как бы ни понималась сама эта взаимосвязь. Отталкиваясь от этих идей, а также принципиально важного для данной работы тезиса В.В. Бибихина о том, что язык философии и есть сама философия, обращенная к самому существенному в человеке, в статье выделяется философский субстрат в художественном творчестве И.А. Бунина. Это два начала философии: удивление и ужас; удивление перед бытием и ужас от осознания исчезновения этого бытия. Основным источником, в контексте которого анализируются эти начала, является главное произведение писателя «Жизнь Арсеньева», а также философская рецепция взглядов писателя такими авторами, как Г.В. Адамович, В.В. Вейдле, П.М. Бицилли.

Ключевые слова: язык философии, литература, удивление, ужас, смерть, любовь, этика, метафизика.

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-011-00953 А «Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией».

Варава Владимир Владимирович – доктор философских наук, профессор департамента гуманитарных наук Финансового университета при Правительстве РФ.

vladimir_varava@list.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7811-5452>

Для цитирования: Варава В.В. От удивления к ужасу: И.А. Бунин в поисках философского языка // Философские науки. 2020. Т. 63. № 6. С. 25–48. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-6-25-48

From Surprise to Horror: I.A. Bunin in Search of a Philosophical Language*

V.V. Varava

*Financial University under the Government of the Russian Federation,
Moscow, Russia*

Abstract

The article considers the philosophical language of I.A. Bunin in the context of the literary-centric paradigm of Russian philosophy. The main points of the article are as follows: (1) literature is a form of philosophical utterance, as full and legitimate as all others, including non-verbal forms; (2) the philosophy of a writer-thinker is not equal to the philosophical motive of his work. In this regard, the author argues that the philosophical language of I.A. Bunin (along with the philosophical language of A.P. Platonov) is one of the two most striking philosophical manifestations of Russian literature of the 20th century, with the help of which fundamental ethical and metaphysical problems of human existence are posed. To substantiate this thesis, on the one hand, the author removes the objections regarding the inconsistency of the identification of literature and philosophy, which were expressed by many philosophers, including A. Badiou. On the other hand, it is shown that philosophers, such as H.-G. Gadamer and R. Rorty, agree that Russian literature is significant for philosophy, and that its language is interconnected with the language of philosophy. Based on these ideas as well as on the thesis of V.V. Bibikhin that the language of philosophy is the philosophy *per se* directed to the most essential in man, the article reveals the philosophical substrate in the works of I.A. Bunin. These are the two elements of philosophy: amazement and horror; amazement in front of the being and the horror of the awareness of the disappearance of this be-

* The research is supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-00953 A “N.F. Fedorov. Encyclopedia with Online-Version.”

В.В. ВАРАВА. От удивления к ужасу: И.А. Бунин в поисках философского языка
ing. These principles are discussed on the example of Bunin's main work, *The Life of Arseniev*, as well as on the basis of the philosophical reception of the writer's views by such researchers as G.V. Adamovich, V.V. Weidle, P.M. Bitsilli.

Keywords: language of philosophy, literature, surprise, horror, death, love, ethics, metaphysics.

Vladimir V. Varava– D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Humanities of the Financial University under the Government of the Russian Federation.

vladimir_varava@list.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7811-5452>

For citation: Varava V.V. (2020) From Surprise to Horror: I.A. Bunin in Search of a Philosophical Language. *Russian Journal of Philosophical Sciences*= *Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 6, pp. 25–48.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-6-25-48

Есть святые в сердце звуки, –
Дай для них язык!

И.А. Бунин

Введение

Конечно, И.А. Бунин никогда сознательно не ставил вопрос ни о каком «философском языке». И вообще, если прислушаться к мудрому слову В.В. Библихина, то и самые великие философы никогда не ставили отдельно вопрос о языке. И поэтому, с его точки зрения, «язык философии» – это не тема и не предмет исследования, а «то, в чем мы хотим расслышать наш родной язык, заглушенный наружным шумом». А что же мы хотим или можем здесь расслышать? Самое важное и существенное, говорит В.В. Библихин, что есть мы сами, что открывает нам самих себя. И резюмирует: «Обращение философии к нам, к нашему существу и есть ее язык» [Библихин 2007, 9, 11].

По сути дела, разговор о языке философии превращается в разговор о самой философии. И высокая этическая, метафизическая и даже духовная планка, которую задает В.В. Библихин, не мешает ему именно исследовать вопрос о языке философии и прийти к весьма значимым результатам, к которым мы еще обратимся.

В этом смысле вопрос о философском языке И.А. Бунина трансформируется в тему «Философия Бунина», что совсем не равнозначно выявлению *философских мотивов в творчестве писателя*, которых всегда достаточно у любого, тем более именитого автора. Речь все-таки о другом, а именно о *философии писателя*, через язык которого до нас доходит то, что относится к нашему существу. А не нужно ли прежде всего доказать, что у Бунина есть философия? На этом этапе можно довериться тезису о литературоцентризме русской философии, которого придерживались многие авторитетные исследователи и философы в отечественной традиции от С.Л. Франка, Л.И. Шестова и А.Ф. Лосева до Г.С. Померанца, Ю.Н. Давыдова и В.К. Кантора.

Так или иначе, но нам важна «материя» философского послания Бунина, которой в данном случае является литература. И поэтому необходимо также согласие с неоднозначным и достаточно спорным взглядом на *литературу* как на один из *языков философии*. Иными словами, эвристичность данной темы задается во многом провокационным, а для литературоведения одиозным тезисом о *литературе как философии*, что, согласно большинству ученых-литературоведов, приводит к недопустимому «жанровому кровосмешению» двух исторически различных видов интеллектуально-творческой деятельности человека.

Литература как форма философского высказывания: pro et contra

Здесь не мешает озвучить результаты большой исследовательской работы М.Н. Громова относительно русского философского архетипа. В монографии «Образы философов в Древней Руси» он пишет: «Для региона *Slavia orthodoxa*, куда входила Русь, самым признанным и любимым воплощением философа стал образ Константина-Кирилла Философа, славянского первоучителя, перенесшего византийский гуманитарный синтез филологии, философии и богословия на славянскую почву. Под его воздействием сформировался устойчивый для всей отечественной традиции тип вдохновенного творца,

В.В. ВАРАВА. От удивления к ужасу: И.А. Бунин в поисках философского языка
соединявший в себе писательский и поэтический дар, глубину философского мышления и стремление к сакральным ценностям» [Громов 2010, 159].

