

Shakirova L.G., *Cand. of Sciences (Philology), senior researcher, Institute of the World Literature of A.M. Gorky, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), E-mail: Sh_Judgrig@mail*

TYUTCHEV AND SCHELLING. Research of literature style of Tyutchev showed long time ago that there is an opinion about the impact of Schelling's philosophy upon the lyrics of Tyutchev, however, the works don't specify, if it was the early (the position of hylozoism and denying religion) or late Schelling (mystically configured after 1815). God is nature, and nature as the alienated children of God is philosophically not the same. The creation of the legend of shellingism of Tyutchev contributed to I.V. Kireyevsky, who visited Germany in 1829. In a letter to his brother he says about the acquaintance of Tyutchev with Schelling and the last of the mind and education of the Russian poet, with which the German thinker always "willingly talks". On the interview reports and Baron K. Pfeffel in his memoirs, published in "Russian archive" (1874, № 10) and reproduces in detail one of them, where Tyutchev argues with Schelling, who attempted "to reconcile philosophy with Christianity without its halo of divine revelation". These memories or not taken seriously, or even ignored by researchers who believe Tyutchev to be "close to Schelling in their attitude" (N.I. Berkovsky, K.V. Pigarev, etc.). The article proved that the philosophical development of Tyutchev and Schelling (at the time of their meeting) and having the common ground between them and suggests that the ratio of Tyutchev to Schelling was critical. The poet at this time is purely of pantheistic positions, tending to the ancient pantheism and in the spirit of ancient Greek philosophers, giving the nature of the "soul", "love" and "freedom", while Schelling's nature has long lost its "autonomy" and "autarchy" and is now only secondary in relation to the absolute.

Key words: autarchy of nature, dualism in philosophy, jenski romanticism, religious pantheism, "Summer evening", idea of development, chaos on water, "The last cataclysm".

Л.Г. Шакирова, канд. филол. наук, ст. науч. сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, г. Москва, Email: Sh_Judgrig@mail

ТЮТЧЕВ И ШЕЛЛИНГ

В исследовательской литературе о Тютчеве давно утвердилось мнение о воздействии шеллинговской философии на лирику природы Тютчева, но при этом в работах не уточняется, какого именно Шеллинга – раннего, стоящего на позициях гилозоизма и отрицающего религию, или Шеллинга, мистически настроенного (после 1815 г.), стремящегося из своей философии, которую впоследствии определит как «положительную», сделать религию. Бог есть природа и природа как отчуждённое порождение Бога – это в философском отношении не одно и то же. Созданию легенды о шеллингианстве Тютчева поспособствовал И.В. Киреевский, посетивший Германию в 1829 г. В письме к брату он сообщает о знакомстве Тютчева с Шеллингом и о высокой оценке последним ума и образованности русского поэта, с которым немецкий мыслитель всегда «охотно беседует». Об этих беседах сообщает и барон К. Пфеффель в своих воспоминаниях, опубликованных в «Русском архиве» и подробно воспроизводит одну из них, где Тютчев *спорит* с Шеллингом, пытавшимся «примирить философию с христианством без его ореола божественного откровения». Эти воспоминания либо не воспринимаются всерьёз, либо вообще игнорируются исследователями, полагающими Тютчева близким Шеллингу по своему мироощущению (Н.Я. Берковский, К.В. Пигарёв и др.). В статье аргументированно доказывается, что философское развитие и Тютчева, и Шеллинга (к моменту их встречи) взаимоисключает какие-либо точки соприкосновения между ними и говорит о том, что отношение Тютчева к Шеллингу было критическим. Поэт в это время стоит на сугубо пантеистических позициях, тяготея к античному пантеизму и в духе древнегреческих философов наделяя природу «душой», «любовью» и «свободой», в то время как у Шеллинга природа уже давно утратила свою «автономию» и «автаркию» и теперь лишь вторична по отношению к абсолюту. Если же предположить, что на формирование философско-поэтической концепции Тютчева оказали влияние ранние работы Шеллинга, то в них немецкий мыслитель стремился представить природу как «находящуюся в состоянии бесконечной эволюции», последовательно внося в свою систему идею развития, и совершенно не свойственную тютчевской концепции мира, как это основательно доказывается в статье.

Ключевые слова: автаркия природы, дуализм в философии, иенский романтизм, религиозный пантеизм, «Летний вечер», идея развития, хаос на водах, «Последний катаклизм».

В научной литературе бытует традиционное мнение, что «символическая образность поэзии Тютчева навеяна, подсказана и вызвана самим строем шеллинговского учения» [1, с. 34] Исследователи проецируют некоторые общеизвестные моменты шеллинговской философии на содержание тютчевской поэзии

(по традиционной схеме, что и то, и другое натурфилософского характера, подчас не предполагая, что в философском отношении это могут быть совершенно различные концепции и что взгляды Шеллинга за 50 лет его философской деятельности существенно менялись). Совершенно необъяснимо, как Тют-

чев, живя в Германии в 20-30-х гг. и вращаясь в самом центре её интеллектуальных интересов – в философских и литературных салонах Мюнхена, – неизменно продолжает оставаться преданным поклонником философии Шеллинга, между тем как слава его среди соотечественников уже заметно поблекла. Когда Мельгунов приехал в Германию с твёрдым намерением посетить Шеллинга, то он с удивлением обнаружил, что любимый русским юношеством немецкий философ «перестал пользоваться» здесь «прежней знаменитостью» и что теперь он стоит совершенно одиноко в Мюнхене и не имеет ни многочисленной школы, ни многочисленных друзей и последователей [2, с. 114]. Не понимая истинной причины падения его славы, Мельгунов с неодобрением пересказывает совершенно анекдотичную историю о желании соотечественников посмеяться над своим бывшим кумиром и его философией: «Недавно, – пишет Мельгунов, – Левальд в одной своей книге рассказывает, будто напротив квартиры Шеллинга в Мюнхене, висит на доме большая вывеска с надписью «реальная пивоварня». Оно бы, казалось, и забавно, что напротив **идеального** немецкого философа стоит **реальная** немецкая пивоварня, можно бы, кстати, назвать и улицу, где идеализм и реализм так кстати живут друг подле друга **улицей тождества**, да ещё придумать многое другое» [2, с. 114 – 115].

Эти наблюдения Мельгунова дают понять главное, что с «новой», «положительной» философией Шеллинга он, как и все приезжающие из России, не был знаком, так как в России увлечение Шеллингом запоздало на два десятилетия и его представления о работах немецкого философа ограничиваются знанием «Системы трансцендентального идеализма» (1800 г.). И поскольку, по признанию Мельгунова здесь же, в путевых заметках, «новая система Шеллинга ещё так мало известна» в России, он с особенным вниманием следил за ходом рассуждений Шеллинга о его «положительной» философии, пытаясь понять, какое место теперь в ней занимает природа, и был в полном замешательстве, узнав, что о природе у Шеллинга «новые мысли» и в его «позитивной» философии она займёт «отдельную её часть», «пятое отделение» [2, с. 127] т. е. последнее(!) место в системе.

