

ПАВЕЛ РАКИТИН*

ВЗГЛЯДЫ Р. У. ЭМЕРСОНА НА ПРИРОДУ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ**

Получено: 22.06.2020. Рецензировано: 10.09.2020. Принято: 20.10.2020.

Аннотация: Нравственная философия трансцендентализма американского эссеиста, лектора и поэта Р. У. Эмерсона (1803–1882) отобразила духовные искания поколения американских интеллектуалов первой половины XIX века. Укорененный в наследии протестантской веры и культуры, подобно своим предкам на протяжении двух столетий, Эмерсон получил духовное воспитание и образование и начал свой жизненный путь как пастор одного из старейших приходов Востона. Однако позднее в ходе духовных и философских исканий он существенно изменил свое мировоззрение, а с ним и деятельность. Из пастора местной общины верующих Эмерсон превратился в популярного лектора, обращенного к массовой аудитории разных городов и штатов Америки. В работе прослеживается генезис взглядов Эмерсона на всемирную историю: от христианских воззрений в годы его пасторской деятельности к построению субъективистской исторической эпистемологии (с середины 1830-х гг.) и осмыслению роли великих личностей в истории, что было с энтузиазмом воспринято Ницше, в частности, в его работе над трактатом «Так говорил Заратустра». Мы уделяем особое внимание вопросу о том, как богословие и ритуальная практика конгрегационализма, а также достижения библейской филологии повлияли на построенную Эмерсоном концепцию истории, исключающую Евангельские события как смысловой центр всемирной истории и подразумевающую возможность для индивида аутентично и достоверно пережить однажды происшедшие события в своем субъективном опыте. С особым вниманием рассмотрены такие тексты, как Проповеди № 5 и № 162, дневниковые записи, лекции «О Евангелиях», лекция «Философия истории» и эссе «История».

Ключевые слова: Эмерсон, Ницше, теория исторического познания, субъективизм, богословие завета, американский конгрегационализм, унитарянство, великая личность в истории, восприятие истории в начале XIX века.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-79-112.

Создатель философии трансцендентализма Ральф Уолдо Эмерсон (1803–1882) был известен как автор многочисленных лекций, часть из которых — исторические сочинения в жанре биографий. Он объяснял это тем, что историю следует постигать через жизни великих людей; книга его лекций открывается словами: «Вера в великих людей врожденна нам» (Эмерсон, Битнер, 1904: 19).

*Ракитин Павел Юрьевич, старший преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), pavel.rakitin@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9836-0386.

**© Ракитин, П. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Первый цикл лекций Эмерсон прочел зимой 1835 года, посвятив их Микеланджело, Лютеру, Мильтону, Джону Фоксу и Эдмунду Бёрку; второй — в декабре 1844 — январе 1845 года: в этом цикле лекций Эмерсон рассказал о Платоне, Сведенборге, Монтене, Шекспире, Наполеоне и Гёте (JMN 12: XLVI). Один из первых исследователей теории исторического познания Эмерсона Густав фон Кромпхаут отметил, что, создавая портреты великих людей в своих лекциях, американский мыслитель следовал представлениям о природе истории, изложенным в книге Томаса Карлейля «О Богах и Героях», наделив своих героев «функцией, которая прежде была возложена на поэтов и священников», то есть людей, которые, по мысли ученого, смогли подняться над своим временем и воплощали собой антитезис к тезису, который выдвигало общество (Cromphout, 1976: 54–55).

В своих взглядах на историю Эмерсон во главу угла ставит субъективное. Если выдающиеся люди «поднимаются над», будучи антитезой целостному развитию, то история дискретна, из нее можно вырваться или преодолеть ее тотальное движение. По Эмерсону, этот отрыв или разрыв может произойти в биографии одного человека, в ней находится ключ к подлинному постижению истории.

Мы всегда воскрешаем в памяти особенно поразившие нас исторические факты и проверяем их на собственном жизненном опыте. Вся история, таким образом, становится субъективной; иными словами, Истории как таковой нет вовсе — есть лишь Биография (Эмерсон, Зверев, 1986: 113)¹.

Биография, восприятие истории изнутри собственного уникального опыта отрицает историю как внутренне непротиворечивый континуум, делает ее дискретной, опровергает возможность всеобщего универсального нарратива. В тигле «я» человека должно происходить его отделение от того, что может претендовать на объективность, в то время как его опыт, достигая предельного своего смысла лично для конкретного человека в его обращенности в прошлое, утверждает субъективную значимость и ценность *ego* Биографии. Если и возможно целостное историческое повествование, то только внутри разума, сознания, опыта отдельного человека. В эссе «История» (1841) мы читаем (там же: 110):

Историю написал именно человеческий разум (*mind*), и именно ему предстоит прочесть ее. Сфинкс, таким образом, должен сам решить свою же загадку.

¹Во всех ссылках на издание Эмерсон, Зверев, 1986 — перевод А.М. Зверева. В остальных случаях перевод выполнен автором исследования.

Если вся история укладывается в разуме одного человека, то и объясняться она должна его собственным опытом.

Понимая историю как раздробленность — отдельные биографии людей, — как повествование, которое невозможно создать нигде, кроме как внутри опыта каждого конкретного человека, Эмерсон вместе с тем остро осознавал, что такого рода взгляд на историю продиктован необходимостью встать на твердое основание, ибо против него выступает загадывающий Сфинкс, предлагающий прочесть свой нарратив. Но по Эмерсону, Сфинкс не способен создать историю как органическую, обозримую всеми непрерывность, происходящую из единого зерна. Разгадывая загадку Сфинкса, человек не может опираться ни на что внешнее, поэтому Эмерсон ищет основание в человеке как в сознающем субъекте, полагая, что именно оно может помочь ему достичь внутренней целостности, увидеть свое место в этом раздробленном нарративе. Именно в этом помогает ему Всеобщий разум, с размышлений о котором начинается эссе «История» (Эмерсон, Зверев, 1986: 109):

Существует лишь один разум, общий для всех людей. Каждому человеку доступно то, что доступно другим, во всей полноте. Тот, кто некогда обрел способность мыслить, стал свободным человеком в царстве разума. То, что волновало Платона, может волновать и его...

Кромпхаут увидел в таком «общем для всех разуме» Эмерсона влияние Гегеля, известного американскому мыслителю косвенно через сочинения французского философа Виктора Кузена с 1831 года (Cromphout, 1976: 54–55; Rusk, 1949: 156). В своем труде «История философии» Виктор Кузен вслед за Гегелем доказывал, что люди объединены разумным началом (Cousin, 1841: 126):

Разум не изменяет себя, дабы угодить нам; мы не думаем так, как нам хотелось бы думать; наше разумение не свободно. Ведь мы не создаем законы нашего разума, и разум — не наша личная собственность.

Представление об общности «разума» для всех людей сближает взгляды Эмерсона с идеями Виктора Кузена, равно как и мысль о том, что такой разум превышает личностного и индивидуального в человеке (ibid.):

Мы не можем не улыбаться, когда о разуме говорят, будто он индивидуален. [...] Если бы он был индивидуальный, он был бы личностным, произвольным, свободным; и нам следовало бы контролировать его, как мы контролируем наши решения. [...] То, что во мне в чистом виде индивидуально, находит себе подтверждение только внутри сферы моей индивидуальности.

Ни индивидуальный, ни личностный, ни свободный «разум» Кузена не способен к самосознанию: это не свободный в своем самосознании субъект; его главное свойство — быть присущим всем людям. Эмерсон также видел во «Всеобщем разуме антогониста» «индивидуальному и личному» в человеке. В 1837 году в курсе лекций «Философия истории» Эмерсон говорил (R. W. Emerson, 1964b: 84):

Всеобщий разум всегда утверждает абсолютную истину. Отдельный человек всегда жаждет частной выгоды. [...] Добродетель состоит в том, чтобы индивидуальная Воля приняла диктат Всеобщего разума. И религия — чувство, которое сопутствует человеку, это чувство благоговения, которое всегда вызывается в нем присутствием Всеобщего разума.

Разум, о котором говорит Эмерсон, сопряжен с верой, его абсолютность и присутствие возвышают человека. Во взглядах Эмерсона на природу истории и историческое познание обозначаются два полюса: история может быть открыта только в биографии, то есть личностью, на индивидуальном пути человека. Это те инструменты, при помощи которых человек может понять историю, увидеть себя в ней и построить исторический нарратив. Но в противостоянии личного и общего единая ткань истории разрывается: неспособный «мыслить», не ставший «свободным в царстве разума» не имеет доступа к Всеобщему разуму, а значит, и к истории. Более того, прошлое, его образ, по Эмерсону, это не та первичная реальность, содержащая зерна, из которых органически произросло то высшее начало, постижение коего — призвание человека. То, что происходит здесь и сейчас, в жизнях, «биографиях» современных Эмерсону людей, имеет первостепенное значение. Исторический нарратив сам по себе бессилён, как бессильна традиция. В его первой книге «Природа» (1836) день сегодняшней ультимативно противопоставлен дню минувшему (Эмерсон, Зверев, 1986: 23):

Наша эпоха обращена к прошлому (retrospective). Она возводит надгробия над могилами отцов. Она увлечена жизнеописаниями, историей, литературными штудиями. Люди, жившие до нас, видели Бога и природу лицом к лицу; мы не смотрим на Бога и природу их глазами. Почему же и нам не обрести исконной связи со вселенной? Почему бы и нам не создать поэзию и философию, основывающиеся на вдохновении, а не на традиции, почему бы и нам не постигать веру через откровение, а не через историю религиозных идей прошлого?

Видеть историю глазами людей прошлого невозможно; в истории не обнаружить высшего закона, важнее другое, а именно «увидеть Бога

лицом к лицу» сегодня, преодолеть личные устремления: «Разум ищет абсолютную гармонию вещей, какой она родилась в душе Всевышнего, отстраняясь от оттенков, вносимых пристрастием» (Эмерсон, Зверев, 1986: 33).

Делается акцент на настоящем, на личном познании за вычетом того, что диктуется традицией, которой как таковой объективно не существует, но существует человек в присутствии Высшего разума, и только потом — история.

Я не думаю, что можно правильно понять историю, полагая, что все, некогда совершенное людьми, чьи имена уже давно забыты, имеет более глубокий смысл, чем то, что делается сегодня (там же: 112).