Несмотря на этот обоснованный вывод, достичь согласия по поводу принципиально нелитературоведческого тезиса о том, что *литература есть форма философского высказывания*, такая же полноценная и легитимная, как и все остальные, включая и невербальные, не представляется возможным. Здесь препятствия не только профессионально-цехового характера, но дисциплинарного: насколько вообще правомерно считать литературу философией не только с точки зрения жанровых различий, но и различных онтологий?

И не только литературоведы, стоящие прежде всего на страже жанровой чистоты, выступают против такого отождествления, но и сами философы. Г. Гадамер указывает на то, что когда в XX в. «философия вторглась в пограничную область поэтического языка» с весьма благородной целью – реабилитировать университетскую философию, значительно утратившую свои позиции, она «стала подвергаться суровой критике» [Гадамер 1991, 116]. Именно здесь Гадамер говорит о той загадочной близости между философией и поэзией, которая через их общую сопричастность языку делает их нерасторжимыми.

Но эта нерасторжимость всегда находилась под подозрением самих философов. Нельзя забывать об истоках этого положения, об изгнанных Платоном представителях искусства, прежде всего поэзии, из его идеального философского царства, что во многом и задало традицию размежевания «чистой» философии от «нечистого» искусства, творящего сниженную, т.е. вторично отраженную реальность. Это вопрос об онтологическом статусе искусства и философии, в контексте которого и возникает неоднозначный вопрос о *тождественности/не тождественности*, и, соответственно, *взаимопереводимости/невзаимопереводимости* их языков.

Очевидно, что представители различных философских школ и традиций по-разному не только решают этот вопрос, но и относятся к нему. Многие философы могут быть вообще индифферентны к нему без ущерба для своей эпистемологии-

ческой концепции. Но есть в истории философии и достаточно страстные позиции, которые взволнованы взаимоотношением литературы и философии. Их тоже достаточно много. Разбор их взглядов не входит в задачи настоящей статьи, однако укажем на взгляды Л. Витгенштейна и А. Бадью, которые очень важны для этой темы.

Интерес Витгенштейна к литературе далеко не случаен. Полагая философию формой жизни, он не мог бесстрастно относиться к конкурирующей форме, то есть к литературе, у которой традиционно собственные глубинные связи с жизнью. В «Культуре и ценности» Витгенштейн высказывает мысли по поводу воздействия произведения искусства, за которыми кроется вопрос о статусе его языка. Он пишет: «У Толстого с его пустым теоретизированием по поводу того, как произведение искусства передает “чувство”, можно *многому* научиться. — И все же произведение искусства можно назвать если и не выражением чувства, то чувственным выражением или прочувственным выражением... Можно сказать: произведение искусства не стремится передать *ничего другого*, кроме самого себя» [Витгенштейн 1994, 465]. Из этих слов можно заключить, что язык искусства герметичен и не несет в себе никакого философского послания, кроме самосущего эстетического. И в этом смысле он отличается от языка философии, который имеет очевидно другие задачи.

Важными также являются мысли А. Бадью, высказанные им в «Манифесте философии». Это прежде всего идея «швов», которыми исторически опутана философия и которые в конечном счете всегда приводят к ее подавлению. Или, выражаясь другим языком, к редукции философии к не-философии [Варава 2013, 26]. Бадью полагает, что после сильной позитивистской (сциентистской) подшивки философии, когда она претерпела наиболее сильный ущерб, «после» Ницше и «вместе» с Хайдеггером философия перепоручается поэме. Тем самым наступает «век поэтов»: в Германии он ознаменован «философским культом поэтов», а во Франции — «литературным фетишизмом», и философия уступила живость мысли художественным условиям. «Прислужница на Западе науке, — не без

иронии говорит Бадью, — на Востоке — политике, философия попыталась в Западной Европе услужить по крайней мере другому Господину, стихотворению» [Бадью 2012, 42].

Это немыслимая ситуация для классического рационализма, поскольку, как справедливо полагает Бадью, Декарт, Лейбниц, Кант или Гегель могли быть кем угодно: математиками, историками, физиками, но только не поэтами. Но после Ницше ситуация меняется: поэт — в центре культуры, он властитель дум, поэтам завидуют. Иными словами, поэт становится культовой фигурой: философия покидает университетские кафедры и перемещается в пространство литературы.

И это вполне обосновано. В поэзию как бы переместился главный вектор философии: именно здесь свершается суждение о бытии и времени, удерживается открытый доступ к вопросу о бытии, и вообще в поэзии, особенно в метафизической, происходит работа мысли. Бадью составляет собственный список из семи важнейших поэтов, которые осуществили эту работу. «Список Бадью» весьма примечателен: это Гельдерлин, Малларме, Рембо, Тракль, Пессоа, Мандельштам и Целан. Это действительно наиболее яркие с точки зрения философии поэты. Однако, считает Бадью, век поэтов завершен, и свою цель он видит в том, чтобы снять с философии шов ее поэтического состояния.

Но не произойдет ли выплескивания «ребенка вместе с водой»? Что ж тогда останется от философии, если отнять от нее такой питательный, плодотворный и живой источник, как литература? Не превратится ли тогда философия, как это фактически имеет место сейчас, в многоголосицу наукообразных «дискурсов», в которой нет уже ни науки, ни философии?

И вообще жесткая демаркация языков литературы и философии, как показывает С.В. Никоненко, присуща традиции аналитической философии. Исследуя позиции аналитического философского литературоведения, прежде всего таких авторов как М. Оукшотт [Oakeshott 1959], Х. Блум [Bloom 1973; Bloom 1975] и Р. Рорти [Rorty 1989; Rorty 2007], он приходит к выводу: «Аналитические философы радикально разводят языки литературы и философии, подчиняя их совершенно раз-

личной “логике”» [Никоненко 2018, 93]. Действительно, в контексте этой традиции язык художественного произведения воспринимается как автономная и самодостаточная сущность, выполняющая исключительно эстетические задачи, которые мало связаны с «реальностью» и уж тем более никак не нагружены идейно.