Между тем как в ранних работах (см. «Первый набросок системы натурфилософии...» 1799 г.) природа некое оживотворённое и в какой-то степени божественное деятельное первоначало, она «сама определяет свою сферу..., никакая чуждая сила не может вторгнуться в её пределы; все её законы имманентны, или природа является законодательницей для себя самой (автономия природы). Всё, что совершается в природе, должно найти себе объяснение также из деятельных и движущих принципов, которые заключены в ней самой, или природа довольствуется сама собой (автаркия природы)» [3, с. 130].

Шеллинг в начале своей деятельности стремится к упразднению сложившегося дуализма в философии (либо материя без жизни, либо дух без материи) и, следуя за предшественниками (Гердером и Гёте), пытается «пантеистически» примирить противоположность духа и материи, сведя их в единство в своих ранних работах. Эти усилия Шеллинга были подхвачены ранним иенским романтизмом. «Природа не была бы природой, если бы она им (духом – Л.Ш.) не обладала» [4, с. 133].

Шеллинг *сознательно* становится на позиции гилозоизма (связанного с одушевлением материи), в котором нет противопоставления идеального материальному. В определении роли природы и её законов ранний Шеллинг явно тяготеет к античному пантеизму, ещё не оторвавшемуся полностью от мифологических представлений, и очень важно для дальнейшего изложения материала обратить внимание на его собственную формулировку, по которой природа «из самой себя организованное и само из себя организующее целое... положение, которое как раз есть принцип натурфилософии» [3, с. 130]. Его в это время особо привлекает греческая мифология, в которой не противопоставлялись идеальное и реальное, потому что её боги не были внеприродными и сверхприродными [5, с. 136], она не ведала ни абсолютно чистого духа, лишённого материальности, ни абсолютно мёртвой материи. В этом видит Шеллинг отличие античной культуры от новейшей (христианской): «Там нет двух миров – чувственного и сверхчувственного, но есть *единый мир*». В этом смысле молодой Шеллинг не приемлет христианства, «возможного только в абсолютной раздвоенности» [5, с. 141]. Поэтому для культуры нового мира природа оказалась «закрытой книгой, ввиду того, что он мыслил её не самою по себе, как таковую, но как подобие невидимого духовного мира» [5, с. 136]. Вся система символов построена на этом двоимии. Более приемлемой может быть лишь та система символов, где душа и тело нераз-

рывны, а «принцип христианства заключается в абсолютном перевесе идеального над реальным, духовного над телесным» [5, с. 151]. Этим вызван интерес Шеллинга и романтиков к мифу, в котором преодолевалась противоположность между идеальным и реальным. Искусство, по Шеллингу, должно быть основано на «способности воссоединения идеального и реального. Она есть та способность, посредством которой идеальное есть в то же время и реальное, душа есть тело» [5, с. 85]. Преодоление кризиса метафизической культуры вызвало актуализацию античной культуры и обращение романтиков на разном уровне к общим культурным истокам. Шеллинг идёт по пути использования элементов античной космогонии, создавая свою поэму «Эпикурейское исповедание веры Гейнца Видерпорста», утверждая, что материя – истинная мать всех вещей, стихия всякой мысли, начало и конец знания.

«Энтузиазм безверия», по определению Шлегеля, пронизывает почти все работы Шеллинга до 1800 г. Эмпиризм, как негативное последствие новейшей культуры устранил поэтическое целостное видение мира, устранил и «все символические созерцания» [5, с. 150], поскольку «останавливается на ступени опыта» [6, с. 105] экспериментального изучения, разъявшего природу на части и уничтожившего всякие связи. «Исследователи природы, взрезая острым ножом, пытались исследовать внутренней строй и взаимоотношения частей. Ласковая природа умерла у них под руками и от неё оставались лишь трепещущие останки» [7, с. 115 – 116]. С точки зрения Шеллинга и иенских романтиков, опыт и наука дробит мир и не говорит о сокровенной Тайне Целого, ибо какой же опыт и наука могут говорить о божественности всего. От эмпирического мышления к символическому – таков путь, предлагаемый романтизмом. «Для красоты, для вечности и т.д. пригодны лишь символы» [8, с. 233].

Призыв романтизма к художественному восприятию мира как единого живого целого, стремление раннего романтизма воскресить языческое мироощущение, испытывая при этом вполне объяснимую тягу к мифу, – всё это оказалось созвучным Тютчеву, а также его наставнику С.Е. Раичу, великоплетному знатоку античной классики, и он не остался чужд философским исканиям эпохи, призывая новых поэтов возродить древнюю точку зрения на природу, «оживить лучами философии» бывшие «мёртвые пейзажи» в поэзии. «Но если бы явился её преобразователь и дал ей другую форму, другой ход» [9, с. 268]. Тютчев по сути осуществил желание своего учителя, превратив мир «вымыслов чудесных» в реальный мир своей поэзии благодаря творческому воображению, постоянной готовности, всегда присущей ему, «вообразить себя перенесённым ко временам мифологическим» [10, с. 471].

Тютчев не остался в стороне от стремлений раннего иенского романтизма к символике в художественной реализации идеи всеединства Живой природы. Пантеистическая мифология Тютчева 1820-1830 гг. оказывается символикой природы, поскольку сознательно создаваемый миф есть, прежде всего, символ. Тютчевская концепция природы, как бы ни была она близка мифологической, всё же есть метафора мифологического взгляда на мир, поскольку сама восходит к мифологической традиции. Создавая совершенно оригинальную пантеистическую концепцию, Тютчев осуществляет на деле то, что осознавалось ранним иенским романтизмом как возможность, которую Шеллинг после 1800 г. исключил в связи с его стремлением к созданию «новой мифологии при её полной противоположности античной» [5, с. 152], поскольку теперь придерживается мнения, что «нельзя стремиться навязать христианской культуре реалистическую мифологию греков, скорее нужно, наоборот, посадить в природе её идеалистические божества (т. е. христианской культуры – Л.Ш.), подобно грекам, перенесшим в историю свои реалистические божества» [5, с. 151]. Шеллинг, как видно, даёт религии новое местожительство – в своей натурфилософии. Теперь «в высшей умозрительной физике следует искать возможности будущей мифологии и символики» [5, с. 152], которая отличается от его прежней умозрительной физики, т.е. натурфилософии до 1800 г. тем, что «развивается из идеалистического начала» [5, с. 151]. Новый миф должен возникнуть на основе сплава натурфилософии с религией и в этом видит Шеллинг «назначение всей новой поэзии... Всякий великий поэт призван превратить в нечто целое открывшуюся ему часть мира и из его материала создать собственную мифологию; мир этот (мифологический мир) находится в становлении и современная поэту эпоха может открыть ему лишь часть этого мира; так будет вплоть до той лежащей в неопределённой дали точке, когда мировой дух сам закончит им самим задуман-

ную поэму и превратит в одновременность последовательную смену явлений нового мира» [5, с. 151].