Мы не случайно даем цитаты из Эмерсона ретроспективно, чтобы показать, как менялась его терминология: «душа Всевышнего» (книга «Природа» 1836), «Всеобщий разум» (лекция «Философия истории» 1837), «человеческий разум» (эссе «История» 1841). Пунктирно эти понятия обозначают и личную биографию Эмерсона, родившегося в семье пастора одного из старейших приходов Бостона, пошедшего по стопам отца, но в итоге оставившего пасторское служение и приход; интеллектуала, ставшего известным лектором, писателем и философом.

Устранение традиционной истории, низвержение ее как субстанциональной, иерархичной, объективной реальности приводит и к изменению цели истории, к иному пониманию будущего. Вместо апокалипсического видения Страшного суда как итога истории в конце эссе «История» Эмерсон рисует апофеоз развития человека.

В человеке, как в фокусе, сконцентрируются все лучи, испускаемые природой. История не будет больше скучной книгой. Она обретет жизнь, вселившись в каждого праведного и мудрого человека. И тогда не нужно будет перечислять, на каких языках и какие исторические труды вы прочли. Достаточно будет лишь показать, какие периоды истории вы пережили сами. Человек станет хранилищем Славы. [...] В этом человеке я увижу все: и доисторический мир, и «золотой век» (его детство), и созревание первых плодов мудрости, и путешествие Аргонатов, и деяния Авраама, и возведение храмов, и явление Христа, и средневековье, и эпоху Возрождения, и Реформацию, и открытие новых земель, и развитие науки, и появление новых знаний о человеке. Он будет жрецом Пана; он принесет с собой в скромные жилища благословение утренней зари и все блага, известные на земле и в небесах (там же: 130–131).

Вполне очевидно, что в творчестве Эмерсона философской вершиной такого рода представлений об истории и станет упомянутый нами

цикл лекций, ставший книгой «Представители человечества» (1850), иллюстрирующий тех выдающихся исторических личностей, которые оказались способными вобрать и претворить в себе опыт человечества.

В XIX веке такая концепция истории будет весьма благосклонно принята Фридрихом Ницше, который изучал произведения Эмерсона, в частности — эссе «История» с карандашом в руках (Zavatta, 2013: 372). Понимание роли выдающихся личностей в историческом познании сближало мыслителей. Если Эмерсон писал, что выдающиеся люди станут средоточием исторических смыслов, Ницше в работе «Несвоевременные размышления» развивал теорию о монументальном типе исторического познания (Ницше, Бакусов и Невежина, 2014: 170). Мера восприятия и пользы истории зависит от характера человека или народа. «Чем глубже у человека заложены корни свободы, — писал Ницше, — тем большую часть прошлого способен он усвоить». И здесь в его рассуждениях на передний план выходит «могучая», «необузданная натура», которая «впитывает в себя и словно бы претворяет в свою кровь» прошлое (там же: 91).

Установка на индивидуальную незаурядную личность, несомненно, сближает двух мыслителей, а понимание способности такой личности вместить в себя историю благодаря своей внутренней свободе сближает их видение с определением свободной и индивидуальной — то есть субъективной — личности, данным Виктором Кузеном. И наконец, известно, что эссе Эмерсона «Характер» в том же немецком переводе, что и эссе «История», сопутствовало размышлениям Ницше об образе Заратустры с точностью до пометок на полях. Осенью 1881, работая над «Веселой наукой», Ницше прочитает следующие слова Эмерсона из того же сборника эссе (Ницше, Антоновский, 2007b: 339–340):

И мы добиваемся того, чтобы человек был столь крупен, столь выделялся среди пейзажа, что немедленно всем становилось бы известно: вот он поднялся, вот опоясал чресла свои и направился к такому-то месту. Всего больше доверия внушают нам образцы величественных людей, которые одним своим появлением отодвигают в сторону прочих, завладевая нашими чувствами; это познал на себе тот восточный маг, который был послан проверить, так ли велик Зардушт, или Зороастр².

²Ницше пользовался переводом на немецкий язык: Издание Ralph Waldo Emerson, *Versuche (Essays)*, aus dem Englischen von G. Fabricius, Hannover 1858; В данном случае мы используем перевод А. М. Зверева. Цит. по Эмерсон, Зверев, 1986: 311–312.

Ницше дважды отчеркнул эти строки и приписал: «Вот оно!» (Ницше, Карельский и Моисеенкова, 2007с: 571–575, 618–622) И все же между философами есть отличие. Если «представители человечества» Эмерсона были вполне реальными людьми (R. W. Emerson, 1850), то Ницше пошел дальше: Заратустра — воображаемый герой, провозглашающий смерть Бога. В диалоге с американским мыслителем Ницше довел до конца тот субъективный взгляд на историю, который проповедовал Эмерсон в своих эссе. Заратустра отменяет картину мира, привычную для западной культуры, построенной на иудео-христианских ценностях, и, подобно пророку, но без ссылок на «всеобщий разум», провозглашает некое знание, которое исходит от него самого, минуя общие представления. Если следовать концепции Ницше о монументальной истории, Заратустра вобрал в себя историю, в которой действовал Бог, а ее реальность, в том числе Евангельские события, приобрели обратный знак: они состоялись, однако закончились не так, как об это сказано в Евангелии. Еще в юности, в работе «Судьба и история» (1862), Ницше задавался целью занять «свободную точку зрения для суждения о религии и христианстве, которая была бы непредвзята и более бы подходила бы нашему времени», она позволила бы «построить систему реальности на основе естественной науки и истории» (Nietzsche, Stack, 2006: 12). Установлено, что на момент работы над эссе «Судьба и история» он уже читал книгу Эмерсона «Нравственная философия» (The Conduct of Life)³ (Ratner-Rosenhagen, 2012: 6, 10).

Соположение *биографии* и *истории* Эмерсоном не может не перекликаться с соположением *судьбы* и *истории* Ницше — автора *amor fati*, то есть тезиса о полном принятии человеком своей судьбы (Vaidya, 2016: 181). Ницше, «преодолевший» историю, увидел в Эмерсоне того, кто смог уйти от детерминизма, замкнуть экзистенциальные усилия человека на его биографии принятием своей судьбы, своего настоящего, в котором нужно действовать, не задаваясь философскими вопросами. Так может быть преодолен исторический детерминизм. Оба философа отталкиваются от истории, чтобы призвать человека принять его судьбу и действовать. Но именно здесь они выходят в область, глубоко разработанную и испытанную верующими, чье мирозерцание было сформировано в кальвинизме с его представлением о предопределенности — то есть детерминированности человека в отношении его

³The Conduct of Life — название по русскому переводу 1864 года: Эмерсон, Ладыженская, 1856

спасения. Именно поэтому генезис взглядов Эмерсона, предшественника Ницше в противостоянии историческому детерминизму, заслуживает отдельного изучения.

В XIX веке философия Эмерсона воспринималась именно как то, что поддерживает человека, которому приходится рассчитывать только на свои силы. Эту точку зрения выразил в 1930-х годах популяризатор истории Джеймс Адамс, связавший Эмерсона с «американской мечтой», «верой в ценность обычного человека» (*common man*), готового совершить «прыжок во тьму неизведанного».

«Не изводи себя рассуждениями, просто занимайся своим делом, а прочее неважно. Жизнь — это не метания интеллекта, не критический жар, это здоровье и прочность» — [такие слова Эмерсона — *П. Р.*] иллюстрируют то, что я имею в виду. Его вера в ценность спонтанности, интуиции, нежели чем в тщательно продуманные умозаключения, была продиктована западной границей, а не пуританскими идеалами. [...] Для него все было благо: Бог, возможность жизни, сердце человека. Сегодня мы уже не столь уверены в себе; мальчики и девочки больше не читают Эмерсона, как делали дети моего поколения (Adams, 1931: 196, 199).

В этой схематичной характеристике обозначен и разрыв Эмерсона с религиозным опытом колониального прошлого, и его обращенность к человеку вообще (*common man*), у которого за спиной нет ничего, кроме собственной биографии, судьбы, и их следует взять за нулевую точку отсчета.

Позднее, в 1940 году, иную точку зрения сформулировал историк Перри Миллер, указав на то, что Эмерсон воспринял от религиозной культуры Новой Англии представление о том, что человек может предстать перед лицом Бога без посредства институтов и ритуалов. Само слово «Бог», считает Миллер, казалось Эмерсону неадекватным для описания той высшей реальности, к которой он стремился обратить умы своих слушателей, поэтому он называл ее «сверхдушой» (Miller, 1940: 589, 594). В дальнейшем исследователи пытались проследить близость субъективизма Эмерсона тем или иным мыслителям и религиозным фигурам прошлого, в мировоззрении которых заметное место занимало учение о возможности для человека открыть высшее начало, Бога внутри себя. Католики: Святой Иероним, Святой Бернар, Святой Августин, Фома Кемпийский и Франсуа Фенелон; англикане: Томас Крамнер, Томас Хукер, Джереми Тейлор, Джон Донн; мистики: Якоб

Бёме, Эммануэль Сведенборг; квакеры: Джордж Фокс и Джеймс Нейлор — все те, кто ставил «поклонение Богу превыше догмы» (Roberts, 1949: 308). Далее к этому списку был прибавлен из древности Сократ, из современников — Гёте, а из родного Бостона — унитарийский богослов и учитель Эмерсона Уильям Эллери Чаннинг. Всё это — люди, которые «заглядывали в себя» (McCormick, 1953: 294, 297–298). Считается, что значимое влияние на Эмерсона оказало чтение книги Кольриджа «Заметки к размышлениям» (*Aids to Reflection*, 1737) не ранее октября 1829 – начала 1830 года, где его заинтересует фраза «Мы то — что мы знаем. То, что мы находим внутри себя...» (JMN 3: X, 164) и восходящая к Канту теория о разграничении рассудка и разума (Dorrien, 2012: 142).

В 1985 году Уэсли Мотт покажет дилемму Эмерсона 1829 года, то есть времени за три года до его ухода из прихода и прекращения пасторской деятельности как балансирование между традиционным для верующих Новой Англии конгрегационализмом и, в частности, верой кальвинистов с их представлением о Предопределении, то есть детерминизмом, и тем, что автор назвал «естественной религией» — представлением о том, что Бог может открыться человеку не через Священное писание и институциональную церковь, а через творение (Mott, 1982: 4). Близкое мнение высказывает автор одной из поздних биографий мыслителя Роберт Ричардсон (Richardson, 1995: 291):

...он остался глубоко религиозным человеком с высшей степени духовными взглядами на человеческую жизнь и мир. Если бы он продолжил спор с деноминационным христианством, он бы написал книгу о представителях религиозной мысли.