«Вместе с тем, – говорит С.В. Никоненко, – аналитики конца XX в. констатируют, что художественный язык постепенно становится “метаязыком” современной культуры, оказывая существенное влияние на языки других культурных форм» [Никоненко 2018, 93–94]. Автор здесь ссылается на принципиальную мысль Р. Рорти о том, что для современных западных интеллектуалов религия и философия воспринимаются как роды литературы. И что особенно важно, отмечает исследователь, именно русская литература сотворила эту «литературную культуру» современности.

Об этом говорит и Г. Гадамер, уже в упоминавшейся нами и весьма значимой для нашей темы статье «Философия и поэзия», описывая «нищету послегегелевской философии». Университетская философия, пишет Гадамер, утратила свое значение не только из-за убийственной критики Шопенгауэра, но во многом из-за того, что «она уступила место великим неакадемическим философам и писателям масштаба Кьеркегора и Ницше, а еще более потому, что была отодвинута в тень целым созвездием великих романистов, прежде всего французами – Стендалем, Бальзаком, Золя и русскими писателями – Гоголем, Достоевским, Толстым» [Гадамер 1991, 116]. Это значит, что литература усвоила себе принципиальные свойства и функции философии, с чем великолепно справилась в исторической перспективе.

Итак, с одной стороны, Рорти, с другой – Гадамер сходятся в том, что русская литература значима для философии, и что ее язык взаимосвязан с языком философии, как бы ни понималась сама эта взаимосвязь. Одно можно сказать, что языки литературы и философии взаимноконвертируемы, и поэтому не может быть никаких принципиальных возражений против того, чтобы искать философию в литературе. И более того: видеть в самой литературе наиболее сильное и радикальное

философское высказывание, особенно если речь идет о высшем и предельном, к чему язык академической философии явно не приспособлен.

Продолжая «русский ряд» Гадамера, можно добавить в него имена И.А. Бунина и А.П. Платонова и сделать такое предположение: философский язык И.А. Бунина представляет собой один из двух равноценных по значимости языков русской философии наряду с философским языком А.П. Платонова. Осмыслению философии Андрея Платонова посвящено достаточно большое количество публикаций. Хотелось бы отметить коллективную монографию «Андрей Платонов. Философское дело» (2014), в которой приняли участие и филологи, и философы (Л.А. Анненский, С.Г. Семенова, Н.В. Корниенко, В.Н. Порус, И.И. Евлампиев и др.) [Андрей Платонов... 2014].

Имея общий исток в литературе, будучи как бы рожденными из духа литературы, а также будучи весьма близкими тематически, эти языки принципиально различны в плане формального выражения. Языковые средства для осмысления одних и тех же тем, вписанных в классическую топику русских философских вопросов, у Платонова и Бунина абсолютны несхожи, что создает видимость духовной дистанции между ними. Если здесь чему-то удивляться, так это тому, как одна культура может вмещать в себя два столь грандиозных и различных словесных космоса, или два таких самосущих языка литературы и философии.

Философские начала в творчестве И.А. Бунина

Здесь необходимо вернуться к вопросу, поставленному в самом начале: где у Бунина философия, что позволяет его литературный материал воспринимать и как философский?

Критериев, маркирующих философский стиль письма, много, и они далеко не всегда совпадают. Выделить здесь какой-то инвариант, не будучи обвиненным в субъективизме, сложно. И все же не делать этого невозможно, когда мы решаемся на то или иное философское усилие. Философское усилие данной работы заключается в том, чтобы представить Бунина если и не как философа по преимуществу, то выделить у него *фило-*

софский субстрат и обосновать его в качестве главного мотива бунинской жизни и творчества. Таким субстратом могут быть два глубоко взаимосвязанных начала, без которых с нашей точки зрения нет философии. Это *удивление* и *ужас*: удивление перед бытием, перед тем, что есть нечто, а не ничто, и ужас от осознания исчезновения этого бытия. Речь идет по сути дела о метафизике и этике как своего рода минимуме, необходимом для любой философии.

Можно, конечно, ссылаться на многие значимые имена в истории философии, начиная с Платона и Аристотеля и заканчивая Флоренским и Янкелевичем, и тем самым составить некий учебный свод обоснования удивления и ужаса в качестве первых начал философии. Ограничимся лишь с нашей точки зрения очень глубокой и внятной позицией, высказанной Татьяной Горичевой: «Человек, способный хотя бы изредка переживать мир заново, как будто бы впервые сотворенный, испытывает два глубоких и проникновенных состояния. Во-первых, это благоговение, удивление, влюбленность. А во-вторых, это ужас. Наверное, только эти два состояния подтверждают и удостоверяют подлинность встречи с реальным. Поэтому состояние ужаса и потрясенность миром, увиденным будто впервые, очень близки» [Горичева и др. 2003, 132].

Вот именно эти два начала – удивление перед тайной жизни и ужас от ее уничтожения – и составляют главный экзистенциальный нерв творчества И.А. Бунина, делая его не только художественным, но и философским. При том, что к «философии» в ее известной существующей форме у него могло быть отрицательное отношение, такое же, как и у Платонова. Мучимые исконными философскими вопрошаниями и сомнениями, они оба не могли найти в наличной философии то необходимое содержание, которое могло бы их удовлетворить. И только ретроспективно, оглядывая и анализируя их творческий путь, становится понятно: это именно оно и есть по-преимуществу, то, что соответствует идеальному образу философии.