Начиная с «Системы трансцендентального идеализма» (1800 г.), это уже другой Шеллинг. Он пока признаёт в «Системе...» равнозначность натурфилософии и трансцендентального идеализма, но приоритет в пользу духа. Жизнь ранних деклараций Шеллинга была недолгой и энтузиазм безверия быстро исчерпал себя. На смену учению об эволюции природы шло учение об эволюции бога – абсолюта. Уже в «Системе...» Шеллинг провозглашает: «... всё, что вообще существует, в состоянии быть только для Я, никакой же другой реальности вообще не может быть» [8, с. 63] (ср. с цитируемым выше отрывком из работы Шеллинга «Первый набросок системы натурфилософии», какая разница!). В последующих работах (начиная с «Философии и религии» 1804 г.) мир обусловлен сущностью бога и связан с нею, но не просто равен ему; здесь уже явное расхождение с Гёте и его единомышленниками, чьё «устойчивое мировоззрение неизменно учило видеть бога в природе и природу в боге» [11, с. 62] в духе Спинозы: «*deus sive natura*», т.е. «бог есть природа». Намечается нарушение пантеистического равновесия (что приводит впоследствии к разрыву пантеистического единства души и тела). Шеллинг отступает от прежних философских позиций, считая их негативными. В онтологическом плане различие (не признаваемое или не осознаваемое исследователями в работах о Тютчеве) натурфилософии («умозрительной физики») первого (до 1800 г.) и второго (после 1800 г. приблизительно до 1815 г.) периодов совершенно очевидно: в первом периоде признание Шеллингом по сути в качестве единственной реальности материи и в связи с этим отрицание религии – «в припадке энтузиазма неверия Шеллинг написал эпикурейский символ веры» [11, с. 474], во втором периоде уже в «Философских исследованиях...» (1809 г.) Шеллинг предлагает новое соотношение между духовным и материальным, между богом и природой, теперь мир есть «природа в боге неотделимая, правда, от него, но всё же отличная от него сущность» [5, с. 26]. А через год (в «Штутгартских лекциях») Шеллинг уже чётко разграничивал два принципа: «Сам бог стоит выше природы, природа есть его трон, начало, подчинённое ему...» [12, с. 738]. Бог есть природа и природа как отчуждённое порождение бога – это в философском отношении не одно и то же! Ряд исследователей, утверждая или отрицая воздействие идей Шеллинга на тютчевскую лирику, не уточняют при этом, какого именно Шеллинга – раннего, отрицающего религию, или Шеллинга, мистически настроенного, объединяющего свою философскую систему с религией (вернее, стремящегося из своей философии, которую он впоследствии определит как «положительную», сделать религию)¹.

Отсюда недостаточное внимание, а подчас прямое игнорирование философского материала эпохи, хотя уместно в данном случае напомнить ироничное замечание А.Ф. Лосева по аналогичному поводу: «Я не знаю, что за штука такая чистая история или филология» [13, с. 288]. Современный исследователь разделяет то, что являлось синтезом для представителей иенской школы, известной плодотворным союзом писателей-романтиков и философов, в результате которого в этот период «философия поэтизирует, а поэзия философствует» [6, с. 89].

В тех же «Философских исследованиях...» Шеллинг, критикуя все известные ему понятия пантеизма (так, пантеизм Спинозы «есть фатализм»), предлагает своё определение пантеизма, вернее, свой вариант пантеизма – «**религиозный пантеизм**» [14, с. 53 – 54, 71 – 72]. А к 1828 году, моменту знакомства с Тютчевым, Шеллинг уже давно утвердил себя как мистик-волютарист (общеизвестный факт в философской литературе о Шеллинге, что он после 1815 г. окончательно перешёл на позиции философии откровения и мифологии – третий заключительный период его деятельности). Начал свою деятельность Шеллинг философией природы, а закончил философией религии. П. Киреевский, оказавшийся в 1829 г. в Мюнхене, сообщает в письме к брату о знакомстве Тютчева с Шеллингом и о высокой оценке последним ума и образованности Тютчева, с которым «всегда охотно беседеешь». Возможно, это высказывание и послужило поводом к такому скороспешному утверждению «шеллингианства» Тютчева, доходящему подчас до абсурда.

Одну из таких бесед Тютчева с Шеллингом воспроизводит в воспоминаниях о Тютчеве К. Пфеффель (родственник жены Тютчева).² В исследовательской литературе эти воспоминания не воспринимаются всерьёз, поскольку противоречат устоявшемуся положению о воздействии Шеллинга на духовное самосознание русского поэта. Между тем, они представляют неоспоримую ценность, где содержится очень важная характеристика тех бесконечных споров, которые вели в Мюнхене Тютчев и Шеллинг. Даже К.В. Пигарёв в своей монографии с недоверием комментирует высказывания Пфеффеля «о запомнившемся ему возражении Тютчева Шеллингу», который, якобы «увлеклся идеею примирить философию с христианством, без его ореола божественного откровения» и приводит мнение К.С. Петрова в неопубликованной работе «Тютчев и Шеллинг». «Есть все основания отрицать правильность свидетельства Пфеффеля; *такого слова не могло быть*, или, иначе говоря, в уста Тютчева вложены слова, которые не могли быть возражением Шеллингу; Шеллинг должен был бы признать безусловную правильность всего высказанного Тютчевым, потому что по существу таковы же были и его мысли в данном вопросе» [15, с. 58].

Но ведь весь ход философского развития Шеллинга до этого момента доказывает обратное!!! Более того, перемену философских позиций Шеллинга осознавали его же современники и прежде всех его философский противник Якоби, дважды обрушиваясь с критикой на Шеллинга. В первый раз (1803 г.), имея перед глазами раннюю натурфилософию Шеллинга, Якоби выступил против отождествления бога и природы, т.к., по его мнению, безличный бог пантеизма – отрицание бога вообще, уничтожение бога как силы, стоящей над природой. Обвиняя Шеллинга в атеизме, Якоби видел в нём единомышленника своих бывших оппонентов по шумевшей дискуссии в 1880-х годах о философии Спинозы (Гёте в то время пытался доказать ему, что «атеизм и спинозизм – два различных понятия» [16, с. 287]). Во второй раз (1811 г.) Якоби выступает уже против нового учения Шеллинга (т.е. после публикации Шеллингом двух его работ: «Философия и религия» и «Философские исследования...»), в котором «натурализм заигрывает с религией и прикрывается маской платонизма и теизма» [12, с. 729].

К тому же Якоби вряд ли могла импонировать идея Шеллинга о саморазвитии бога-абсолюта, недопустимая с точки зрения религии (Шеллинг, создавая свою онтологию, тем самым опровергал акт одновременного творения мира богом в христианской онтологии).