Вслед за Перри Миллером мы считаем важным поставить следующий вопрос: в какой мере Эмерсон с его духовным воспитанием и опытом пасторского служения относился к понятиям и таинствам своей веры как к *метафорам, лишенным исторически точного содержания?* Или точнее: в какой мере для Эмерсона история, в центре которой стояло библейское повествование, перестала быть тем, что «случилось на самом деле», тем, что *детерминирует* настоящее?

Биография Эмерсона содержит трещину, проходящую по границе этого вопроса. С 1826 по 1832 год Эмерсон был пастором, создавал и читал проповеди, вел богослужения и исполнял требы прихожан, но осенью 1832 года выступил против причастия (называемого в конгрегационализме «Вечерей Господней») и ушел из прихода (Rusk, 1949: 160). После периода интенсивной лекторской и литературно-философской

работы в 1838 году он выступил с «Обращением перед старшим классом богословия Гарварда», в котором критиковал христианство как «историческую религию», что вызвало скандал (Richardson, 1995: 291).

Историческое христианство погрязло в заблуждениях настолько, что искажает всякую попытку передать веру людям. Оно предстает перед нами — и это длится вот уже столетия — не как учение о душе, но как превозношение личного, позитивного, ритуального. Столетиями оно не перестает обильно источать дурман, превознося личность Иисуса. Душе не ведомы личности. Душа зовет каждого человека расширяться до полного круга вселенной и не иметь никаких предпочтений, кроме спонтанной любви (R. W. Emerson, 1950: 73).

Отрицание исторической ценности евангельских событий, традиционных обрядов, заявление о том, что изречения Христа потеряли былой смысл, — все это вызвало гневные отповеди в прессе, неодобрительные письма друзей и беспокойство родственников (Trueblood, 1939: 52). Заявление о том, что личность Христа «слишком превозносится» звучит как усвоенный урок от Виктора Кузена о «разуме», лишенном личностного начала. В том же выступлении Эмерсон, как кажется, подошел близко к мысли Ницше о смерти Бога, и все же в руках бывшего пастора она осталась лишь условным оборотом речи.

Моральная природа, тот Закон законов, откровения которого приводят великое — воистину самого Бога — в распахнутую душу, не исследуется как источник принятого обществом учения. Люди говорят об откровении как о чем-то, что было передано людям и свершилось давным-давно, как будто ныне Бог мертв (R. W. Emerson, 1950: 73).

Эмерсон был многим сдержаннее Ницше в ниспровержении основ христианского универсума. Если Ницше уже в 18 лет раздумывал о философии, альтернативной христианскому мировоззрению, на страницах своего эссе «Судьба и история», Эмерсон, напротив, в 20 лет (май 1823 г.) подписал декларацию веры «Первой церкви Христа» Бостона, в которой его отец был пастором (JMN 2: XIV).

Об этой декларации стоит сказать особо, ибо исторически она прямо связана с доктриной Кальвина о предопределении, которая связывала Священную историю с судьбой отдельного человека, помогая ему видеть духовный смысл в событиях своей жизни.

Подписывая декларацию, Эмерсон подтверждал свое желание быть членом Церкви данного прихода. В конгрегационализме «Церковью» (в отличие от католической или православной традиции) называлось отдельное взятое «сообщество святых по призванию, объединенных

в единое тело святым заветом (covenant) ради публичного богослужения и наставления друг друга» (СР: 29, 32–33).

В колониальную эпоху верующий, желавший стать членом Церкви, должен был не только подписать декларацию, но и свидетельствовать об опыте обращения в присутствии конгрегации, перед пастором или письменно (*ibid.*: 31). Свидетельство допускало верующего к крещению, разрешало крестить детей и участвовать в Вечере Господней (Winiarski, 2010: 210). Тем самым Эмерсон стал одним из зримых свидетелей церкви Христовой на земле, так называемым «видимым святым» (СР: 30).

Необходимость свидетельствовать о своем обращении была барьером для вступления в Церковь, поэтому причащались в приходах далеко не все прихожане (Miller, 1933: 680). Пугал высокий стандарт благочестия, представление о том, что все человечество резко разделено на спасенных и проклятых. Кембриджская платформа свидетельствует об этом недвусмысленно: «Словом Божиим, дабы явилась слава Его, некоторые люди и ангелы предопределены на вечную жизнь, а другие предопределены на вечную смерть» (СР: 80).

Платформа, в сущности, излагала доктрину Кальвина о предопределении — представлении о полной греховности человека, о том, что жертва Христа спасает от вечной смерти только предопределенных к спасению. Опыт обращения и свидетельство о таковом стали мерилom, при помощи которого верующий мог сам для себя решить, в какой мере искупительная жертва Христа касается лично его (Pore, 2002: 211). И этот вопрос он должен был решить один, без участия священника, который принял бы его исповедь, поскольку конгрегационалисты отказались от практики частной исповеди и таинства отпущения грехов (Rivett, 2012: 87). Не ведая о своем подлинном предназначении — спасении или проклятии, — верующий мог, с одной стороны, связать любую неурядицу в своей жизни или любой личный проступок со своей неизбывной греховностью, а с другой стороны, на этом же пути открыть в себе такую глубину веры, которая могла навсегда вывести его из адских теней.

Конечно, Эмерсон подписывал декларацию веры не в суровое колониальное время, а в более либеральную эпоху. С конца XVIII – начала XIX века в Бостоне умножилось число либерально настроенных пасторов, противостоявших учению Кальвина. Одним из них был и отец Эмерсона Уильям, полагавший, что в конгрегации должны причащаться все, а не только те, кто свидетельствовал о своем опыте обращения, то есть все, кто подписал декларацию веры (Stiles, 1916: 245). Разногласия вокруг кальвинизма стали ощущаться в проповедях, читаемых

ежегодно во время Конвенции пасторов Массачусетса. Одни настаивали на доктрине о полной греховности человека и божественной природе Христа, другие говорили о плюрализме в вопросах веры, призывая видеть в Иисусе Христа, т. е. Помазанника, не подчеркивая Его божественной природы (Wilbur, 1978: 403). На протяжении 1805–1815 годов приходы конгрегационалистов продолжали разделяться: одни пасторы приходили к отрицанию кальвинизма и приводили к своим взглядам свои конгрегации, другие покидали приходы, уводя за собой своих сторонников, в третьих пастор умирал и на его место приходил пастор, отрицавший Троицу или, например, считавший, что кандидат в члены Церкви не должен исповедовать своих взглядов перед конгрегацией, что также могло приводить к расколу (*ibid.*: 414–416).

Декларация веры «Первой церкви» Бостона, подписанная Эмерсоном, была либеральным документом. В приходе отдали дань борьбе за смягчение доктрины Кальвина (Ellis, 2012: 267): от кандидата в ее члены не требовалось верить во Христа как в богочеловека, достаточно было признавать Иисуса Сыном Божиим и признавать авторитет Евангелия (ChR: 474; Norton, 1833: 6). И все же взаимосвязь между верой и церковной общиной верных, которые участвовали во всех таинствах, сохранялась. Подписав декларацию веры, Эмерсон «обновил свой завет» с Богом в данной церковной общине (Ellis, 2012: 221, 247). В какой мере эта церковная практика утратила свой смысл, показывает реакция на поступок Эмерсона его тетушки по отцу Мэри Муди Эмерсон. Одна из образованнейших женщин Бостона, она была интеллектуальным собеседником и корреспондентом Эмерсона на протяжении многих лет. Узнав о его решении подписать декларацию веры, она послала ему письмо.

Сестра моя любезно рассказала мне о твоих намерениях публично исповедовать свою веру в Христианство. В менее либеральные времена правом наименее достойного члена прихода было задать вопросы о мотивах Новичата [новообращенного — *P. P.*]. Если бы у меня и были сомнения в твоих мотивах, я бы не стала использовать эту устаревшую привилегию. И все же я бы спросила: какой смысл ты вкладываешь в этот обряд? Монумент ли это, освященный столетиями, святыми мучениками, которые кровью засвидетельствовали свою веру у его алтарей, — монумент истории его Основателя? В этом свете он важен, и каждый, кто приходит прославить его новыми свидетельствами обретенных даров и связать себя обетами веры, дабы упрочить и очистить их, — тот и будет желанным членом Церкви. [...] [Он также важен], если вслед за наимудрейшими, он [кандидат] видит его — как представляют его историки, — как то, что означает самую торжественную и прекрасную

жертву — как символ того замысла (scheme), который «разгадывает загадку человеческой природы» (М. М. Emerson, 1993: 170–171).

Мэри Эмерсон, в сущности, нарисовала портрет «видимого святого», который одним только фактом своего вступления в Церковь, свидетельствует о своей вере и своем обращении («обретенные дары»), о том, что он принадлежит к тем, кого Бог избрал к спасению от начала времен. Такой верующий принадлежит истории, в центре которой или осью которой выступает жертва Христа за все человечество. Для старшего поколения прихожан «Первой церкви» подобного рода религиозное мировоззрение оставалось близким и необходимым идеалом веры. Мать Эмерсона Руфь Хаскинс вполне отвечала этому идеалу верующего «видимого святого». Известен ее дневник, который она вела в жанре духовных записок пуритан; автор такого текста брался за перо, чтобы исследовать то, в какой мере его жизнь (а значит судьба и биография) соответствует обретенному дару спасения (Rosenwald, 1988: 36).

«Я [...] буду отмечать знаки Провидения, — писала она в 1795 году, — и записывать все, что являет себя во славу Божию или во благо моей души» (Gonnaud, Rosenwald, 1987: 10).

Записки такого рода не ушли с колониальной эпохой. Многим позднее, разбирая бумаги своего рано умершего младшего брата Черльза, Эмерсон обнаружит его тайный дневник, носивший все черты покаянного дневника пуритан. Характерна запись от 16 сентября 1835 года:

О Боже, храни меня, чтобы я не перестал видеть Тебя. Храни меня от сна чувственного и мирского. Если бы неверие в себя или даже ненависть к самому себе были бы знаками благодати, сколько обнадеживающим было бы мое состояние! Но все совсем наоборот, оно лишь признак беспокойства заблудившейся души, стремящейся вниз. [...] Дни преподносят мне урок отчаянья. А люди лишь повторяют давно затверженные мною формулы. [...] Сколько бесплодным, эфемерным кажется мне мое существование (цит. по Bosco, Myerson, 2006: 13).