Характеризуя в целом жизненный путь И.А. Бунина, известный литературовед А.А. Саакянц отмечает высокую личную взволнованность относительно этих начал, ставшую главным

побудительным мотивом его творчества: «Обостренное, радостное и волнующее чувство жизни, ее “тайн и бездн”, каждого ее мгновения имело обратной стороной столь же повышенное и тревожное ощущение конца, такой же неразгаданности его, как и начала всякого существования. Не первый терзался Бунин думами о том, что человек не знает своего начала, не помнит, не может помнить его, и точно так же не знает, не постигает своего конца, того, что будет, когда оборвется его жизнь. Эта мысль, рожденная еще в бунинских путевых дневниках десятих годов, кочует по многим зрелым и поздним его произведениям. Неотступно присутствует она и в “Жизни Арсеньева”, не всегда высказанная прямо, но подразумеваемая постоянно. Как всякого истинного художника и незаурядную личность, Бунина томило, говоря словами Л.Н. Толстого, “созерцание двух концов жизни каждого человека...” И – уже со школьных лет (а может быть, и еще раньше?) смутное желание выразить, сказать себя, томление от невозможности это сделать – первые мечты о творчестве» [Саакянц 1988, 575, 579].

В фокусе нашего внимания «Жизнь Арсеньева» – главное произведение Бунина, книга жизни, к написанию которой он приступил лишь в зрелом возрасте, и работа над которой была крайне мучительной, поскольку, по его собственным словам, он поставил перед собой «истинно дьявольскую» задачу – *написать жизнь*. Задача в принципе невозможная, ибо, по его же словам, «жизнь человеческую написать нельзя». Зачем же он сам себя сознательно загнал в эту антиномию? А чем он занимался до этого? Что такое «Деревня» и масса других творений? Разве там не жизнь? И почему новое изображение жизни, на которое он решился в «Жизни Арсеньева», есть невозможное предприятие?

Но именно это невозможное, возможно, и удалось ему лучше всего. Не случайно Ф.А. Степун так охарактеризовал язык прозы писателя: «Поистине, бунинская проза – Священное Писание самой жизни, не только не искаженное никакими тенденциозными прописями, но как будто бы даже и не преображенное характерностью писательского почерка» [Степун 2001, 368]. Понимая, что ему нужно будет сотворить ни много ни мало, но «Священное Писание самой жизни», Бунин

как бы не решался приступить к этому самому важному для него делу всей жизни, откладывая его на потом, не доверяя себе, своему бесспорному дару *точно выразить* то, что сразило его метафизически еще в раннем возрасте, почти в детстве.

«Жизнь Арсеньева» можно читать по-разному; например, аналитически, разбирая смыслы и концепты, возникающие в сознании, а можно слушать как музыкальное произведение, в котором исчезает детерминация вербального языка и строго логических связей. Но ведь и сама жизнь не поддается никакой логике. Послушаем, как поет язык этого произведения, воспаряя к высшим регистрам философии жизни:

В те дни я часто как бы останавливался и с резким удивлением молодости спрашивал себя: все-таки что же такое моя жизнь в этом непонятном, вечном и огромном мире, окружающем меня, в беспредельности прошлого и будущего и вместе с тем в каком-то Батуристине, в ограниченности лично мне данного пространства и времени? И видел, что жизнь (моя и всякая) есть смена дней и ночей, дел и отдыха, встреч и бесед, удовольствий и неприятностей, иногда называемых событиями; есть беспорядочное накопление впечатлений, картин и образов, из которых лишь самая ничтожная часть (да и то неизвестно зачем и как) удерживается в нас; есть непрерывное, ни на единый миг нас не оставляющее течение несвязных чувств и мыслей, беспорядочных воспоминаний о прошлом и смутных гаданий о будущем; а еще – нечто такое, в чем как будто и заключается некая суть ее, некий смысл и цель, что-то главное, чего уж никак нельзя уловить и выразить, и – связанное с ним вечное ожидание: ожидание не только счастья, какой-то особенной полноты его, но еще и чего-то такого, в чем (когда настанет оно) эта суть, этот смысл вдруг наконец обнаружится. «Вы, как говорится в оракулах, слишком в даль простираетесь...» И впрямь: втайне я весь простирался в нее. Зачем? Может быть, именно за этим смыслом? [Бунин 1988, 131–132].

И почему это не считать философией, если многие «профессиональные» философы пытаются говорить о том же самом, но на гораздо худшем, наукообразном и неудобоваримом языке? Сколько, выражаясь словом И. Бродского, «макулатуры» производит «научная философия», в которой нет ни мысли, ни чувства, ни души... Здесь же все хватает за душу, ничто не

оставляет равнодушным, все настраивает на высший метафизический лад. Можно разбирать каждую строчку, посвящая ей отдельный трактат; настолько мощно здесь сконцентрирована энергия философской мысли.

И это не единственное место в «Жизни Арсеньева». Можно сказать, оно выбрано наугад, и по сути дела здесь все – от начала до конца – лирико-философская медитация о самых сокровенных метафизических вопросах бытия. Это вершинное философское произведение Бунина, именно философское, так как он ставит перед собой всегда, можно сказать, сызмальства волновавшую его задачу – изобразить жизнь, которую он чувствовал философически, – как чудо и тайну, как трагедию и ужас, как непостижимость и благодать, как вечное ожидание. Иными словами, Бунин как художник стремится найти язык для «философии жизни», минуя какой бы то ни было терминологический инструментарий, обращаясь к поэтическому арсеналу языка. И он его находит, и не зря В. Вейдле сравнивает «Жизнь Арсеньева» с «Поиском утраченного времени» М. Пруста, поскольку и в том, и в другом случае имеет место, говоря словами Гадамера, «затягивание в тайну языка».

Эта «тайна языка» Бунина невероятна. Однако писатель, понимая невозможность выразить задуманное с помощью традиционного языка литературы, которым он владел, как никто, выходит за его пределы. И как показывает В. Вейдле, в «Жизни Арсеньева» происходит трансформация классической техники рассказа, в результате чего автор достигает своей явно внелитературной цели. Он пишет: «От романа Бунин так и воздержался: “Жизнь Арсеньева” – не роман, а то, чем он заменил роман» [Вейдле 2001, 423]. Чем же он его заменил? «В “Жизни Арсеньева”», – продолжает Вейдле, – лирическая стихия пронизывает от начала до конца повествование, растворяет в себе все вещественное содержание его, делая темой книги не жизнь, а созерцание жизни, не молодость Бунина-Арсеньева, а созерцание и переживание этой молодости вне-временным авторским я, не как прошлого только, но и как настоящего, как совокупности памятных мгновений, за которыми кроется

темный, несказанный и однако неподвижно присутствующий в них смысл» [Вейдле 2001, 424].