Итак, спор между Тютчевым и Шеллингом свидетельствует о *несовпадении* философских позиций Тютчева и Шеллинга, (с чем не согласен К.В. Пигарёв и др. и в чём кроется причина недоверия к Пфеффелю). То, что соединяет Шеллинг (натурфилософию с религией), Тютчев считает недопустимым, «невозможным» сочетанием. «Единовременная философия, совместимая с христианством, вся полностью заключается в Катехизисе. Нужно либо верить в то, во что верил святой Павел, а вслед за ним Паскаль и преклоняться перед «Безумием Креста», либо всё отрицать» [17, с. 395]. *Либо верить* слепо («в безумие креста»), что составляет сущность религии³, *либо отрицать*, что является уделом философии (сомнение – зародыш философии); либо религия, либо философия – и третьего не дано. Этот спор (только с другого конца) в какой-то степени повторяет давний спор Якоби с Шеллингом, только Тютчев готов «всё отрицать» в момент спора с Шеллингом (И нет в творении творца и смысла нет в мольбе) ... и вообще *нигде о боге, но лишь о божестве природы*, создавая в это время «Летний вечер», «Полдень» и другие стихотворения). Тютчев в это время за философскую идею одушевлённости природы, которую можно выразить символически посредством мифа, т.е. сознательно употребляемого художественного средства для выражения философской идеи). Якоби в период «печатных» споров с Шеллингом призывал верить, пользуясь выражением Тютчева, в то, «во что верил святой Павел», но сходились в одном: *невозможности соединения несоединимого*.

Очень правдоподобно свидетельство Пфеффеля! Во всяком случае, философское развитие и Тютчева, и Шеллинга (к моменту их встречи) взаимоисключает какие-либо точки сопри-

¹ Автоматизм утверждений о воздействии шеллинговской философии на поэзию Тютчева объясняется боязнью авторов выйти за рамки филологического исследования.

² В начале своих воспоминаний Пфеффель приводит дату своего знакомства с Тютчевым – 1830 год, значит, разговор Тютчева с Шеллингом, при котором он присутствовал, происходил в 1830-х годах [17, с. 395].

³ Гёте, не принимая религиозных деклараций Якоби, свёл их содержание к следующему тезису: «В Бога можно только верить» [12, с. 722].

косновения между ними⁴ и говорит о том, что отношение Тютчева к Шеллингу было критическим. Это И. Киреевского, явно тяготеющего к поздним мистическим конструкциям немецких романтиков, восхищала «смесь веры и разума» в философии Шеллинга, т.к. она «сопрягается с высшими вопросами веры» и в то же время «прикасается развитию наук и внешней образованности» [18, с. 252]. (Ср. высказывание Киреевского с высказыванием Шлегеля, в котором последний также за «смесь веры и разума», явно солидаризируясь с Шеллингом: «Вера, отделённая от знания и противопоставляемая ему, не является философией») [6, с. 341].

Тютчев, не приемля «невозможное» сочетание (сам ход тютчевской лирики до 1840 года убеждает в этом!), отрицает философию Шеллинга. И это вполне понятно, поскольку сам в это время стоит сугубо на пантеистических позициях, тяготея к античному пантеизму, и в духе древнегреческих философов надеялся природу «душой», «любовью» и «свободой», сохраняя античное единство души и тела в лирике этих лет, в то время, как у Шеллинга природа уже давно утратила свою «автономию» и «автаркию», свою свободу и самостоятельность и теперь лишь вторична по отношению к абсолюту. В системе Шеллинга (к моменту его знакомства с Тютчевым) наблюдается нарушение прежнего пантеистического принципа равновесия: абсолютный перевес идеального над реальным, духовного над телесным. Разделение духа и материи, бога и природы Шеллинг начал с обоснования несвободности природы, тем, что вынес её существование *вне* бога (см. в «Философских исследованиях»: «...только несвободное, поскольку оно несвободно, существует вне бога») [14, с. 17]. Божественное начало у Шеллинга начинает существовать в виде самостоятельного принципа, (до 1800 г. оно было разлито во всей природе). Тютчев в лирике (особенно в 20-е годы) сознательно воскрешает гилозоизм (см. об этом ниже), а Шеллинг «выживает» его полностью из своей философии, уже в «Системе...» гилозоизм – «система абсурдная в той мере, в какой *самоё* материю она принимает в качестве разумной» [8, с. 367] и, как видим, последовательно отрывается от своих прежних взглядов, постепенно становясь на точку зрения традиционного богословия, считая, что бог возвышается над всем материальным, т.к. в последнем уже не видит основания всего существующего.

Тютчев, поддерживающий знакомство с Шеллингом в 30-е годы, знал непосредственно Шеллинга, отрицающего наличие свободы у природы, и думаю, что стихотворение «Не то, что мните вы, природа», созданное в 30-е годы, скорее всего относил к Шеллингу, поскольку здесь высказывается против «садовника», того же шеллинговского «абсолюта», «внешней, чуждой силы», по мановению которой происходит развитие всеобщей природной жизни («Иль зреет плод в родимом чреве\Игрою внешних, чуждых сил?»), противопоставляя шеллинговской свою точку зрения на природу, как на личность, свободную во всех своих проявлениях, перечисляя все признаки осмысленного её существования: «душа», «свобода», «любовь», «язык», вероятнее всего развёрнутые в двух исключённых цензурой строках. Тютчев защищает природу от шеллинговских посягательств на её свободу: природа сама по себе значима и ни в каких «садовниках» не нуждается, а также против шеллинговского мистического восприятия природы, выискивающего источник жизни за её пределами посредством особого рода созерцания – «интеллектуальной интуиции» – «внутреннего я», «с помощью которого достигается полное единство абсолюта с самим абсолютном»; интеллектуальное созерцание – «способность одновременно порождать и созерцать известные акты духа» [8, с. 51, с. 413]. Тютчев иронизирует над шеллинговской теорией интеллектуальной интуиции в стихотворении «Безумие», тесно связанным по смыслу (!) со стихотворением «Не то, что мните вы, природа». «Интеллектуальная интуиция» Шеллинга – божественный дар – присущий лишь избранныкам духа, стремящимся мистическим путём проникнуть в глубины природы, превращается у Тютчева в безумную теорию (см. строку «зарывшись в пламенных песках»; перефразируя выражение «строить на песке», но *пламенные* пески – символ особой безжизненности теории) ввиду утраты способности видеть и слышать вокруг себя живую жизнь природы, то, что творится на её поверхности. Природа зримая незрима для их «стеклянных очей», выискивающих особого духа, источник жизни природы «в

облаках» (в стихотворении «Нет, моего к тебе пристрастья...», созданном в 30-х гг., Тютчев с особым пафосом восклицает: «Душою бесплотных сладострастья Твой верный сын не жажду я»), и не случайно их, объединённых общим «безумием», окружает безжизненный пейзаж – «растреснутая» пустыня. В стихотворении «Не то, что мните вы, природа...» в противовес представлениям все тех, которые по-настоящему «не видят и не слышат, живут в сём мире, как впотьмах», не способны, в отличие от природы, чувствовать: «весна в душе их не цвела», поскольку душа их, в отличие от души природы, давно мертва, следует описание всеобщей мировой жизни, говорящей языками лесов, звёзд, грозы, в котором особую смысловую ёмкость приобретает строка «И жизни нет в морских волнах» – одна из вариаций тютчевской формулы единства, понятого в античном смысле, души и тела (см. об этом ниже). Природа дышит, любит, говорит – живёт *сама по себе* – таково пантеистическое резюме Тютчева. Чередой проходят в последних строках стихотворения все основные символы тютчевской лирики природы 20-30-х годов.