Начиная с 1820 года, во время обучения в колледже Гарварда, 17-летний Эмерсон также взялся вести личный журнал для разрозненных записей, куда вносил датированные заметки дневникового характера, цитаты из прочитанных книг, он использовал журнал как черновик при написании эссе, копировал в него письма от друзей и т. п. Подобного рода записки (Commonplace book) советовал вести Джон Локк (JMN 1: XLV; Rosenwald, 1988: 46, 54). Заметки Эмерсона не похожи

на исповедальный дневник пуритан, однако исповедальные интонации и попытки осмыслить пути Провидения есть и в нем.

Окт. 25 [1820] Нахожу себя часто в праздности, шаткости, отупевшим и пустым. Это нечто омерзительное, и если я не приструню себя усердным прилежанием, то впоследствии буду очень страдать от угрызений совести и чувства своей неполноценности (JMN 1: 39).

Некоторые страницы посвящены работе над эссе (*ibid.*: 67), наброскам проповедей (JMN 2: 335), некоторые могут быть копиями писем от его тетушки Мэри Эмерсон, принимавшей живое участие в интеллектуальном развитии племянника (*ibid.*: 373). Именно среди таких заметок, выписок и дневниковых записей мы и обнаруживаем неуклонно растущий интерес Эмерсона к размышлениям об истории, ее природе и роли Провидения.

В январе 1822 девятнадцатилетний Эмерсон делает пространную запись-рассуждение об истории; его позиция — взгляд из настоящего на кошмары прошлого, в котором иногда проглядывает луч веры. «Есть такие части истории», которые «угнетают ум». Они лишь «утомительная череда разочарований и неудач». История полна бед:

Рим вырвал Босфор у варваров и основал Восточную столицу. Там, на руинах Рима, турки построили свой трон, и русские по сей день грозят Оттоманскому Капитолию — всё те же ужасы, известные еще сынам Константина (JMN 1: 69).

И все же в истории действует высшее начало, хотя механизм исторических событий жесток:

Тот факт, что семена разложения посеяны в сами причины, ведущие к улучшению в политике, морали и естественной истории мира, указывают на намерения Провидения ограничить человеческое совершенство, связать воедино зло и добро, как жизнь и смерть, неразрешимой связью (*ibid.*: 75).

Пытаясь выбраться из сетей исторического зла, Эмерсон приходит к рассуждениям о заветах, заключенных Богом с еврейским народом: «Мы проследили ведущие черты ранней истории религии» вплоть до «заветов» (*ibid.*). Библейские заветы приводят Эмерсона к идее «власти»: «Идея власти, как кажется, пронизывает сами основания Богословия». То есть Бог, заключая завет с еврейским народом, вступает с ним во взаимоотношения и тем наделяет его властью. Но в следующем предложении ход рассуждений меняется, от библейских заветов Эмерсон переводит свое внимание на свойство человеческого разума:

Человеческий ум обладает склонностью соотносить все высшие чувства, все свое благоговение перед добродетелью и величием с тем, где данные свойства должны пребывать. Причина и Следствие — еще одно название для этого направления чувств. [...] Все существа разделяют это чувство, но во всех оно имеет предел, начало, на котором останавливается наш умственный взор в его мгновенной попытке проследить источники, из которых происходят эти тонкие принципы (JMN 1: 76).

Перед нами то, о чем писал Перри Миллер: попытка верующего понять то, какими путями Бог говорит с человеком непосредственно. В этом сбивчивом отрывке, столь характерном для этого дневника, Эмерсон пытается уловить и назвать этот принцип, пользуясь разными словами: «высшие чувства», «свойства», «начало» и пр. Ясно, что его рукой водило только смутное ощущение того, что какая-то связь между человеком и Богом должна была существовать даже в древности, хотя бы во времена библейских заветов. Логика записи ускользает, и она заканчивается видением вселенского характера:

Потоп окружает вселенную, он изливается через бесчисленные каналы, чтобы напоить источники жизни и все нужды Творения, но повсюду эти воды возвращаются назад и поглощаются Вечным Источником этого потопа. Этот Источник — Бог (ibid.).

В отрывочных мыслях тем не менее проступают общие темы: кошмары истории, желание увидеть в ней некое благое начало, причины и следствия, способность прикоснуться к высшему и, наконец, видение Бога как источника всего живого. «Ум в огне» — не случайное название одной из биографий Эмерсона (Richardson, 1995). Ясно, что ни о какой стройной исторической эпистемологии речи не идет, и вместе с тем очевидна принадлежность автора Священной истории или, во всяком случае, очевидно желание понять ее.

В мае — начале июля 1822 года Эмерсон продолжит свои исторические упражнения и напишет эссе (JMN 1: xlix); оно будет опубликовано под псевдонимом в декабре и озаглавлено «Мысли о религии в Средние века» (R. W. Emerson, 1822; Rusk, 1949: 96). В работе доминируют следующие идеи: изменчивость судьбы народа в истории, отсутствие прогресса, неясность «наших отношений с вселенной», «почему Бог предназначил один порядок событий для одного поколения и другой для другого», «в Средние века ум человеческий пребывал в плену у меланхолии». Юный выпускник колледжа писал, что мы «не воспринимаем связь событий», и всё же делал попытку предположить:

даже столь изменчивая, часто мрачная «драма» истории послушна «божественному управлению». Есть «несчетное множество мыслящих существ», которые участвуют в этом глобальном «спектакле» (R. W. Emerson, 1822: 402). Средние века — торжество Римской католической церкви, которая отвратила «ум от внутренней чистоты». «Скрытые мраком цели Божественного провидения» ввергли Европу в «невыносимую ночь», чтобы затем «пробудить» человечество ото сна, «вложить в его руку Библию», свергнуть папистов (*ibid.*: 408). В истории действует Провидение, но его логика скрыта. Автор делает лишь слабую попытку предположить, что сгущающийся мрак Средних веков был необходим только для того, чтобы озариться светом Реформации.

Когда работа будет уже опубликована, Эмерсон продолжит писать о кошмарах истории в дневнике декабря 1822 года (JMN 2: 75):

Прошлое — со всеми своими величайшими персонажами ужаса и зла — открыто распростерлось перед нами. Каков суммарный итог всему этому? Кости его детей, которые лежат вокруг, у нас под ногами, и его отвратительный пример, подобный монументу, его отвратительные прегрешения, его готическое невежество. [...] Среди этой ужасающей картины глаз находит несколько золотых черточек, специально начертанных небесами; но тьма вокруг оттого непрогляднее.

«Несколько золотых черточек» — в истории все же что-то брезжит:

Мы собрали из прошлого все драгоценное, что могли; мы готовимся добавить к этому достижения современных нам науки и цивилизации, и тем самым мы сформируем наследие для будущего. [...] Взаимодополняющий прогресс христианства и философии может принести благие результаты...

На следующей странице мрак сгущается вновь, но теперь прошлое делится на историю людей — мрак — и некоторый свет — в настоящем и в природе (*ibid.*: 76):

Изыскания человечества приводят к мнению о том, что в его анналах нет опыта, из которого могло бы быть сформировано справедливое суждение, [...] потому что во всей истории не найти и столетия, которое было бы по своему характеру хоть в какой-то мере соотносимо с настоящим. [...] Хотя мы и оплакиваем несовершенство подлунного мира, и все же все, что ни есть в царстве минералов, растений и животных, обладает некоторым совершенством.

В годы обучения история казалась Эмерсону амбивалентным странством смыслов, в хаосе которых он силился найти логику. И все же «золотые черточки», «библейские заветы», «Реформация» вкпе

с достижениями наук вселяли в него надежду. Священная история и Реформация как ее истинное продолжение — культурный код, понятный жителям Массачусетса начала XIX века. 10 июня 1822 года Эмерсон запишет в дневник краткое изложение проповеди Эдварда Эверетта — своего учителя из Гарвардского колледжа (Cabot, 1888: 76). Эверетт говорил: третье столетие со времен заселения Плимута станет «самым определяющим периодом в будущей судьбе Америки». Проповедь закончилась панегириком Лютеру и Реформации (JMN 1: 55).

При всей мрачности взгляда на прошлое Эмерсон, несомненно, видел историю как повесть о свете изначального христианства, замутненным средневековым варварством и воссиявшим вновь в эпоху Реформации. В таком восприятии история все еще могла быть тем единством событий, среди которых можно было бы увидеть «золотые черточки» — действие Божественного Провидения, — а евангельские события как реально происшедшую Священную историю.

Нельзя не констатировать, что эти первые исторические штудии будущего пастора выдают в нем горячее желание увязать историю со своим личным духовным опытом и исканиями, увидеть ее как некое осмысленное, а главное, одухотворенное единство, имеющее значение для современного ему общества. Священная история, начавшаяся с Библейских заветов, увиденная как прекращение «золотого века» или отпадение от святости во времена Средневековья, сменяющееся очищением и прощением человечества в эпоху Реформации, — все это, несомненно, перекликается с исканиями отдельных верующих в детерминированном универсуме Кальвина.

У Эмерсона были все основания понимать глубокое родство себя и своей семьи с религиозной историей колонии. От начала XVII века в роду Эмерсонов многие мужчины становились пасторами; его дед дружил с основателем методизма и евангелического движения Джорджем Уитфилдом (R. W. Emerson, 1812: 190; Porte, Morris, 1999: 5); его отец был пастором старейшего в Бостоне прихода. Личная биография Эмерсона была частью Священной истории (Cole, 2004: 38).