Вот эти ключевые моменты: «не жизнь, а созерцание жизни», «не молодость, а созерцание и переживание этой молодости», которые выявляет Вейдле у Бунина, и являются по сути философскими приемами, в ходе которых автор максимально отстраняется от литературы и литературщины и достигает трансцендентной чистоты своего вневременного я. Именно эта «субъективизация повествовательных форм», характерная именно для второй половины жизни Бунина, полагает Вейдле, сближает его не только с Марселем Прустом, но и с Робертом Музилом, Вирджинией Вульф и даже Джеймсом Джойсом, в чьей глубочайшей философичности сомневаться не приходится.

Понятна теперь та невероятная творческая мука Бунина, происходившая от невозможности точно и полно *в слове выразить жизнь*, которую он чувствовал так, как редко кому дано, — во всем ужасаемом очаровании ее непостижимости, невозможности — невозможности дразнящей и манящей, но приносящей невероятные страдания именно своей прелестью. Это не просто эстетические «муки творчества», это есть философская мука, «ужас философа», столкнувшегося с непостижимой бездной бытия и всегдашним несовершенством языка. Но в «Жизни Арсеньева» автор справился со своей задачей, продемонстрировав тончайшую технику *феноменологического анализа жизни*, создавшего свой собственный *уникальный философский язык*.

Жанровые особенности философского языка в «Жизни Арсеньева»

Каковы жанровые и стилистические особенности философского языка «Жизни Арсеньева», позволяющие говорить об этом произведении не только в терминах традиционного литературоведения? Здесь вновь напрашивается аналогия с Платоновым, по поводу которого И. Бродский сказал, что его книги «должны измеряться в единицах, имеющих очень мало отношения к литературе как таковой» [Бродский 2001, 199]. Принимая во внимание собственную нелюбовь Платонова к «литературе» и его нежелание называться «писателем», это

В.В. ВАРАВА. От удивления к ужасу: И.А. Бунин в поисках философского языка
вполне объяснимо. Но Бунин?! Разве можно его считать кем-то еще, кроме писателя, гениальнейшего мастера слова и художественного образа?

«Жизнь Арсеньева» позволяет это сделать. Прежде всего это бессюжетность, помноженная на глубину мысли. Основное в этом произведении – не сюжет, а философские темы, причем самые традиционные, идущие от исканий и вопрошаний библейских пророков и греческих философов. Кстати говоря, В. Вейдле отметил уже «поразительную бессюжетность» в «Деревне» и «Суходоле», где, как принято считать, довлеет бытописание, которое на самом деле «существует ради прикрытой, приглушенной им, и от этого окрашенной еще мрачней, тайной и скорбной музыки» [Вейдле 2001, 423].

Тонкий и проницательный Г. Адамович дал потрясающе точную характеристику языка Бунина, выделив в нем философский субстрат, при этом не называя само слово «философия», поскольку ее репутация была серьезно подпорчена связью с наукой. В известном сборнике статей Адамовича, посвященных эмигрантской литературе, «Одиночество и свобода», Бунину уделено достаточно серьезное внимание. Он называет Бунина художником «пушкинско-толстовского склада». За этим емким и интригующим определением стоит интересующий нас философский смысл.

Раскрывая это определение, Адамович выявляет важнейшие характеристики философского стиля письма, присущие литераторам вообще, не только Бунину. Но у Бунина они представлены в наиболее яркой, выпуклой и отчетливой форме. Писателям подобного склада присуща особая работа с мыслью. В чем ее суть?

Адамович говорит, что легко передать фабулу бунинской повести, но трудно передать содержание. Поясняя этот тезис, он пишет: «В основе этого содержания, объединяющего все, что Буниным написано, – лежит вечный общечеловеческий вопрос: кто я? откуда я вышел? куда я иду? – и с изумлением перед непостижимостью ответа на этот вопрос соединяется благодарная уверенность, что “пустой и глупой шуткой” жизнь наша в целом быть не может» [Адамович 1996, 39]. Это своего рода квинт-

эссенция философского мировидения Бунина, совпадающая в своей сущности с универсальным вопрошанием *philosophia perennis*. И здесь важно увидеть не что, а как это делает Бунин? Удастся ли ему, будучи прирожденным писателем, обладая несомненным писательским даром, отойти от литературного вымысла в область жизненной достоверности? Иными словами, как у него происходит трансформация *художественного языка литературы* в *литературный язык философии*?

Адамович демонстрирует это, обильно цитируя рассказы «Митина любовь», «Солнечный удар», «Косцы», «Иуда», «Музыка» и конечно «Жизнь Арсеньева». Комментируя свое цитирование, он пишет: «Цитаты можно было бы продолжить бесконечно. Везде – тот же вопросительно-восторженный и какой-то горестно-сладостный, скорбно-славословящий тон. Есть в нем что-то и от библейской “суеты сует”, и от соловьевского вызова смерти: “Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог!”» [Адамович 1996, 40]. И еще один важный момент, на который обращает внимание Адамович и о котором мы уже говорили. Критик отметил, что лишь во второй половине жизни, в пору зрелости, Бунин погружается в бытие, в его таинственную сущность: «Он долго глядел на мир, длительно и пристально вглядывался в него, – и только после этого сказал: “Что мы знаем? что мы понимаем? что мы можем?”» [Адамович 1996, 41].

Вот такие поистине кантовские вопросы и задает Бунин, заставляя материал литературы работать на философию. И мы можем без труда выделить чисто философскую тематику у Бунина, продемонстрировав ее проработку автором в горниле литературного языка. Конечно, это предмет отдельного большого исследования, однако сейчас мы можем указать на некоторые, но чрезвычайно значимые философские темы в «Жизни Арсеньева».