Если же предположить, что Тютчев был хорошо знаком с ранними произведениями Шеллинга до 1800 г. и именно они оказали существенное воздействие на формирование философско-поэтической концепции Тютчева, тяготеющей, как и ранняя шеллинговская, к античности, то увлечение античностью было лишь общей типологической приметой романтизма, и Шеллинг уже в первых своих работах одновременно пытался преодолеть влияние античного пантеизма, последовательно внося в свою систему идею развития, доставляющую ему в наследство от его ближайших предшественников, Гердера и Гёте, и совершенно не свойственную тютчевской концепции мира. Уже во «Введении в умозрительную физику» Шеллинг стремится показать природу как «находящуюся в состоянии бесконечной эволюции», несущей вечно новое содержание. Эволюционная лестница Шеллинга (непрерывный ряд ступеней, восходящий от самого простого звена природы до самого сложного явления – произведения искусства) – образ, наиболее часто встречающийся в высказываниях Любомудров в 1820-х гг. (например, рассуждения Одоевского о приготовленности каждого века предыдущим, о восхождении человеческого общества к «зрелости», о «лестнице форм духа»). Собственно мысли о развитии как поступательности, качественном возвышении и были теми «новыми» мыслями, блеснувшими в Германии для Любомудров. Но «натура античная» (по определению Хомякова) Тютчев создавал свою поэтическую модель мира, отличную от устоявшейся, основанной на принципе развития. Тютчевская модель воспроизводила античную сугубо присущими ей законами и наиболее компактно описанную Аристотелем в одном фрагменте: «Из первых философов большинство полагало в виде материи *единое начало всего*; то, из чего сущее состоит (1); *из чего, как первого, оно рождается и в чём, как последнем, оно гибнет* (2); то, *сущность чего сохраняется, а состояние изменяется*» (3) [19, с. 268]⁵.

Тютчевский хаос – исходно мифологическое понятие лирики природы первого периода, т.е. до 1840 г. – включает в себя все эти 3 идеи. Греки всё разнообразие мира сводили к одной субстанции. «Фалес – родоначальник этой философии говорит, что это вода, потом и земля из воды появилась» [19, с. 268]. Первоначально вселенной полагалось древними философами в виде одушевлённой материи, качественно по-разному определяемой: у Фалеса – вода, у Анаксимена – воздух, у Анаксимандра – апейрон, у Гераклита – огонь. Становится понятным, откуда у Тютчева представление о хаосе именно как о текучей стихии. Хаос имеет у него морское обличье в стих. «Последний катаклизм (см. также в «Видении» – хаос «на водах», «Как океан объёмлет шар земной» – «стихия бьёт о берег свой» и поздняя трансформация, а вернее, последнее явления хаоса в стих. «Смотри, как на речном просторе» – «всеобъемлющее море»), поэтому море в свою очередь Тютчев описывает как хаотическую стихию в стих. «Сон на море», в котором, несомненно, на фалесовский хаос в сознании Тютчева накладываются картины *бушующего* библейского хаоса через Мильтона, использовавшего библейский текст почти без изменений в 7-й книге о сотворении мира⁶. Но на концепцию *тютчевского хаоса повлияли именно античные представления, а не библейские.*

⁴ Единственное, с чем Тютчев мог бы согласиться, так это с мыслью Шеллинга, высказанной им в «Философских исследованиях...» задолго до их беседы, что «время чистой веры (христианской – Л.Ш.) прошло» [14, с. 74], но не с его стремлением к созданию новой веры.

⁵ А.Ф. Лосев, основываясь на других источниках, выделяет в античном комплексе 3 такие идеи: 1) идея единства всего; 2) идея неуничтожимости всего; 3) идея антитезы индивидуальных вещей и близких стихий [13, с. 104 – 105].

⁶ В юношеской «Урании» Тютчев среди прочих имён, оказавших влияние на него, называет и имя Мильтона.

Когда пробьёт последний час природы,
Состав частей нарушится земных:
Всё зримое опять покроют воды,
И божий лик изобразится в них!

Хаос Тютчева (в отличие от библейского) – только текущая первоматерия, первотело мира. «Божий лик» – космическая душа вселенной, – «изобразится», проявится в первобытных водах хаоса: Тютчев вместо библейского «божьего духа», который «носится над водами» (в этой библейской фразе уже *разделение двух начал*: на творца, «духа» и на первичный строительный материал) не случайно употребляет «божий лик», который у него растворён в водах, слит с ними, проглядывает (поэтому ещё и «божий лик») из них: «Божий лик» (в то же время и не «бездушный лик») разумная сила, проникающая всё первовещество, оживотворяющая, одушевляющая тело мира – первобытную жидкую материю и вместе они составляют живую массу – первоисточник всеобщей жизни. *Это всё и есть первобожество*⁷ Тютчев возрождает античный гилозоизм – представление об одушевлённой материи, что, по словам А.Ф. Лосева, является «первой и необходимой предпосылкой диалектически символического мышления» [13, с. 108], и делает сознательный шаг в сторону мифа. Античное понятие живого всеединства (которое и есть I закон античной модели мира), понятие Тютчевым как единство Бытия и Сознания, как единство души и тела, у него на первом плане (таким образом, трансформация библейского мифа, перевод его в иную смысловую плоскость в тютчевском тексте не был случайным), и как живой организм – это единство уже представлено за год до создания «Последнего катаклизма» в стих. «Летний вечер». Фалесовское утверждение «всё полно богов» – формула всеобщего обожествления, – художественно переосмысленное Тютчевым, реализуется во многих стихотворениях I периода: помимо «божьего лика» – всеобщей космической души – и Зевс, и Гера, и Пан, т.е. мифологические образы потому и характерны для творчества Тютчева, особенно 20-х годов, что их появление было вызвано самим комплексом идей этого периода. Б. Козырев, выявляя античные корни натурфилософских воззрений Тютчева, даёт своё истолкование происхождению хаоса Тютчева: «Этот тютчевский хаос есть именно древний хаос Гесиода в более абстрактной форме, вошедший в историю философской мысли как *беспредельное Анаксимандра*. Здесь прежде всего необходимо помнить, что хаос у Тютчева дважды в «Ночном ветре» и в «Сне на море» назван беспредельным, а «беспредельное» термин Анаксимандра и ничей больше» [20, с. 125].

