МЫСЛЬ

ЖУРНАЛ ПЕТЕРБУРГСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

14

Издательство Санкт-Петербургского университета
2013

ББК 87.3
М95

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА «МЫСЛЬ»

Главный редактор
Д. Н. Разеев

Редакционная коллегия:
А. В. Малинов (зам. гл. ред.), **А. Б. Паткуль** (отв. секретарь),
С. А. Чернов, **М. С. Уваров**

Редакционный совет:
Ю. Н. Солонин (председатель), **Р. В. Светлов** (зам. председателя),
А. Валицкий, **А. А. Грякалов**, **А. А. Гусейнов**, **В. С. Диев**, **К. Н. Любутин**,
В. В. Миронов, **М. В. Попович**, **Е. Я. Режабек**, **Я. А. Слинин**

Ответственный редактор выпуска
А. В. Малинов

Печатается по постановлению
Ученого совета философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета

М95 **Мысль**. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013. — 156 с. (Журнал Петербургского философского общества. Вып. 14).

В очередном выпуске журнала «Мысль» опубликованы статьи широкой философской проблематики, освещающие различные аспекты истории русской философии, философии текстуальности. Основной темой номера является философия В. В. Розанова.

Издание представляет интерес не только для специалистов, но и для широкого круга читателей.

ББК 87.3

Выпуск подготовлен к печати при финансовой поддержке
Правительства Санкт-Петербурга

© Санкт-Петербургское философское общество, 2013
© Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

Научные статьи

Л. Е. Артамошкина
В. В. Розанов: ландшафтные миры биографии и текста 7

А. А. Грякалов
Письмо и субъективность: опыт В. В. Розанова 18

И. В. Горина
Феномен *рукописной души* в текстах Василия Розанова 25

А. А. Юр
Герменевтика начала: Василий Розанов и отрицание Апокалипсиса 33

А. С. Степанова
Дилемма единого-многого в зеркале «тихих обителей» В. Розанова 44

А. А. Фролов
Критика идеологии и литературы в философии В. В. Розанова 49

В. А. Серкова
«О понимании» В. В. Розанова 58

А. И. Бродский
Метафизика художественной формы. Доклад на семи цитатах 67

С. С. Гусев
Речь и письмо: способы организации памяти 76

Г. Л. Тульчинский
Парадоксальность современного чтения: от социализации к культуральному следопытству 91

Н. А. Чупахина
Понятие личности в философии всеединства у Л. П. Карсавина и В. Н. Лосского 102

Н. В. Рудская
Феномен культурного самоопределения русского народа в трудах И. А. Ильина 109

Summary 120

Критика и библиография

А. В. Михайлюк, С. В. Савченко
Смеющийся мир: о трикстере, юродивых и шаманах
(Рецензия на книгу: *Троицкий С. А.* Смех в культуре. Археология явления: культурные предпосылки и генезис. LAP Lambert Academic Publishing, 2011. ISBN 978-3-8433-1065-9. — 92 с.). 125

И. В. Горина
Русская культура Серебряного века: взгляд сквозь столетие
(Рецензия на книгу: *Трофимова Е. А.* Космизм в русской культуре Серебряного века. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. — 228 с.) 138

Хроника

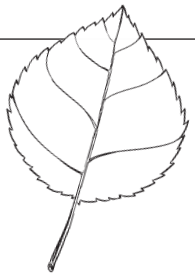
Выставки на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета (*А. В. Малинов*). 143

Конференции на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета (*А. В. Малинов*) 147

Виталий Сергеевич Никоненко (04.03.1942 — 25. 04. 2013) (*А. В. Малинов*). 151

Авторы 154

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ



Л. Е. Артамошкина

В. В. РОЗАНОВ: ЛАНДШАФТНЫЕ МИРЫ БИОГРАФИИ И ТЕКСТА

В. В. Розанов намечает новую стратегию понимания/письма, вырабатываемую в единстве биографии и текста. Стилистика текста Розанова представляет телесность мысли, топологическое видение мира. Топосы воплощаются в ландшафтный мир биографии и текста.

Ключевые слова: *топос, топология, биография, ландшафт, текст, пространство, взгляд*

УДК 1 (128)

Жизнь во всех ее «иерархиях», от ЖЗЛ до жеста повседневного, не рефлексируемого, бессознательного, имеет место: совершается в определенном месте; но и в значении «имеет место быть». Замечательно, что в нашем языке выражение «иметь место» вмещает в себя одновременно два этих значения, замечательна явленная в языке нерасторжимость этих значений. Иметь место=быть. Место есть у всего постольку, поскольку что-то есть: человек, птица, ветка, мысль, боль, дыхание, жизнь, смерть, встреча, память. Проходя и пребывая в разных местах, мы «собираем» свой ландшафт, ландшафт собственной биографии. Усилие этого собирания есть условие самой биографии. Ландшафтные миры нашей биографии собираются усилием-требованием, обращенным к самим себе: «Помни!»