Начнем с того, что на самой первой странице Бунин обрушивает на читателя целый ворох философских вопросов о времени и смерти, о нашем чувстве начала и конца, и соответственно, о сущности и смысле человеческой жизни. И все это выполнено в противоречиво-вопрошающей форме, вне какого бы то ни было доминирования авторской позиции. Тем самым с самых

первых строк читатель настраивается на философский лад, ибо поставленные вопросы исключительно философские, и будь это произведение обычным литературным, то вряд ли автор стал бы напрягать читателя философской рефлексией. А читатель, в том случае, если это думающий читатель, безусловно напряжется, ибо ответа на эти вопросы нет и не может быть. Но они всегда возникают в сознании любого человека, и поэтому их появление в тексте вполне легитимно.

Отношение к природе занимает одно из центральных мест в прозе Бунина. Но это совершенно особое отношение, в котором нет ни тургеневской описательности, ни толстовской эпичности. И конечно, она далека от минимализма Достоевского, всегда сосредоточенного на «внутреннем», на «духе». У Бунина природа предстает в ином качестве. Философски мыслящий и чувствующий человек, столкнувшись с природой, видит в ней огромную метафизическую загадку, тайну бытия. И если он к тому же обладает литературным даром, то прибегает к поэтическому выражению своего чувствования. Один показательный пассаж: «Пустынные поля, одинокая усадьба среди них... Зимой безграничное снежное море, летом – море хлебов, трав и цветов... И вечная тишина этих полей, их загадочное молчание... А я уже и тогда знал все это. Глубина неба, даль полей говорили мне о чем-то ином, как бы существующем помимо их, вызывали мечту и тоску о чем-то мне недостающем, трогали непонятной любовью и нежностью неизвестно к кому и чему...» [Бунин 1988, 9].

Вопрос о смерти, именно вопрос, трагически неразрешимый и неотвязный одновременно, всегда присутствует у Бунина – часто, зримо, мощно и величественно. И в этом он, конечно, сопоставим с Платоновым, для которого смерть – не «вещь среди вещей», но главная тема, истина, без которой ему стыдно жить. Бунин очень точно определяет такую повышенную восприимчивость к смерти различным уровнем «чувствительности к смерти», выявляя особую категорию людей, которые «весь век живут под ее знаком, с младенчества имеют обостренное чувство смерти (чаще всего в силу столь же обостренного чувства жизни)» [Бунин 1988, 23]. К таким людям он причисляет и себя. Но это и есть истинно философские свойства, на которые

указал еще Платон, вменивший философу непрестанное размышление о смерти и умирании. И страницы, посвященные смерти у Бунина, без преувеличения можно легко приравнять к высшим философским письменам на эту тему, начиная от Сенеки, Паскаля и Шопенгауэра и заканчивая Хайдеггером, Сартром и Янкелевичем.

Смерть буквально фонтанирует у Бунина из каждой прекрасной расщелины жизни, при этом не убивая ее, не создавая скорбно-безысходную атмосферу финального ненастья, которое часто можно встретить у Платонова. Или как у Федорова, воспринимавшего смерть как последнее зло, требующее однозначного искоренения человеческими руками. Смерть у Бунина, при всем ее ужасе и трагичности, более загадочна, она не нарушает общего лада и строя жизни, ее гармоничности, лишь добавляя неистребимой таинственности, создающей особую привлекательность жизни.

Вот всего лишь один эпизод смерти родственника старика Писарева, который можно считать классикой *танатологической дескрипции и рефлексии* одновременно, выраженной в безупречно художественной форме. «Ночь я спал тревожно и скорбно, одолеваемый все одними и теми же противоестественно яркими и беспорядочными видениями какого-то суетливого многолюдства, жутко и таинственно связанного с тем, что случилось: все поспешно – и, что всего ужаснее, как будто под молчаливым руководством самого покойника – ходили по всем комнатам, что-то друг другу торопливо советовали, перетаскивали столы, кресла, кровати, комоды... Утром я вышел на крыльцо как пьяный. Утро было тихое, теплое, ясное. Солнце пригревало сухое крыльцо, ярко и нежно зеленеющий двор, и еще низкий, сквозной, однако уже по-весеннему сереющий в мягком блеске сад. Но я вдруг взглянул вокруг – и с ужасом увидел совсем рядом с собой длинную, стоямя прислоненную к стене новую темно-фиолетовую крышку гроба... Пели зяблики, желтела нежно и весело опушившаяся акация, сладко и больно умилял душу запах земли, молодой травы... И во всем была смерть, смерть, смешанная с вечной, милой и бесцельной жизнью!» [Бунин 1988, 91].

Как же можно так сказать?! Здесь такое невероятное сочетание свойств жизни (милая и в то же время беспечная), что оно возможно лишь в поэтическом сознании, для которого беспечность есть не отрицание жизненного смысла, осознав которое, нужно истерически искать какое-то важное и нужное дело, чтобы закрыть образовавшуюся экзистенциальную дыру, беспечность здесь почти что божественная благодатная невесомость жизни, раскрывающая ее абсолютную метафизическую ценность.

И парадокс в том, что именно смерть, смерть вездесущая, разлитая черной массой горя, ужаса и тоски по всему мирузданию, именно такая смерть и сочетается с жизнью, раскрывая ее блаженную бессмысленность. И вот героя охватывает уже совершенно другое чувство, он почему-то вспоминает «Вильгельма Телля» Шиллера, которого читал накануне, и происходит чудо претворения смерти в радость: «И в душе моей вдруг зазвучала какая-то несказанно сладкая, радостная, вольная песня каких-то далеких, несказанно счастливых стран...» [Бунин 1988, 91].

Феноменологию этого танатологического процесса, в котором раскрываются амбивалентные свойства смерти, можно найти и в нехудожественных текстах многих авторов, например у того же Владимира Янкелевича в его стилистически безупречной книге «Смерть». Но это все же, пускай и один из лучших, однако язык академической философии. Язык смерти Бунина, полноценно включающий в себя весь онтологический и гносеологический арсенал традиционной академической философии, имеет такое важное измерение, которого данная философия лишена, – глубочайшее проникновение в ум и сердце читателя безотносительно к уровню его философской образованности.