Но на это можно возразить:

во-первых, у Анаксимандра беспредельное – это первовещество, качественно никак не определяемое (можно понять и таким образом: качественная неопределённость первовещества ввиду беспредельности составных элементов в него входящих. См. во фрагменте Аэзия: «По крайней мере, Анаксимандр говорил, что начало должно быть беспредельным именно для того, чтобы источник рождения не иссякал» [1, с. 14]. Тютчевский хаос, в отличие от хаоса Анаксимандра, как уже указывалось выше, качественно определён;

во-вторых, ссылаясь опять-таки на древние источники, имея в виду мнение Симплиция, утверждавшего, что «принимавшие за основу какую-нибудь стихию, считали её бесконечной, как, например, Фалес воду» [21, с. 9], что, по сути, у Симплиция является синонимом беспредельного. У Тютчева «беспредельное» можно понимать в качестве пространственной безграничности жидкой первоматерии (см., например, в стих. «Как океан объёмлет шар земной» строку «в неизмеримость тёмных волн»).

Б. Козырев изыскивает сходство в отдельных чертах, не замечая, что в совокупности они составляют одно единое Живое Понятие. Хаос Тютчева – водяной, беспредельный, вечный, божественный, самодвижущийся от цикла к циклу (см. ниже) – и все эти определения составляют то поэтическое Живое Понятие, которое и становится мифом. В нём отражаются философские воззрения и Фалеса, и Анаксимандра, и Гераклита, и Платона – короче говоря, всё античное язычество в полёте тютчевской мысли и фантазии.

«Последний катаклизм» объёмлет весь ход жизни вселенной, который начинается происхождением из первобожества и оканчивается возвратом в божество. И это есть соблюдение II закона, характерного для всей древнегреческой классики. Анак-

симандр, друг Фалеса, утверждал, что в Беспредельном заключается всякая причина всеобщего возникновения и уничтожения. Из него-то, говорил он, выделились небеса и вообще все миры, число которых бесконечно. Он объявил, что все они погибают по истечению весьма значительного времени после своего возникновения, причём с бесконечных времён происходит *круговращение их всех* [21, с. 13]. Тютчев использует идею катаклизма, распространённую во всех мифологиях, для создания собственного мифа о периодической гибели и возрождении мира из хаоса. Следует обратить внимание ещё и на такой факт: движение в тютчевском мифе, как и в мифах, а также древнегреческой философии, тесно связанной с мифологическими представлениями, может идти не только от хаоса к космосу, но действие может развиваться в противоположном направлении, от космоса к хаосу. Таким образом, время у Тютчева оказывается *обратным* противоречащим библейскому линейному времени, в котором гибель мира воспринимается как исторический финал⁸. Иначе у Шевырёва в стихотворении «Я емь!»:

Звучи дотоле, как слиясь

Со звуками миров в ничтожестве падающих,

Ты возгремишь в *последний раз*...

Здесь в основе оды лежит библейская легенда о творении и окончательной гибели мира, после которой не мыслится возрождение. (В этом смысле можно говорить о теологической направленности его натурфилософии). У Тютчева в строке «Всё зримое опять покроют воды» «*опять*», т.е. *ещё раз*, снова водворится хаос, после которого, очевидно, будет возможно новое прояснение мира, т.е. возрождение. И так будет вечно, поскольку вечен хаос. Не случайно, хаос у Тютчева оказывается «родимым» («о страшных песен сих не пой Про древний хаос про родимый»), т.е. всё из себя *порождающим* и всё в себя вбирающим. «Всё зримое *опять* покроют воды» первобытного хаоса, после чего будет возможным новое существование мира во времени, т.е. новое круговращение времени и связанного с ним мирового становления, и эта смена совершается периодически в течение всей вечности. Иначе говоря, вечность у Тютчева сводится к *бесконечной последовательности круговоротов времени*. Возникает структура, подобная мифологической. Платоновское мифологическое время как «подвижный образ вечности» уже присутствует в юношеском стихотворении Тютчева «На новый 1816 год»: «О, время, Вечности подвижное зеркало!». Идея циклической повторяемости мира отсутствует в оде Шевырёва и вообще не характерна для его концепции, поскольку циклическому понятию чуждо понятие истории – одно из главных в поэзии Шевырёва и свойственное всем концепционным построениям Любомиров (которые в свою очередь следовали за Шеллингом, утверждавшим, что «...в понятие истории входит понятие бесконечной прогрессивности») [8, с. 341] и, наоборот, не присущее Тютчеву. К модели мира Тютчева никак не приложимо определение прогрессивной именно потому, что она связана с циклизмом, (развитие по кругу, как известно, не есть прогресс).

Таким образом, это разные модели мира и, стало быть, разные концепции времени (у Шеллинга и его последователей в России – динамичная, Тютчевская – статичная – мифологична, т.к. построена на античном соотношении времени и вечности, где время выступает как форма существования множества отдельных вещей, а вечность – форма существования единого первоначала, иначе говоря, Тютчев, трансформируя, осуществляет III закон античного мира как закон соотношения Единого (целого) со множеством отдельных вещей, бесконечного с конечным и который тесно связан с двумя предыдущими. По Аксимандру, отчуждение отдельных вещей (отдельных изолированных существований) от всеобщей материи есть первая «нечестивость», несправедливость, а их гибель и возвращение в лоно хаоса является восстановлением первоначального всеобщего торжества справедливости над несправедливостью, т.е. всё обособившееся от целого несёт наказание «по роковой задолженности... в назначенный срок времени» [19, с. 268].

Тютчев любит наблюдать, как возникает и исчезает «зло» индивидуальной жизни в хаосе (в целом), постепенность этого таинственного перехода в бесконечность, вызывающего особый пафос выражения чувства во многих стихотворениях: «Люблю сей божий гнев! Люблю сие незримо во всём разлитое таинственное зло!» ... «Как увядающее мило!».

⁷ В 1836 г. в стих. «Не то, что мните вы, природа» в строке «И жизни нет в морских волнах» в последний раз фиксируется символика единства души и тела.

⁸ По Шеллингу, пришествием должно завершиться развитие человечества [8, с. 354 – 358].

Тютчев в попытке воспроизвести языческую точку зрения на человеческое существование, наряду с желанием слиться с беспредельным, одновременно и опровергает подобную возможность (что считается естественным для природы, неестественно для человека):

И снова будет всё, что есть,
И снова будут розы цвести
И тёрны то ж ...

Но смысловая пауза, обозначенная многоточием, взрывает всю пантеистическую идиллию предыдущих строк:

Но ты, мой бедный, бледный цвет,
Тебе уж возрожденья нет, Не расцветёшь!