Стилистика текста Розанова («Уединенное», «Опавшие листья», «Апокалипсис нашего времени») воплощает телесность мысли, ее укорененность в самой телесной органике автора, а в этой последней — топологическое видение мира, меру (и характер) присутствия ландшафта.

Телесность текста задается стилистически и сюжетно. Стилистически — в принципах организации текста, в пространственном расположении всех его элементов. Сюжетно — в размышлениях Розанова о собственном «теле» и «телах» других. Стратегию чтения автор определяет в самом начале. Записанное — это «звуковые обрывки» «восклицаний, вздохов, полу-мыслий, полу-чувств»,

© Л. Е. Артамошкина, 2013

«опавшие листья». Сразу отметим этот образ, ставший формой текста, — «опавшие листья». Им объединяется написанное как текст в его единстве, но это единство не сконструировано замыслом автора. Принцип этого единства другой — единственность переживаемого опыта, «случайность», подчеркнутая субъективность, которая переживается и как тема биографическая и как тема текста. Задается и соотношение процесса письма и опыта переживания: «С давнего времени мне эти “нечаянные восклицания” почему-то нравились. Собственно они не текут в нас непрерывно, но их не успеваешь (нет бумаги под рукой) заносить, — и они умирают. Потом ни за что не припомнишь. Однако кое-что я успевал заносить на бумагу. Записанное все накапливалось. И вот я решил эти опавшие листья собрать» [4. С. 27] Желание автора — сократить временную дистанцию между ними. В этой авторской стратегии выражена неизбывная тоска-страдание-боль переживания конечности конкретной человеческой жизни с ее запахами, цветами, мельчайшими подробностями. Записанное — опережает смерть, оказывается опытом воскрешения. Так он пишет об умершем друге: «Сказать, что Шперка теперь совсем нет на свете — невозможно. Там может быть в платоновском смысле “бессмертие души” — и ошибочно: но для моих друзей оно ни в коем случае не ошибочно.

И не то, чтобы “душа Шперка — бессмертна”: а его бороденка рыжая не могла умереть» [4. С. 111]. Интересно и это природно-органическое восприятие мысли записанной как опавшего листа.

Другая часть стратегии связана с отношением автора к читателю: «пишу без читателя». Эта черта стиля Розанова неоднократно и давно отрефлексирована. Например, в книге Шкловского о Розанове.

Сюжетно «телесность» изначально связывается с местом. Автор задает топологию для каждого сюжета-«листа», топос разворачивается в ландшафт. Вот описание вечера с декадентами, «бесплодными». Собственно оно сосредоточено, в буквальном смысле сжато до точки, до «крошечных калошек» между дверями. Пространственно эта точка внутри, в середине текста, до нее и от нее к началу раскрыто пространство (как открытая наружу дверь) в ночь, «вперед», как выпущенные из дома декаденты. Место сосредоточения — дом, стол, за которым кормится 10 человек. «Все около моего труда нашли место в мире» [4. С. 28]. Дом создается «моим» трудом, как незыблемая точка в мире. От этой точки дальше — «вышел погулять» Герцен. Пространство текста открыто в оба конца, а средоточие его — дом, место.

Пространство, где появляется мысль-чувство-переживание, у Розанова конкретно: кабинет редакции, лестница дома, вагон, улица. Он дорожит именно этой конкретностью, причем пространство тяготеет к свертыванию, «закутывает» человека, прилегает все ближе и ближе к телу (в смерти выразил это: слишком холодны воды Стикса, поэтому всю жизнь стремился согреться сам и других согреть). Свертывается в личном ощущении до материнского лона: «лежу комком в утробе матери».

Топологично и восприятие времени. Само удержание времени, сопротивление «бегу времени» — в письме, в тексте. Опять же в прямом значении: «как сядешь —

так и напишешь»: «Между “я хочу сесть” и “я сел” прошла одна минута. Откуда же эти совсем другие мысли на новую тему, чем с какими я ходил по комнате, и даже садился, чтобы их именно записать…» [Там же]. Это первые «листы» «Уединенного». А вот один из последних: «Закатывается, закатывается жизнь. И не удержать. И не хочется удерживать.

Как все изменилось в мысли соответственно этому положению» [4. С. 102]. Здесь мысль и положение подчеркнуто соотнесены. Но в самом «положении», в этом слове происходит взаимопроникновение места и времени: это и положение в пространстве и положение во времени («закатывается», «не удержать», «все изменилось» — меняется и грамматическая форма: от несовершенного вида глагола как длящегося времени до совершенного вида, законченного хода времени.

Розанов объясняет эту свою приверженность топологическому восприятию мира: «Я пришел в мир, чтобы видеть» [4. С. 108]. Отсюда вся поэтика его текста, из мелочей зримых, «паутинок быта», ритм текста — из бережливой медлительности их перебирания (каждую надо рассмотреть близко, как он рассматривает свои монетки). Текст же в своей целостности рождается в единстве такого содержания и формы — «падающий лист». Метафора закрепляет это единство: мысль как падающий лист.