В колледже, где учился Эмерсон, студентам предлагалось ознакомиться с популярным в то время фундаментальным трудом немецкого богослова-историка Иоганна Лоренца фон Мосхайма (1693–1755) «Церковная история» (Cabot, 1888: 76), охватывавшим период от Рождества Христова до начала XVIII века (Mosheim, Maclaine, 1821: i). В письме к тете Мэри 10 июня 1822 года Эмерсон говорит: «Последнее время

много читаю историю — меня приводит в изумление пресность Мосхайма (*insipidity of Mosheim*)» (*Letters*: 118). В ответном письме тетушка вступилась за уважаемого богослова, защищая его метод поиска причин событий (M. M. Emerson, 1993: 153):

Что касается Мосхайма, то ты не одинок в неприятии его манеры, хотя его вступление не претендует ни на что более, чем быть кратким изложением. И факты настолько интересны, что я никогда не замечала ошибок, которые ты ставишь ему в вину. В нем пленяет то, что он стремится выявить реальные или предполагаемые причины событий, — эту философскую сторону его труда и ее важность никто не будет оспаривать. Если говорят, что он находит неверные или воображаемые причины, то не лучше ли так, чем не предпринимать никаких попыток их найти? Он дает читателю свободу и воодушевляет на поиск истинных причин. И я не хочу думать о нем неуважительно, оттого ли, что историка отождествляют со скорбными событиями, о которых он пишет, ни по причине дела его жизни, которому он отдал столько трудов, ни по причине почестей, которые он снискал у принцев.

Цель создания истории Церкви в понимании Мосхайма — явить «взору разнообразие предметов, которые всячески приспособлены к упрочению нашей веры» (*Mosheim, Maclaine*, 1821: 20, 24). Его метод — не только «преподнести факты», но и «войти в тайные пружины, который управляют течением внешних событий» (*ibid.*: 20). В первом предложении труда — весь метод: «Огромная часть мира была подчинена Римской империи, когда Иисус Христос явился на землю» (*ibid.*: 29). Внешнее событие — рост империи — дает контекст, внутреннее событие — явление Основателя «общины» — обозначает контрапункт; историк ищет взаимосвязь между двумя этими фактами. «Период, в который наш Спаситель сошел на землю, по сравнению с предыдущими», был «веком умиротворения» (*pacific age*), «что было необходимо для того, чтобы способствовать служителям Христа успешно исполнить их возвышенную миссию перед человечеством» (*ibid.*: 31). Не на такого ли рода «причины» ссылалась тетушка в своем письме? И не напоминает ли «век умиротворения» Мосхайма желание увидеть Евангельские события как «золотой век»?

Мы не знаем, что Эмерсон имел в виду под пресностью Мосхайма, во всяком случае, будущий пастор не восставал против Священной истории как таковой. И вместе с тем веяния времени не могли не оказать влияния на будущего пастора. Многие из Бостонских богословов были знакомы с сочинениями профессора древней филологии Иоганна

Готфрида Эйхгорна, а кто-то отпралялся за океан послушать его лекции в Гёттингенском университете (Richardson, 1995: 13). У выросших в культуре протестантского пиетизма молодых американских студентов, приезжавших учиться в Германию, лекции Эйхгорна вызывали шок, поскольку старый профессор видел в Писании не реальность, а амальгаму фактов и мифов. Он был основателем так называемой мифологической школы и полагал, что плевелы мифологических образов должны быть отделены от исторического зерна (Howard, 2006: 36).

Эмерсон слышал об этих теориях от старшего брата, изучавшего богословие в Гёттингене и в результате бросившего духовное поприще (Bosco, Myerson, 2006: 111–112). Уильям писал Уолдо: «Каждый честный богослов после тщательного анализа далеко отойдет от традиционных мнений» (Rusk, 1949: 108). И все же 11 февраля 1825 года Эмерсон поступил в Школу богословия Гарварда, а менее чем через два года стал пастором и прочитал свою первую проповедь (Bosco, Myerson, 2006: xix).

Аудиторией достопочтенного Эмерсона были прихожане церковных общин Массачусетса, порой с двухсотлетней традицией, как, например, родной для семьи Эмерсонов приход «Первая церковь» Бостона (Ellis, 2012: 1). Проповедь посвящалась отрывку из Священного писания, к нему добавлялся комментарий. Как правило, Эмерсон выбирал самые распространенные темы для проповедей (Baumgartner, 1963: 479). Первая проповедь называлась «Непрестанно молитесь» — строкой из Первого послания апостола Павла Фессалоникийцам (5:7) — и была посвящена молитве, пятая проповедь раскрывала смысл слов апостола Павла «Мы проповедуем Христа распятого»⁴ и так все 170 проповедей. Проповедь указывала на абсолютное начало, в ней всегда упоминались «Бог», «Иисус», «Дух». Все проповеди объединяет одна главная цель: представить истину, наставить духовно. Частота употребления таких понятий, как «разум», «истина», «любовь», «душа», «добродетель», «сердце», «мораль», «долг», составляет в среднем 4,8 раз на проповедь⁵. Учебник риторики, по которому Эмерсон учился в Школе богословия Гарварда, наставлял: «Цель проповеди — убедить человека стать лучше» (ibid.: 478, 482).

⁴Синодальный перевод: 1-е Коринфянам 1:23

⁵Из расчета 170 проповедей: mind — 1396, truth — 1170, love — 1033, soul — 1005, virtue — 657, heart — 616, moral — 555, duty — 486. Подсчет по электронному корпусу проповедей, составленному автором работы на основе издания R. W. Emerson, 1989–1992

Мы проанализируем проповедь № 5, в которой сходятся богословские и исторические взгляды Эмерсона; текст ее прочтен перед 12 различными приходами штата с 24 июня 1827 до 27 июля 1828 (YES: 263). Исследователь Уэсли Мотт предложил видеть в образе Христа в этой проповеди своего рода «героя» или «великого человека», который «меняет ход истории», полагая, что молодому пастору понадобился такой образ, потому что сам он претерпевал поиски своего призвания и выразил в этой проповеди свое желание быть чем-то большим, понять значимость своего пасторского служения, что заставляло его задаваться вопросами о природе Христа и Его значении для истории (Mott, 1982: 18–19, 40). Исследователь перебрасывает мост от проповедей Эмерсона к его лекциям, созданным не ранее 1835 года.

Мы взглянем на Проповедь № 5 не через призму его позднейших произведений, а в тех обозначенных нами традиционных понятиях, которые были близки Эмерсону и его слушателям. Этот текст одновременно показывает и то, как пастор мыслил в рамках описанного выше «богословия завета», и то, какую историческую реальность он предлагал вниманию своих слушателей. Проповедь была посвящена словам апостола Павла «Мы проповедем Христа распятого»⁶. Замысел был сформулирован в дневнике в ноябре 1826 года (JMN 3: 55):

Я напишу нечто стоящее на самый животрепещущий из всех предметов: о характере личности, о её влиянии и о смерти Иисуса Христа; сущности, чья природа разделила мнения людей более, чем любой другой вопрос; о том, кто был настолько велик, что оставил основание для идеи о том, что он был частью Божества (a portion of the Deity), и для мнений — наименее благоговейных, — что он был первым из людей; [...] о человеке, влияние которого на судьбы общества людей, не беря в расчет всё его сверхъестественное влияние, остается доселе наисильнейшим...

Замысел проповеди — вопрос понимания природы Христа — отзвук конфликта между рационалистами-унитариями и кальвинистами-ортодоксами. В январе 1827 Эмерсон продолжит работу; нижеследующая дневниковая запись, рисующая картину Христа, стоящего перед распятием, уже целиком войдет в проповедь. Вслед за Уэсли Моттом мы можем видеть, что рисуемый пастором образ Христа действительно напоминает «великую личность», почти героя Ницше.

⁶Синодальный перевод: 1-е Коринфянам 1:23

В каждом шаге по той гибельной горе была величественность, открывающаяся нашему уму, когда он погружается в мысли и цели идущего. Рука [...] пребывала в неколебимом покое, язык, умиротворявший океан и приносивший жизнь мертвым, молчал. Его мысли возвращались назад к картине страданий — ко всему прошлому, к непроглядной тьме, которую грех натворил в мире и которую ни один из светочей философии не мог разогнать. Но теперь он предлагает себя, молчаливую жертву, и чувствует, что исполняет грандиозное предназначение. Он переводит свой взгляд в будущее и со скорбью видит страдания, которые вызовет учение о Воскресении из-за суеверий и греха. Его ищущий взгляд скользит по утомленным векам, где его имя будет произноситься недостойными устами и его учения будут искажаться. [...] Сквозь расступаящуюся мглу столетий его полный покоя взгляд останавливается на немногих — на верных, которые в эти дни должны посвятить себя тому делу, за которое в эти мгновения он должен предать Дух. Его взгляд устремлен на вас, дорогие друзья, и взывает к вам с такой силой (*passion*), что вы не можете его не понять. Он призывает вас взять крест и следовать за ним. [...] Но то не был час созерцания. То был час крови. Крик: «Распни его! Распни его!» — вырывался из уст дикой толпы. Крест был вонзен в землю; и Он, Человек, пришедший от Бога, был на нем повешен (JMN 3: 63).

Контраст между бессилием Иисуса и Его всемогуществом и всезнанием очевиден в этом отрывке, который не может не указывать на вполне тринитарное восприятие Иисуса как Того, Кто был и Богом, и человеком. Час распятия нарисован как то, что отменяет временную дистанцию. Иисус не отворачивается от истории, а, напротив, пребывает в истории и всматривается в ее бедствия, чтобы увидеть своих учеников — «немногих верных» — то есть причащающихся, которые видят Его взгляд сквозь время. Этот текст подтверждает мысль Перри Миллера о том, что Эмерсону как верующему, воспитанному в протестантской традиции, было важно увидеть Бога лицом к лицу, и в этом смысле характерно его восприятие истории именно как реальной Священной истории, присутствие Бога в которой неотъемлемо, если не органично. В этом отрывке ощутимо и желание перенести историческое событие в современность, максимально приблизить его к тому, что происходит здесь и теперь. Именно поэтому он так легко перекликается с первыми строками книги «Природа» (1836): «Почему бы и нам не постигать веру через откровение, а не через историю религиозных идей прошлого?» И даже эта фраза из книги, которая пронизана пантеистическими идеями, романтическим стремлением увидеть Бога в природе, то есть в творении, не противоречит желанию верующего оказаться в присутствии Бога.

Идея *присутствия* образа жертвы Христа на богослужении оговаривается в «Кембриджской платформе» (1648) — главном документе конгрегационалистских церквей, трактующем суть богослужения.

Достойные причастники, внешне принимающие видимые элементы в этом таинстве, делают это также внутренне верой, реально и действительно, однако не чувственно и телесно (*carinally and corporally*), но духовно, получают и вкушают Христа распятого и все блага его смерти; тело и кровь Христа, не присутствуют в хлебе и вине, ни с ними, ни под видом их, но присутствуют духовно в вере тех, кто верует в эту заповедь (*spiritually present to the Faith*), как сами элементы — их внешним чувствам (CP: 111–112).