Чувство сопричастности мировому целому, слиянности с ним («всё во мне и я во всём») не идиллично, а проникнуто тоской небытия («Час тоски невыразимой»), вызывающей глухой бунт. Тютчевский индивидуум восстаёт в итоге против такой идеи бесследного растворения в мировой беспредельности, против языческой точки зрения, отрицающей индивидуальное существование вне целого, поскольку языческий пантеизм сопряжён с отрицательным отношением к человеческой индивидуальности вне природного целого. Тютчеву-философу дороже всего оказывается принцип личности, столь ненавистный в свою очередь Тютчеву-политику, так как «неизбежно должен придти к ... отрицанию самого принципа власти между людьми», т. е. к революции, которая «есть не что иное, как апофеоз человеческого «Я», достигшего до своего полного расцвета» [22, с. 481, с. 484]. Эта последняя идея античного комплекса не вписалась в тютчевскую лирику, не стала органичной для неё, как две предыдущие. Отсюда непоследовательность Тютчева в своих пантеистических пристрастиях уже в 30-е годы. Слишком велико было в нём чувство человеческой особенности, и в этом смысле он никогда не смог бы сделаться последовательным пантеистом. Именно принцип личности «сокрушает» пантеистическую концепцию Тютчева, с таким искусством им же возведённую. Мысль Тютчева о невозможности единства человека и природы (гармония в природе и человек не имеет к ней отношения) неизбежно должна была параллельно повлечь мысль о невозможности её познания и одновременно сомнение в её божественности. Сама природа начинает восприниматься противоречиво: сохраняется по-прежнему мотив 30-х годов: утверждение её божественности (ср. стих. «Над виноградными холмами» и стих. «Хоть я и свил гнездо в долине»), но одновременно с ним возникает и новый: сомнение в том, что природа наделена душой и что в ней существует разумное божественное начало. С годами сомнение становится всё более и более отчаянным, что приводит к полному отрицанию «высшего смысла» в природе. Примером тому может служить сопоставление строк двух стихотворений: «Через ливонские я проезжал поля» и «От жизни той, что бушевала здесь». Но твой, природа, мир о днях былых молчит

С улыбкою двусмысленной и тайной,
Так отрок, чар ночных свидетель быв случайный,
Про них и днём молчанье хранит. (1830?)
Природа знать не знает о былом,
Ей чужды наши призрачные годы,
И перед ней мы смутно сознаём
Себя самих – лишь грёзю природы. (1871).

В первом случае природа «знает о былом», но не хочет раскрывать тайны, а сравнение (Так отрок, чар ночных свидетель быв случайный, Про них и днём молчанье хранит») не проясняет тайны, а лишь усиливает её ощущение. Само слово «улыбка» придаёт природе черты существа разумного и коварного («улыбкою» к тому же «двусмысленной»), сохраняющей тайну, свою историю. Во втором случае нет даже какого-либо намёка на тайну, напротив, звучит категоричное утверждение: «Знать не знает

о былом». У неё нет истории (ср.: у Новалиса: «А если у неё есть душа, то у неё есть история, есть прошлое и будущее» [11, с. 313]), живёт только настоящим. Она равнодушна и беспристрастна, без «улыбки», без эмоции, бесчувственна... без души?

В ней *поочерёдно* (!) исчезает и растворяется всё. Она представляется некой машиной с вечным двигателем, бездуховной вечностью, «которой чужды наши призрачные годы» или бездуховным страшным всепожирающим существом, заглатывающим свои временные порождения. Всё в ней происходит, выражаясь словами Шеллинга, «в силу какой-то абстрактной необходимости».

Разрушение пантеистической концепции принципом личности, начатое в первом периоде, неизбежно должно было повлечь за собой постепенное разрушение мифа и исчезновение чрезвычайно важного символа – хаоса, поскольку в нём, как уже доказывалось выше, содержится полный комплекс взаимосвязанных идей, что в свою очередь объясняет взаимосвязанность символов. Шеллинг верно подметил главную особенность мифологической структуры: «Только в пределах такого мира возможны устойчивые и определённые образы... [14, с. 105]. Невозможность полнокровной цельной жизни одной из идей этого комплекса в тютчевской модели мира ставило под сомнение и существование других, тесно с нею взаимосвязанных (напр., идею единства души и тела постепенной утратой веры в разумность и одушевлённость природы в сопоставляемых выше строках). Поэтому в лирике II периода, а именно после 1861 г., хаос как мифологический символ, исчезает навсегда (т.е. после создания стихотворений – «Смотри, как на речном просторе» и «Волна и дума», – в которых нет уже прежнего страстного томительного любопытства к хаосу. Это всего лишь простая констатация факта, вызывающая досаду, что и волна, за движением которой следил раньше с восхищением, и дума – и природное и человеческое – «два проявления стихии одной», вечный однообразный мираж). В лирике 50-70-х годов немисливо вообразить появление таких стихотворений, как «Полдень» и «Летний вечер», где метафоры имеют символический характер. Их можно было бы охарактеризовать словами Андрея Белого: «Слово рождало образный символ – метафору; метафора представляется действительно существующей; слово рождало миф; миф рождал религию» [23, с. 440]. Но только Тютчев не был предан этой «религии» всю жизнь, и мнение о приверженности Тютчева одной философской концепции не имеет смысла!

Тютчев был «во пренях» с самим собой, и спор этот длился всю жизнь. Если и звучит с такой категоричностью:

И чувства не в твоих очах,
И правды нет в твоих речах,
И нет души в тебе...

– это только потому, что писалось стихотворение в период увлечения пантеизмом и одновременно, наряду с ним, возникло пантеистическое резюме Тютчева. В 50-70-е годы в лирике Тютчева вновь слышны христианские мотивы («Душа готова, как Мария, к ногам Христа навек прильнуть»), которые свидетельствуют о том, что Тютчев уже не находит удовлетворения в своей пантеистической концепции мира; ещё более усиливаются скептические интонации («Природа – сфинкс») и возникает сомнение в бывшем признании души у природы, но это сомнение перед лицом того, что дорого поэту.

Лирика природы Тютчева занята, прежде всего, мучительным поиском истины в крайне сложной идейно-культурной атмосфере эпохи. Тютчев в 20-30-е гг. творит миф на античной основе из стремления дать своё универсальное объяснение мира, каждый раз, с новой силой обосновывая и опровергая его. «В ней есть душа», ещё не утверждение, как показывает весь ход его лирики, а мучительный вопрос: есть ли?

Библиографический список

1. *Античная философия. Фрагменты.* Москва: 1940.
2. *Антология мировой философии:* в 4-х т. Москва: 1969; Т. 1; Ч. 1.
3. Бельи А. *Символизм.* 1910.
4. Гайм Р. *Романтическая школа.* Москва: 1891.
5. Гёте И.В. *Избранные философские произведения.* Москва, 1964.
6. Гете И.В. *Собрание сочинений:* в 13 т. Москва, Ленинград, 1948; Т. 13.
7. Киреевский И.В. *Полное собрание сочинений.* Москва, 1911; Т. 1.
8. Козырев Б.М. Мифологемы Тютчева и ионийская натурфилософия. *Историко-филологические исследования.* Москва, 1974: 121 – 128.
9. Лосев А.Ф. *Очерки античного символизма и мифологии.* Тула, 1930.
10. Магина Р.Г. *Русский философско-психологический романтизм.* Челябинск, 1982.
11. Мельгунов Н. Шеллинг. (Из путевых заметок). *Отечественные записки.* 1839; Т. 3: 112 – 128.