Еще одна тема Бунина, промысленная философски, – это любовь. Сказать, что у Бунина любовь и смерть взаимнопереплетены, значит ничего не сказать. Любовь и смерть у него феноменологически расщеплены: из них струится густой философский смысл – сильный, яркий, мучительный и трудный. Но именно философский, заставляющий осмысленно, а не только

сентиментально подойти к этому феномену, увидеть в нем и благодатную безмятежность эроса («И прекрасна была моя первая влюбленность, радостно длившаяся всю зиму» [Бунин 1988, 88]), и роковую inferнальную опасность, зарождающуюся в самой гуще женского очарования («...только прическа высокая, как у светской красавицы, и в этом что-то особенно влекущее, но как бы уже готовое к свободе от меня, к измене мне и даже как будто к сокроенной порочности» [Бунин 1988, 190]).

И постоянно у Бунина – *томление по смыслу*, но не как по чему-то определенному и твердому, раз и навсегда данному, законченному и завершенному. Это томление есть духовное предчувствие, надежда на что-то сверхрадостное и благодатное, но совершенно неопределенное и невероятное в своей неопределенности. Он словно бежит за жизнью, за всей ее повседневной рутинной, за бытовыми мелочами, упиваясь ее поэтикой, ее ускользающей непостижимостью, и фиксирует с беспощадной феноменологической точностью все свои состояния сознания, в которых высочайший метафизический полет вдруг обрывается жестким разочарованием, отчаянием и тоской. Мир может враз открыться и своей несказанной прелестью, и чудовищной пустотой.

«Жизнь Арсеньева» можно по праву воспринимать как философскую поэму, в которой произошло чудо обретения языка, необходимого для выражения невыразимого. Бунин искал свой философский язык, который с одной стороны был бы так же глубок, как язык академический философии, но без того тягостного наукообразия, которое всегда существенно ограничивает круг его реципиентов, и с другой был бы художественным языком литературы, но без всех родовых недостатков литературщины – надуманной сюжетности, эффектности, банального «глубокомыслия», морализма, эстетизма.

И поиск такого философского языка был мучительным. Это уже не просто творчество как эстетическая задача, как какое-то воображаемое «чувство долга художника», а *экзистенциальная тоска по невысказанному*, переходящая в *ужас невысказанности*, в понимание невозможности полностью понять нечто и выразить это нечто в адекватных и приемлемых формах.

Он пишет об этом процессе, процессе обретения языка, показывая его невероятную сложность.

Этот «голод по письму», который испытывал Бунин, был сродни «голодом по Богу», который испытывали христианские аскеты Восточной Церкви, он был экзистенциальным голодом по истине, по тому, что действительно его волновало и мучило. Необходимо видеть глубочайший экзистенциальный источник творчества писателя, который позволяет прежде всего говорить о нем как о философе. Философе, имевшем еще и литературный дар, которым он стал пользоваться как средством для выражения своей высшей цели, той цели, которая и определила главный мотив «Жизни Арсеньева».

Заключение

Итак, к чему бы ни прикасался Бунин, какие бы аспекты жизни его ни волновали, будь то впечатления детства, любовь, природа, – везде созерцание, переходящее в переживание; в переживание невыразимого восторга от чуда бытия, удивления от его наличия и глубочайшая скорбь и недоумение от его исчезновения в смерти. Ничего надуманного, лишнего, выпяченного, все это имеет место в душе любого человека. Но философ в отличие от «любого» человека, и от писателя в том числе, стремится проникнуть в эту роковую антиномию жизни, всегда разрывающей всякую претензию рационального и категориального сглаживания этой проблемности.

Во всем поэтому у Бунина сквозит мысль о невозможности познать жизнь, при том, что он стремился к пониманию. Обратимся снова к В.В. Библихину, к его трактовке темы понимания у Розанова, поскольку в нем истинная природа философии. Это поможет нам сделать еще один существенный шаг на пути сближения Бунина и философии. «Понимание, – пишет Библихин, – стоит на непонимании, на удивлении, что все вот так: что все такое, какое оно есть, – именно такое и даже на самую малую чуточку не другое. Исходное изумление приходит от явности того, что мир есть. В этом удивлении уже говорит простое понимание – понимание непонятности. Почему все так?» И далее важнейшее для прояснения природы философии заключение: «где нет настоящего

понимания – включающего непонимание, удивление, сомнение, – там нет никакого понимания» [Бибихин 2007, 355, 359].

В заключение необходимо сказать о перспективности философии Бунина, не о стратегиях ее изучения, а о том реальном влиянии, которое она может оказать на актуальный философский процесс. Хотелось бы привести мнение П.М. Бицилли, которое он высказал в рецензии на сочинения Бунина, вышедшей еще в 1935 г. Вот эти знаменательные слова: «Лишнее доказательство духовного сродства Толстого и Бунина: одинаковая зоркость, непогрешимое чутье всякой фальши, условности, внешней красоты и одинаковая сила ненависти и отвращения ко всему этому. У обоих это связано с главной темой их раздумий, тем таинственным, невыразимым, что составляет настоящую, неподвластную Смерти, основу жизни, ее суть и ее правду. Толстого эти раздумья привели к руссоистскому культу “простоты” и к безрелигиозному морализму – и он старался уверить себя, что в этом состоит приносящая успокоение мудрость. Бунин в этом требовательнее и следовательно, метафизически правдивее Толстого» [Бицилли 2001, 415].

От себя мы можем лишь добавить, что этой «метафизической правдивости» Бунина так не хватает сегодня и литературе, и философии. Литература лишена метафизичности, а философия правдивости. Литературно-философское наследие И.А. Бунина при понимании этих существующих изъянов может быть полезно в самом неутилитарном и высоком смысле.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Адамович 1996 – Адамович Г. Одиночество и свобода. – М.: Республика, 1996.

Андрей Платонов... 2014 – Андрей Платонов. Философское дело: сборник научных статей / под. ред. В.В. Варавы, С.А. Никольского. – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2014.