Если обратиться к философии истории, заложенной в проповеди Эмерсоном, с точки зрения его будущих произведений и той философии, к которой он придет в середине 1830-х годов и позднее в эссе «История», можно также увидеть некоторые сходства. Например, установка на возможность пережить историческое событие прошлого, соприсутствовать ему в настоящем. В эссе «История» (1841) эта мысль проходит лейтмотивом:

Мальчик, читающий в углу Шекспира, чувствует, что все, что тот написал о короле, в той же мере относится и к нему самому (Эмерсон, Зверев, 1986: 111). Пример готического собора показывает, что его сотворили и мы, и не мы. Разумеется, он был построен человеком, но он все же необъясним с точки зрения современного человека. Тогда мы обращаемся к истории. Мы ставим себя на место строителя и переносимся в его историческую эпоху (там же: 114).

Нельзя вместе с тем и преувеличивать такое художественное восприятие истории у Эмерсона, рисуя его своеобразным постмодернистом, для которого все относительно, а реальность окончательно ускользает за знаковыми системами и диктатом сознания, бессильного полагать реальность вне себя.

Как мы уже говорили, Эмерсону от его старшего брата были известны достижения библейской филологии еще с 1825 года, и он вернулся к этой теме в марте 1831 года, когда община прихода «Вторая церковь» попросила его прочитать несколько лекций о Евангелиях для молодежи прихода. На протяжении девяти лекций Эмерсон будет интерпретировать Евангельское повествование в свете трудов уже упомянутого И. Г. Эйхгорна, богослова XVII века Жана ЛеКлерка, Гуго Гроция, ирландского архиепископа Нарцисса Марша и других авторов, снабжая свой труд ссылками на древних авторов (Kalinevitch, 1986: 105–112). Пастор излагает теории происхождения евангельских текстов; показывает

этапы установления личностей апостолов, критически разбирает непонимание учениками Иисуса слов «Царствие Божие», их заблуждения относительно «Второго пришествия», рассказывает о географических и природных особенностях Святой земли (Kalinevitch, 1986: 69–67).

Поразительно, насколько важно было Эмерсону подчеркнуть ответственность самого присутствия Христа рядом с Его учениками. Пастор указывал на «огромную силу» «моральной истины», которую испытали «три простых иудея [Марк, Лука и Матфей — *П. Р.*], когда им была явлена возвышенная личность [noble character]». Иисус «действовал вопреки окружающему обществу», для него «настоящее было чуждым» (not at home in this present state), поскольку Он

...переходил в такое состояние, в котором и солнцу, и звездам, и творению следовало исчезнуть во имя интересов души. Его сердце горело любовью к душам окружающих его людей и непрестанно трудилось, чтобы передать великий принцип его сердца, любовь Божию всем этим людям, как если бы этот принцип был бы основанием для всякой мысли и действия. Ученики Христа жили мыслями, которые они получили от Него. И события открыли полнее их умам смысл и силу Его наставлений [...], и в своих повествованиях они сказали обо всем, кроме самих себя (ibid.: 76–77).

Лекции, без сомнения, показывают, что автор считал Иисуса исторической личностью, а Евангелия — историческим документом, в той или иной мере отражающим происшедшие события. Более того, в лекциях Иисус представлен опять-таки как выдающаяся личность, воплощающая в себе моральную истину, способную преображать жизнь других людей, что в общем не противоречит восприятию Его как богочеловека. Вместе с тем Евангелие ставит вопрос о присутствии Бога в истории, как нам представляется, острее.

Если Эмерсон указывает на то, что Иисус преодолел само «творение» «во имя интересов души» человека, апостол Иоанн в своем Евангелии (в лекциях Эмерсон его не касается) произносит слова, которые говорят о том, что Иисус, обладая единой со своим Отцом природой, явил ее таким образом, что эта природа стала зримой в творении, пребывая непосредственно. «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца»⁷. Согласно апостолу Иоанну, Иисус — не только великий

⁷Иоанн 1:14. Единственная отсылка на «Слово стало плотью» у Эмерсона в проповедях — проповедь № 60 на Рождество 1829 (R. W. Emerson, 1990: 108–109).

мыслитель или *медиатор* моральной истины — (такое чтение текста Эмерсона еще возможно), но и истина во плоти.

Разбирая проповедь № 5, мы показали, что пастор стремился в ней сократить временную или историческую дистанцию между верующими и событиями, отстоящими от его слушателей на девятнадцать веков. В основу такого смыслового сближения прошлого и настоящего пастор положил распятие Иисуса, то есть Его жертву за все человечество. Именно эта жертва преодолевает пространство и время для верующего, делая так, что Иисус, как об этом сказано в Кембриджской платформе, «присутствует духовно в вере верующих».

К осени 1832 года взгляды Эмерсона претерпевают резкий перелом: он предлагает своим прихожанам отменить таинство причастия, подвергает тексты евангелистов подробному анализу. Пастор нивелирует события Священной истории до истории отдельных народов, действия которых по своему смыслу были обусловлены конкретными временными рамками, ушедшими в прошлое. Ему в особенности важно подчеркнуть, что во время Тайной Вечери, которую он считает историческим событием, не происходило ничего значимого для последующих поколений. Только апостол Лука, замечает пастор, приводит слова Христа «Сие творите в мое поминовение», добавляя, что Тайная Вечеря была Пасхой — национальным праздником иудеев, — а слова Иисуса «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое» и пр. (Мф.26:26) — только символический язык, а не заповедь, предназначенная всем народам на все века (R. W. Emerson, 1992: 185–187). Признавая, что Иисус на Вечере говорил о «новом завете, скрепленном Его кровью», пастор утверждал, что этот завет был заветом с учениками-апостолами, а не со всеми верующими новых поколений (ibid.: 187). Неверной считает пастор и мысль о том, что Вечеря должна соблюдаться до Второго пришествия Христа, которое он предлагает понимать как «постепенное наступление духовного царства в сердцах людей по всей земле» (ibid.: 190).

В своем низведении событий Священной истории до фактов национальной истории пастор идет далее, указывая прихожанам на то, что, соблюдая Вечерю, они поклоняются Христу как Богу, «пытаясь удерживать Иисуса в уме, а молитвы возносить к Богу» (ibid.: 191). Между тем, согласно Декларации прихода, Иисуса не следует считать богочеловеком (ibid.: 192).

Я взываю, братья, к вашему личному (individual) опыту. В тот момент, когда вы исполняете кратчайшую молитву Богу, [...] не исключаете ли вы — в тот

самый момент — непременно все прочие сущности из ваших мыслей? В такой молитве душа предстоит Богу в одиночестве, и Иисус не реальнее для вашего сознания, чем ваш брат или ваш ребенок (R. W. Emerson, 1992: 191–192).

Поразительна настойчивость, с которой пастор отрицает присутствие Христа в таинстве Вечери, что выступает резким контрастом тому, как часто он говорил о возможности для человека пережить историю заново, впитать ее. Так, в лекции «Философия истории» (1837) он скажет:

Читая, мы должны становиться греками, римлянами, турками, священником и королем, мучеником и палачом, то есть мы должны закрепить эти образы с какой-то реальностью в нашем тайном опыте, в противном случае мы ничего не увидим, ничему не научимся, ничего не сохраним (R. W. Emerson, 1964b: 15).

Выступая против Вечери, Эмерсон применял к ней сходную логику: реально и достоверно для меня только то, что я могу пережить, соотнося со своим «тайным опытом». Отголоски такой философии нетрудно увидеть в том, как позднее Эмерсон будет определять свою трансцендентальную философию, ссылаясь на Канта в лекции «Трансценденталист» 1841 года.

Большинству моих слушателей хорошо известно, что Идеализм сегодня называют Трансцендентализмом — термином Иммануила Канта из Кёнигсберга, давшего ответ скептической философии Локка, настаивавшего на том, что в интеллекте нет ничего, чего прежде не было бы испытано чувствами. Кант показал, что существует весьма важный класс идей, или императивных форм, которые не приходят к человеку с опытом, но посредством которых опыт приобретает, — интуиции самого разума (mind), названные им Трансцендентными формами (R. W. Emerson, 1950: 93).

В свою очередь, в лекции о «Философии истории» он демонстрирует сходные взгляды на природу разума:

Слабейшее движение Разума мгновенно включает силу, которая затмевает всякую материальную природу. [...] Природа человека это и есть мера всех фактов, соотносимых с ней. Факт, включенный в повествование, должен соотноситься с чем-то во мне, чтобы быть достоверным (credible) (R. W. Emerson, 1964b: 13).

По Эмерсону, история должна быть почти мистериальным озарением или частью созерцания, а не нарративом. Но в его подходе мы видим и другое: само стремление пережить историческую реальность и сопри-
сутствовать ей вплоть до готовности стать «мучеником и палачом». На

наш взгляд, подобного рода установка восходит к пасторскому и религиозному опыту Эмерсона, в котором, как мы показали, принципиальную роль играло богословие завета — представление о том, что верующий должен испытывать свою совесть, чтобы понять, в какой мере он может принадлежать мистическому телу Церкви, а через нее и Священной истории. Именно поэтому Эмерсон противопоставляет в определении своей философии Канта Локку, последний из которых постулировал, что человек детерминирован опытом, от которого зависит и его понимание своей близости к спасению. Кантианский подход к познанию и природе человека дал Эмерсону возможность преодолеть детерминизм, взглянуть на Священную историю критически, но вместе с тем не привел его к отказу от необходимости мистического непосредственного переживания исторической реальности как единственного верного пути к ее достоверному постижению. В этом смысле романтическое стремление Эмерсона пережить историю «здесь и сейчас» своей оборотной стороной имело стремление к подлинности и истинности такого переживания, которое трудно не соотнести с опытами богоискательства, рассыпанными в его дневниковых записках и эссе. В момент конфликта вокруг Евхаристии он писал в дневнике: «Каждый должен совершить свое подлинное Поминование (*original Commemoration*)» (JMN 4: 29–30).