12. *Немецкая романтическая повесть*. Москва, Ленинград, 1935; Т. 1.
13. Пигарёв К.В. *Жизнь и творчество Ф.И. Тютчева*. Москва, 1962.
14. Пфеффель К. Воспоминания о Тютчеве. *Русский архив*. 1874; 10: 392 – 396 (на фр. яз.).
15. Раич С.Е. Рассуждения о дидактической поэзии. *Вестник Европы*. 1822; 7: 242 – 283.
16. Тютчев Ф.И. *Стихотворения. Письма*. Москва, 1987.
17. Тютчев Ф.И. Папство и римский вопрос. Полное собрание сочинений. Санкт-Петербург, 1913.
18. Фишер К. *История новой философии*. Санкт-Петербург, 1905; Т. 7.
19. Шеллинг Ф.В. Первый набросок системы натурфилософии. Для лекций. (1799). Извлечения. *Философские науки*. 1973; 1: 128 – 133 (в пер. З. Зайцевой).
20. Шеллинг Ф.В. *Система трансцендентального идеализма*. Ленинград: Гос. социально-экономическое издательство, 1936.
21. Шеллинг Ф.В. *Философия искусства*. Москва: 1966.
22. Шеллинг Ф.В. *Философские исследования о сущности человеческой свободы*. Москва, 1908.
23. Шлегель Ф. *Эстетика. Философия. Критика*: в 2-х т. Москва, 1983.

References

1. *Antichnaya filosofiya. Fragmenty*. Moskva: 1940.
2. *Antologiya mirovoj filosofii*: v 4-h t. Moskva: 1969; T. 1; Ch. 1.
3. Belyj A. *Simvolizm*. 1910.
4. Gajm R. *Romanticheskaya shkola*. Moskva: 1891.
5. Gete I.V. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya*. Moskva, 1964.
6. Gete I.V. *Sobranie sochinenij*: v 13 t. Moskva, Leningrad, 1948; T. 13.
7. Kireevskij I.V. *Polnoe sobranie sochinenij*. Moskva, 1911; T. 1.
8. Kozyrev B.M. Mifologemy Tyutcheva i ionijskaya naturfilosofiya. *Istoriko-filologicheskie issledovaniya*. Moskva, 1974: 121 – 128.
9. Losev A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii*. Tula, 1930.
10. Magina R.G. *Russkij filosofsko-psihologicheskij romantizm*. Chelyabinsk, 1982.
11. Mel'gunov N. Shelling. (Iz putevyh zametok). *Otechestvennye zapiski*. 1839; T. 3: 112 – 128.
12. *Немецкая романтическая повесть*. Moskva, Leningrad, 1935; Т. 1.
13. Pigarev K.V. *Zhizn' i tvorchestvo F.I. Tyutcheva*. Moskva, 1962.
14. Pfeffel' K. Vospominaniya o Tyutcheve. *Russkij arhiv*. 1874; 10: 392 – 396 (na fr. yaz.).
15. Raich S.E. Rassuzhdeniya o didakticheskoy po'ezii. *Vestnik Evropy*. 1822; 7: 242 – 283.
16. Tyutchev F.I. *Stihotvoreniya. Pis'ma*. Moskva, 1987.
17. Tyutchev F.I. Papstvo i rimskij vopros. Polnoe sobranie sochinenij. Sankt-Peterburg, 1913.
18. Fisher K. *Istoriya novoj filosofii*. Sankt-Peterburg, 1905; Т. 7.
19. Shelling F.V. Pervyj nabrosok sistemy naturfilosofii. Dlya lekciy. (1799). Izvlecheniya. *Filosofskie nauki*. 1973; 1: 128 – 133 (v per. Z. Zajcevoj).
20. Shelling F.V. *Sistema transcendentalnogo idealizma*. Leningrad: Gos. social'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1936.
21. Shelling F.V. *Filosofiya iskusstva*. Moskva: 1966.
22. Shelling F.V. *Filosofskie issledovaniya o suschnosti chelovecheskoj svobody*. Moskva, 1908.
23. Shlegel' F. *Estetika. Filosofiya. Kritika*: v 2-h t. Moskva, 1983.

Статья поступила в редакцию 05.06.18

УДК 808.2; 001.38

Kirilina K.A., Cand. of Sciences (Philology), senior lecturer, Altai State University (Barnaul, Russia), E-mail: kirilink@bk.ru
Skripchenko M.M., MA student, Altai State University (Barnaul, Russia), E-mail: scripchencko.marya@yandex.ru

FORMS AND METHODS OF POPULARIZATION OF SCIENCE IN RUSSIAN MEDIA. The article analyzes the main trends and problems in the sphere of popularization of science. Specific features of journalistic work on the preparation of the popular scientific text are noted; the basic principles and specific methods of scientific popularization are highlighted. The authors demonstrate the use of these methods on examples of selected public-political and popular science media. The researchers conclude that the most beneficial strategy for popularization of science is to use a variety of complementary and hybrid formats.

Key words: journalism, popularization of science, methods of popularization.

К.А. Кирилин, канд. филол. наук, доц., Алтайский государственный университет, г. Барнаул, E-mail: kirilink@bk.ru
М.М. Скрипченко, магистрант, Алтайский государственный университет, г. Барнаул,
 E-mail: scripchencko.marya@yandex.ru

ФОРМЫ И МЕТОДЫ ПОПУЛЯРИЗАЦИИ НАУКИ В РОССИЙСКИХ СМИ

В статье анализируются основные тенденции и проблемы в сфере популяризации науки. Отмечается специфика журналистской работы по подготовке научно-популярного текста; выделяются основные принципы и конкретные методы научной популяризации. Демонстрируется применение данных методов на примерах выбранных общественно-политических и научно-популярных сетевых изданий; делается вывод о том, что наиболее выгодная стратегия по популяризации науки состоит в использовании множества взаимодополняющих и гибридных форматов.

Ключевые слова: журналистика; популяризация науки, методы популяризации.

Основные принципы научно-популярной журналистики

С каждым годом усиливается роль науки в обществе; при этом журналистика играет важнейшую роль в её популяризации, поэтому сфера научно-популярной журналистики является разновидностью массовых коммуникаций. Журналистика обладает набором приемов и принципов, при помощи которых адаптирует научный материал в медийное поле: редукция объясняемого явления до необходимого уровня; аналогия; принципы эмоционального отношения к предмету описания и прогнозирования практической значимости. Посредством этих принципов популяризатор информирует общество о новых изобретениях, откры-

тиях; знакомит аудиторию с учеными и их трудами; интеллектуально обогащает ее; побуждает научных деятелей к рефлексии и возможному корректированию исследовательской позиции [1, с. 3].

Существует множество форматов, в рамках которых наука предстает увлекательной. Их неотъемлемой составляющей являются визуальные элементы: видеоряд, рисунки и фотографии, схемы и т. д. [2, с.126 – 127]. Но в научно-популярных материалах все же первичен текст. Научно-популярные тексты находятся на стыке функциональных стилей: публицистического, художественного и научного. Отличает научно-популярный стиль то, что ему приписывается дополнительная коммуникационная задача