Бадью 2012 – Бадью А. Манифест философии / пер. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2012.

Бибихин 2007 – Бибихин В.В. Язык философии. – СПб.: Наука, 2007.

Бицилли 2001 – Бицилли П.М. <Рец. на кн.:> Собр. соч. И.А. Бунина. Т. IV. // Иван Бунин: pro et contra / сост. Б.В. Аверин и др. – СПб.: РХГИ, 2001. С. 414–416.

Бродский 2001 – Бродский И.А. Катастрофы в воздухе // Бродский И.А. Соч. Т. V. – СПб.: Пушкинский фонд, 2001. С. 188–215.

Бунин 1988 – Бунин И.А. Жизнь Арсеньева // Бунин И.А. Собр. соч. в 6 т. Т. 5. – М.: Художественная литература, 1988. С. 5–248.

Варава 2013 – Варава В.В. Неведомый Бог философии. – М.: Летний сад, 2013.

Вейдле 2001 – Вейдле В.В. На смерть Бунина // Иван Бунин: pro et contra / сост. Б.В. Аверин и др. – СПб.: РХГИ, 2001. С. 419–432.

Витгенштейн 1994 – Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I / пер. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. – М.: Гнозис, 1994.

Гадамер 1991 – Гадамер Г. Философия и поэзия // Гадамер Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. С. 116–126.

Горичева и др. 2003 – Горичева Т.М., Иванов Н.Б., Орлов Д.У., Секацкий А.К. Ужас реального. – СПб.: Алетейя, 2003.

Громов 2010 – Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. – М.: ИФ РАН, 2010.

Никоненко 2018 – Никоненко С.В. Аналитический метод как способ понимания языка русской классической литературы // Русская классика между Востоком и Западом: религиозно-философские смыслы. – СПб.: РХГА, 2018. С. 88–96.

Саакянц 1988 – Саакянц А. Проза позднего Бунина // Бунин И.А. Собр. соч. в 6 т. Т. 5. – М.: Художественная литература, 1988. С. 571–593.

Степун 2001 – Степун Ф.А. Литературные заметки: И.А. Бунин (по поводу «Митиной любви») // Иван Бунин: pro et contra / сост. Б.В. Аверин и др. – СПб.: РХГИ, 2001. С. 365–385.

Bloom 1973 – Bloom H. The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry. – New York: Oxford University Press, 1973.

Bloom 1975 – Bloom H. A Map of Misreading. – New York: Oxford University Press, 1975.

Oakeshott 1959 – Oakeshott M. The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind: An Essay. – London: Bowes & Bowes, 1959.

Rorty 1989 – Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Rorty 2007 – Rorty R. From Religion through Philosophy to Literature: The Way Western Intellectuals Went // Comparative Ethics in a Global Age / ed. by M.T. Stepanyants. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2007. P. 75–86.

REFERENCES

Adamovich G. (1996) *Loneliness and Freedom*. Moscow: Respublika (in Russian).

Badiou A. (1989) *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil (Russian translation: Saint Petersburg: Machina, 2012).

Bibikhin V.V. (2007) *The Language of Philosophy*. Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

Bitsilli P.M. (2001) Book Review: Collected Works of I.A. Bunin. Vol. IV. In: Aверин B.V. (Comp.) *Ivan Bunin: Pro et Contra* (pp. 414–416). Saint Petersburg: Russian Christian Institute for the Humanities (in Russian).

Bloom H. (1973) *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York: Oxford University Press.

Bloom H. (1975) *A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press.

Brodsky J. (2001) Catastrophes in the Air. In: Brodsky J. *Works* (Vol. 5, pp. 188–215). Saint Petersburg: Pushkin Fund (in Russian).

Bunin I.A. (1988) The Life of Arseniev. In: Bunin I.A. *Collected Works in 6 Volumes*. (Vol. 5, pp. 5–248). Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

Gadamer H.-G. (1991) Philosophy and Poetry. In: Gadamer H.-G. *The Relevance of the Beauty* (pp. 116–126). Moscow: Iskustvo (Russian translation).

Goricheva T.M., Ivanov N.B., Orlov D.U., & Sekatsky A.K. (2003) *The Horror of the Real*. Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Gromov M.N. (2010) *Images of Philosophers in Ancient Russia*. Moscow: RAS Institute of Philosophy (in Russian).

Nikonenko S.V. (2018) The Analytical Method as a Way of Understanding the Language of Russian Classical Literature. In: Bogatyryova L.V. & Isupova K.G. (Eds.) *Russian Classics between East and West: Religious and Philosophical Meanings* (pp. 88–96). Saint Petersburg: Russian Christian Academy for the Humanities (in Russian).

Oakeshott M. (1959) *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind: An Essay*. London: Bowes & Bowes.

Rorty R. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty R. (2007) From Religion through Philosophy to Literature: The Way Western Intellectuals Went. In: Stepanyants M.T. (Ed.) *Comparative Ethics in a Global Age* (pp. 75–86). Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.

Saakyants A. (1988) Prose of the Late Bunin. In: Bunin I.A. *Collected Works in 6 Volumes*. (Vol. 5, pp. 571–593). Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

Stepun F.A. (2001) Literary Notes: I.A. Bunin (On *Mitya's Love*). In: Averin B.V. (Comp.) *Ivan Bunin: Pro et Contra* (pp. 414–416). Saint Petersburg: Russian Christian Institute for the Humanities (in Russian).

Varava V.V. (2013) *The Unknown God of Philosophy*. Moscow: Letniy sad (in Russian).

Varava V.V. & Nickolsky S.A. (Eds.) (2014) *Andrey Platonov. Philosophical Activity: A Collection of Scientific Articles*. Voronezh: Voronezh State University Press (in Russian).

Weidle V. (2001) On the Death of Bunin. In: Averin B.V. (Comp.) *Ivan Bunin: Pro et Contra* (pp. 419–432). Saint Petersburg: Russian Christian Institute for the Humanities (in Russian).

Wittgenstein L. (1994) *Philosophical Works. Part I*. Moscow: Gnosis (Russian translation).