Отрицая присутствие Иисуса в момент совершения таинства Евхаристии, он оставался певцом этого присутствия, именно отсюда происходило его желание приблизить своих прихожан к событиям на Голгофе в проповеди. И точно так же низведение событий Священной истории до уровня локальных национальных событий, которые невозможно приблизить к современности, обнаруживает — от противного — желание пастора восстановить историю высшего смысла, увидеть в ней тот центр, которым ранее для него была спасительная жертва Христа.

В истории, как она предстает в философии Эмерсона в его лекциях и эссе о великих людях, действительно нет смыслового событийного центра, той точки сборки, вокруг которой мог бы быть создан целостный универсум смыслов. Активность его «историка» перенесена в настоящее, «люди», которые действует в такой реальности, — это необыкновенные люди. Видимо, предлагаемый Эмерсоном образ человека без прошлого, живущего в крайней неопределенности настоящего, и оказался столь притягательным для Ф. Ницше; в этом образе была тайна

«История — это изображение деяний человека, наиболее красивого, неповторимого, наиболее плодотворного из ее деятелей». «Все другие существа вторичны», «но каждый человек — это новая и непредвиденная

сила», «предсказать о нем можно только то, что он обладает некой пока еще не проявленной способностью» (R. W. Emerson, 1964b: 13).

СОКРАЩЕНИЯ

- ChR The Records of the First Church in Boston, 1630–1868 / Publications of the Colonial Society of Massachusetts ; ed. by R. D. Pierce. — 1961. — URL: <https://www.colonialociety.org/node/557> (visited on Nov. 28, 2018).
- CP [*Congregational Churches In Connec Synod*]. The Cambridge and Saybrook Platforms of Church Discipline with the Confession of Faith of the New England Churches, adopted in 1680; and the Heads of Agreement Assented to by the Presbyterians and Congregationalists in England in 1690. — Boston : F. R. Marvin, Printer, 1829.
- JMN 1 *Emerson R. W.* The Journals and Miscellaneous Notebooks. In 16 vols. Vol. 1 / ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, G. P. Davis. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1960.
- JMN 2 *Emerson R. W.* The Journals and Miscellaneous Notebooks. In 16 vols. Vol. 2 / ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, G. P. Davis. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1961.
- JMN 3 *Emerson R. W.* The Journals and Miscellaneous Notebooks. In 16 vols. Vol. 3 / ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, G. P. Davis. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1963.
- JMN 4 *Emerson R. W.* The Journals and Miscellaneous Notebooks. In 16 vols. Vol. 4 / ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, G. P. Davis. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1964a.
- JMN 12 *Emerson R. W.* The Journals and Miscellaneous Notebooks. In 16 vols. Vol. 12 / ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, G. P. Davis. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1976.
- Letters *Emerson R. W.* The Letters of Ralph Waldo Emerson. In 6 vols. Vol. 1 / ed. by E. M. Tilton. — New York : Morningside Heights Columbia University Press, 1939.
- YES *Emerson R. W.* Young Emerson Speaks : Unpublished Discourses on Many Subjects by R. W. Emerson / ed. by A. C. McGifferty Jr. — Boston : Houghton Mifflin Company, 1938.

ЛИТЕРАТУРА

Ницше Ф. Так говорил Заратустра / пер. с нем. Ю. М. Антоновского // Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 4 / под ред. И. Эбаноидзе ; пер. с нем. Я. Бермана, Е. Герцыка. — М. : Культурная революция, 2007b.

- Ницше Ф.* Черновики и наброски 1880–1882 гг. / пер. с нем. Ю. М. Карельского, А. А. Мойсенковой // Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 4 / под ред. И. Эбаноидзе ; пер. с нем. Я. Бермана, Е. Герцыка. — М. : Культурная революция, 2007с.
- Ницше Ф.* Несвоевременные размышления II / пер. с нем. В. Бакусева, В. Невежиной // Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 1 / под ред. И. Эбаноидзе ; пер. с нем. Я. Бермана, Е. Герцыка. — М. : Культурная революция, 2014. — С. 83–172.
- Эмерсон Р. У.* Нравственная философия / пер. с англ. Е. Ладыженской. — СПб. : тип. Ретгера и Шнейдера, 1856.
- Эмерсон Р. У.* Великие люди / пер. с англ., под ред. В. В. Битнера. — СПб. : Издание В. В. Битнера, 1904.
- Эмерсон Р. У.* Эссе // Ральф Эмерсон. Эссе. Генри Торо. Уолдон или Жизнь в лесу / Р. У. Эмерсон, Г. Торо ; пер. с англ. А. М. Зверева. — М. : Художественная литература, 1986. — С. 21–382.
- Adams J. T.* The Epic of America. — Boston : Little, Brown, Company, 1931.
- Baumgartner A. M.* “The Lyceum is My Pulpit” : Homiletics in Emerson’s Early Lectures // American Literature. — 1963. — Vol. 34, no. 4. — P. 477–486.
- Bosco R. A., Myerson J.* The Emerson Brothers : A Fraternal Biography in Letters. — Oxford : Oxford University Press, 2006.
- Cabot J. E.* — Boston : Houghton Mifflin Company, 1888.
- Cole P.* “Conversation that Makes the Soul” : Writing the Biography of Mary Moody Emerson // Lives Out of Letters : Essays on American Literary Biography and Documentation in Honor of Robert N. Hudspeth / ed. by R. D. Habich. — Madison : Fairleigh Dickinson University Press, 2004. — P. 205–225.
- Cousin V.* Introduction à l’histoire de la philosophie [1828–1829]. — Paris : Didier, Libraire-Éditeur, 1841.
- Cromphout G. von.* “The Lyceum is My Pulpit” // PMLA Modern Language Association of America. — 1976. — Vol. 90, no. 1. — P. 54–65.
- Dorrien G.* Kantian Reason and Hegelian Spirit : The Idealistic Logic of Modern Theology. — Chichester : Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd. Publication, 2012.
- Ellis A. B.* History of the First Church in Boston, 1630–1880. With an Introduction by George E. Ellis. — Boston : Hall, Whiting, 32 Brofield Street, 2012.
- Emerson M. M.* The Selected Letters of Mary Moody Emerson. — Athens : University of Georgia Press, 1993.
- Emerson R. W.* The Historical Sketch of the First Church of Boston. — Boston : Munroe & Francis, 1812.
- Emerson R. W.* Thoughts on the Religion of the Middle Ages // The Christian Disciple and Theological Review. — 1822. — Vol. 24, no. 4. — P. 401–408.
- Emerson R. W.* Representative Men. Seven Lectures. — London : John Chapman, 1850.

- Emerson R. W.* The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson / ed. by B. Atkinson. — New York : Random House, 1950.
- Emerson R. W.* The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson. In 3 vols. Vol. 2 / ed. by S. E. Whicher, R. E. Spiller. — Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 1964b.
- Emerson R. W.* The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson. In 4 vols. Vol. 2 / ed. by A. von Frank. — Columbia : University of Missouri Press, 1990.
- Emerson R. W.* The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson. In 4 vols. Vol. 4 / ed. by A. von Frank. — Columbia : University of Missouri Press, 1992.
- Gonnaud M.* An Uneasy Solitude : Individual and Society in the Work of Ralph Waldo Emerson / trans. from the French by L. Rosenwald. — Princeton : Princeton University Press, 1987.
- Howard T. A.* Religion and the Rise of Historicism : W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness. — Cambridge : Cambridge University Press, 2006.
- Kalinevitch K.* Turning from the Orthodox : Emerson's Gospel Lectures // Studies in the American Renaissance / ed. by J. Myerson. — Charlottesville : University Press of Virginia, 1986. — P. 60–112.
- McCormick J. O.* Emerson's Theory of Human Greatness // The New England Quarterly. — 1953. — Vol. 26, no. 3. — P. 291–314.
- Miller P.* The Half-Way Covenant // The New England Quarterly. — 1933. — Vol. 6, no. 4. — P. 676–715.
- Miller P.* Jonathan Edwards to Emerson // The New England Quarterly. — 1940. — Vol. 13, no. 4. — P. 589–617.
- Mosheim J. L.* Ecclesiastical History, Ancient and Modern, from the Birth of Christ to the Beginning of the Present Century / trans. from the Latin by A. Maclaine. — New York : Collins & Co., 1821.
- Mott W. T.* “Christ Crucified” Christology, Identity, and Emerson's Sermon No. 5. // Emerson Centenary Essays / ed. by J. Myerson. — Carbondale : Southern Illinois University Essays, 1982. — P. 17–40.
- Nietzsche F.* Fate and History : Thoughts / trans. from the German by G. J. Stack // The Nietzsche Reader / ed. by K. A. Pearson, D. Large. — Malden : Blackwell, 2006. — P. 12–14.
- Norton A.* Statement Of Reasons for not Believing the Doctrines of Trinitarians Concerning the Nature of God and the Person of Christ. — Cambridge : Brown, Shattuck, Company, Booksellers to the University, 1833.
- Pope R. G.* The Half-Way Covenant : Church Membership in Puritan New England. — Eugene : Wipf, Stock Publishers, 2002.
- Porte J., Morris S.* The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson. — Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- Ratner-Rosenhagen J.* American Nietzsche : A History of an Icon and His Ideas. — Chicago : University of Chicago Press, 2012.

- Richardson R. D.* Emerson : The Mind on Fire. — Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1995.
- Rivett S.* The Science of the Soul in Colonial New England. — Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2012.
- Roberts R. J.* Emerson's Debt to the Seventeenth Century // American Literature. — 1949. — Vol. 21, no. 3. — P. 298–310.
- Rosenwald L.* Emerson and the Art of the Diary. — Oxford : Oxford University Press, 1988.
- Rusk R. L.* The Life of Ralph Waldo Emerson. — New York : Charles Scribner's Sons, 1949.
- Stiles E.* Extracts from the Itineraries. — New Haven : Yale University Press, 1916.
- Trueblood E.* The Influence of Emerson's Divinity School Address // The Harvard Theological Review. — 1939. — Vol. 32, no. 1. — P. 41–56.
- Vaidya D.* Amor Fati. Suffering to Become the Person One Is // Therapy and the Counter-Tradition : The Edge of Philosophy / ed. by M. Bazzano, J. Webb. — London : Routledge, 2016. — P. 179–191.
- Wilbur E. M.* A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America. — Boston : Beacon Press, 1978.
- Winiarski L. D.* Religious Experiences in New England //. — 2010. — P. 209–232.
- Zavatta B.* Historical Sense as Vice and Virtue in Nietzsche's Reading of Emerson // Journal of Nietzsche Studies. — 2013. — Vol. 44, no. 3. — P. 372–397.

Rakitin, P. Yu. 2020. "Vzglyady R. U. Emersona na prirodu istoricheskogo poznaniya [R. W. Emerson's Views on the Nature of Historical Knowledge]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4), 79–112.

PAVEL RAKITIN
SENIOR LECTURER

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);
ORCID: 0000-0001-9836-0386

R. W. EMERSON'S VIEWS ON THE NATURE OF HISTORICAL KNOWLEDGE

Submitted: June 22, 2020. Reviewed: Sept. 10, 2020. Accepted: Jan. 20, 2020.

Abstract: In his moral philosophy of transcendentalism the American essayist, lecturer and poet R. W. Emerson (1803–1882) reflected the quest of a whole generation of American intellectuals for a new spirituality in the first half of the 19th century. Rooted in the heritage of Protestant faith and culture, like many of his ancestors for two centuries, Emerson received spiritual training and education and began his ministry as a pastor of one of the oldest parishes in Boston. However, later, in the course of spiritual and philosophical inquiries, he

changed both his worldview and the nature of his creative activity. Emerson evolved from being a pastor for a local community to a popular lecturer to mass audiences across America's cities and states. Considering this change, the paper traces the genesis of R.W. Emerson's historical epistemology as it developed from his early writings (sermons and notebooks, including correspondence) towards his lectures and essays. We start by discussing the interest of Nietzsche in historical ideas of Emerson, identify the points at which their concepts diverge in their attitude towards doctrines of Christianity. We immerse Emerson's perceptions of history in the context of covenant theology, the meaning of Lord's Supper and the nature of Christ as expressed in the opinions of the ministers of Congregational and Unitarian Churches in Massachusetts. Special attention is paid to Emerson's concept of history denying Gospel events as the center of the world's history and implying a possibility for an authentic and credible reenactment of historical events within the subjective experience of an individual. The analysis involves the essay History, Sermons No. 5 and No. 162, the Lectures on the Gospels and on the Philosophy of History.

Keywords: Emerson, Nietzsche, Historical Epistemology, Covenant Theology, Subjectivism, American Congregationalism, Unitarianism, Role of Great People in History, Perception of History in the 19th century.

DOI: 10.17323/2587-8719-2020-4-79-112.

REFERENCES

- [Congregational Churches In Connec Synod]. 1829. *The Cambridge and Saybrook Platforms of Church Discipline with the Confession of Faith of the New England Churches, adopted in 1680; and the Heads of Agreement Assented to by the Presbyterians and Congregationalists in England in 1690*. Boston: F. R. Marvin, Printer.
- Adams, J. T. 1931. *The Epic of America*. Boston: Little, Brown, / Company.
- Baumgartner, A. M. 1963. "The Lyceum is My Pulpit': Homiletics in Emerson's Early Lectures." *American Literature* 34 (4): 477-486.
- Bosco, R. A., and J. Myerson. 2006. *The Emerson Brothers: A Fraternal Biography in Letters*. Oxford: Oxford University Press.
- Cabot, J. E. 1888. *A Memoir of Ralph Waldo Emerson*. Vol. 13 of *A Memoir of Ralph Waldo Emerson*. 14 vols. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Cole, P. 2004. "Conversation that Makes the Soul': Writing the Biography of Mary Moody Emerson." In *Lives Out of Letters : Essays on American Literary Biography and Documentation in Honor of Robert N. Hudspeth*, ed. by R. D. Habich, 205-225. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- Cousin, V. 1841. *Introduction à l'histoire de la philosophie [1828-1829]* [in French]. Paris: Didier, Libraire-Éditeur.
- Cromphout, G. von. 1976. "The Lyceum is My Pulpit'." *PMLA Modern Language Association of America* 90 (1): 54-65.
- Dorrien, G. 2012. *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*. Chichester: Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd. Publication.
- Ellis, A. B. 2012. *History of the First Church in Boston, 1630-1880. With an Introduction by George E. Ellis*. Boston: Hall / Whiting, 32 Brofield Street.
- Emerson, M. M. 1993. *The Selected Letters of Mary Moody Emerson*. Athens: University of Georgia Press.
- Emerson, R. W. Vol. 1 of *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, ed. by E. M. Tilton. 6 vols. New York: Morningside Heights Columbia University Press.

- . 1812. *The Historical Sketch of the First Church of Boston*. Boston: Munroe & Francis.
- . 1822. "Thoughts on the Religion of the Middle Ages." *The Christian Disciple and Theological Review* 24 (4): 401–408.
- . 1850. *Representative Men. Seven Lectures*. London: John Chapman.
- . 1856. *Nravstvennaya filosofiya [The Conduct of Life]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. Ladyzhenskaya. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: tip. Retgera i Shneydera.
- . 1904. *Velikiye lyudi [The Great Men]* [in Russian]. Ed. and trans. from the English by V. V. Bitner. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdaniye V. V. Bitnera.
- . 1938. *Young Emerson Speaks: Unpublished Discourses on Many Subjects by R. W. Emerson*. Ed. by A. C. McGifferty Jr. Boston: Houghton Mifflin Company.
- . 1950. *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*. Ed. by B. Atkinson. New York: Random House.
- . 1960. Vol. 1 of *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, and G. P. Davis. 16 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1961. Vol. 2 of *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, and G. P. Davis. 16 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1963. Vol. 3 of *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, and G. P. Davis. 16 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1964a. Vol. 2 of *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, ed. by S. E. Whicher and R. E. Spiller. 3 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1964b. Vol. 4 of *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, and G. P. Davis. 16 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1976. Vol. 12 of *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, ed. by W. H. Gilman, A. R. Clark, and G. P. Davis. 16 vols. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1986. "Esse [Essay]" [in Russian]. In *Ral'f Emerson. Esse. Genri Toro. Uoldon ili Zhizn' v lesu [Ralph Emerson. Essay. Henry Thoreau. Walden; or, Life in the Woods]*, by R. W. Emerson and H. Thoreau, trans. from the English by A. M. Zverev, 21–382. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- . 1990. Vol. 2 of *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*. 4 vols. Columbia: University of Missouri Press.
- . 1992. Vol. 4 of *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*. 4 vols. Columbia: University of Missouri Press.
- Gonnaud, M. 1987. *An Uneasy Solitude [Individu et societe dans l'oeuvre de Ralh Waldo Emerson]: Individual and Society in the Work of Ralph Waldo Emerson*. Trans. from the French by L. Rosenwald. Princeton: Princeton University Press.
- Howard, T. A. 2006. *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalinevitch, K. 1986. "Turning from the Orthodox: Emerson's Gospel Lectures." In *Studies in the American Renaissance*, ed. by J. Myerson, 60–112. Charlottesville: University Press of Virginia.

- McCormick, J. O. 1953. "Emerson's Theory of Human Greatness." *The New England Quarterly* 26 (3): 291–314.
- Miller, P. 1933. "The Half-Way Covenant." *The New England Quarterly* 6 (4): 676–715.
- . 1940. "Jonathan Edwards to Emerson." *The New England Quarterly* 13 (4): 589–617.
- Mosheim, J. L. 1821. *Ecclesiastical History, Ancient and Modern, from the Birth of Christ to the Beginning of the Present Century [Institutiones Historiae Ecclesiasticae Antiquae et Recentioris]*. Trans. from the Latin by A. Maclaine. New York: Collins & Co.
- Mott, W. T. 1982. "'Christ Crucified' Christology, Identity, and Emerson's Sermon No. 5." In *Emerson Centenary Essays*, ed. by J. Myerson, 17–40. Carbondale: Southern Illinois University Essays.
- Nietzsche, F. 2006. "Fate and History [Fatum und Geschichte]: Thoughts." In *The Nietzsche Reader*, ed. by K. A. Pearson and D. Large, trans. from the German by G. J. Stack, 12–14. Malden: Blackwell.
- . 2007b. "Chernoviki i nabroski 1880–1882 gg. [Drafts and Sketches 1880–1882]" [in Russian]. In Nietzsche 2007a.
- . 2007c. "Tak govoril Zaratustra [Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen]" [in Russian]. In Nietzsche 2007a.
- . 2014. "Nesvoyevremennyye razmyshleniya II [Unzeitgemäßen Betrachtungen]" [in Russian]. In vol. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]*, ed. by I. Ebanoidze, trans. from the German by V. Bakusev and V. Nevezhina, 83–172. 13 vols. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- Norton, A. 1833. *Statement Of Reasons for not Believing the Doctrines of Trinitarians Concerning the Nature of God and the Person of Christ*. Cambridge: Brown, Shattuck / Company, Booksellers to the University.
- Pierce, R. D., ed. 1961. "The Records of the First Church in Boston, 1630–1868." Publications of the Colonial Society of Massachusetts. Accessed Nov. 28, 2018. <https://www.colonialsociety.org/node/557>.
- Pope, R. G. 2002. *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England*. Eugene: Wipf / Stock Publishers.
- Porte, J., and S. Morris. 1999. *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ratner-Rosenhagen, J. 2012. *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richardson, R. D. 1995. *Emerson: The Mind on Fire*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Rivett, S. 2012. *The Science of the Soul in Colonial New England*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Roberts, R. J. 1949. "Emerson's Debt to the Seventeenth Century." *American Literature* 21 (3): 298–310.
- Rosenwald, L. 1988. *Emerson and the Art of the Diary*. Oxford: Oxford University Press.
- Rusk, R. L. 1949. *The Life of Ralph Waldo Emerson*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Stiles, E. 1916. *Extracts from the Itineraries*. New Haven: Yale University Press.
- Trueblood, E. 1939. "The Influence of Emerson's Divinity School Address." *The Harvard Theological Review* 32 (1): 41–56.

- Vaidya, D. 2016. "Amor Fati. Suffering to Become the Person One Is." In *Therapy and the Counter-Tradition : The Edge of Philosophy*, ed. by M. Bazzano and J. Webb, 179–191. London: Routledge.
- Wilbur, E. M. 1978. *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*. Boston: Beacon Press.
- Winiarski, L. D. 2010. "Religious Experiences in New England," 209–232.
- Zavatta, B. 2013. "Historical Sense as Vice and Virtue in Nietzsche's Reading of Emerson." *Journal of Nietzsche Studies* 44 (3): 372–397.