Топология текста Розанова таким образом выражена не только в теме, но и стиле, в очевидном пространственном его выражении. Текст удерживает пространство внутри себя и на своих границах. После написанного — пробел, пространство белого листа, длящееся до следующего текста. Длительность этого пространства-пробела замедляет сам процесс чтения, время в буквальном смысле входит в плоть текста, удерживается им. Пространство на границах — это пространство вольное между падающими листьями, заданное ритмом их падения, расстоянием-временем между ними. Ритм не предзадан, а природно-случаен. Пространство внутри задается графически очевидным членением текста: красная строка, новая строка, диалоговое расположение строк. Задается оно и синтаксической структурой. Очень часто используется парцелляция. Длительность пространственная выражена в тире и дефисах, повторах синтаксических конструкций. И, наконец, еще одним стилистическим выражением пространства выступает ритм. Он может быть единым на одном «листе», может плавно развиваться по нарастающей и убывающей (от начала к концу и от конца к началу), может «сломаться» в какой-то точке. «Много есть прекрасного в России, 17-е октября, конституция, как спит Иван Павлович, но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невск.) Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочков, брусника — разложена на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты, и нити белых грибов на косяке двери.

И над дверью большой образ Спаса, с горящею лампадой. Полное православие.

И лавка небольшая. Все дерево. По-русски. И покупатель — серьезный и озабоченный, в благородном подъеме к труду и воздержанию.

Вечером пришли секунданты на дуэль. Едва отделался.

В чистый понедельник грибные и рыбные лавки первые в торговле, первые в смысле и даже в истории. Грибная лавка в чистый понедельник равняется лучшей странице Ключевского (первый день Великого Поста)» [4. С. 116].

Топологическое видение мира задает организацию текстового пространства, форму произведения. Наряду с видением в топосе Розанова заключено «пространство для дыхания», видеть и дышать — условия для жизни. Дышать легко в «своем» пространстве, в доме. Нет воздуха в общественных помещениях, в общественности, собственно у нее нет и топоса, так же как нет его и в литературе, поэтому разойтись с литературой нестрашно, а разойтись с человеком, не внять его имени — вот что страшно. У Розанова постоянно противопоставляются два пространства: пространство Дома и «общественности», пространство собственного текста (упавшего листа) и литература (литературность):

«Отчего же я так задыхаюсь, когда говорят об общественности? А вот точно говорят о перелете галок. “Полетели к северу”, “полетели к югу”.

— Ах, — летите, матушки, куда угодно: мне какое дело» [4. С. 101].

В пространстве дома, рассматриваемом как пространство повседневности, выделяют три модуса: физическое, перцептуальное, концептуальное (культурное). Физическое пространство (дом, жилище) — это место для событий жизни человека. Традиционно оно сохраняло в своей структуре центрированность, как и само восприятие мира было центрировано (отец, глава семьи, Бог, печь, «красный угол»). Границы делят это физическое пространство на внешнее (публичное) и внутреннее (приватное).

Очевидна биографически потеря этой центрации у Розанова в связи со смертью отца. На всем детстве лежит отпечаток неуютного быта, угрюмости матери, какой-то бездомности. Он становится человеком «угла». Там поглощался он молчанием и задумчивостью. Стесненность жилища приучала вглядываться в ближайшее — рисунок куска обоев на стене. Близость физических границ (маленький дом, провинциальный город) дополнялась особенностями перцептуального пространства.

Физическое и перцептуальное пространства задают ландшафтное пространство биографии Розанова. Само пространственное «чувство» у Розанова формировалось биографически: лишившись дома, как «очага» и прибежища, он переезжает с места на место с братом и его семьей. Обстоятельства жизни провинциального учителя, запертого в пространстве городка, гимназии и отношений, навязываемых этими пространствами, сжимают перцептуальное пространство до удушения (дышать уже невозможно). Выезд в Петербург — прорыв на простор, выход в открытое пространство. Интересно, что при этом темой размышлений Розанова «наедине», интонацией этих размышлений останется тоска по дому, так и не состоявшемуся дому детства, жажда обретения этого дома (отсюда и тоска по «другу», радость обретения дома в друге и «мамаше») и радость довольства «домохозяина», обозревающего просторы собственного дома. Этому никак не мешают частые переезды в Петербурге. Но известна нелюбовь Розанова к ремонтам в квартире, что и объясняет их частые пере-

езды: лучше уехать, чем сносить неуют и неустойчивость пространств домашнего мира, неизбежные при ремонте. Розанов дорожил именно этой размеренностью и устойчивостью «топосов» домашнего пространства. Совсем естественным оказывается жест Розанова, открывающего самые интимные пространства своего Дома (супружеская спальня с огромной кроватью посредине), детские спальни. Границы между «приватным» и «публичным» есть, и они незыблемы, но вместе с тем нет дома как крепости, есть открытость пространству и простору в нем, географическому и человеческому (Кто только ни бывал!). Розанов «беспринципен» не только в писаниях своих, как казалось многим, но и в жизненно-житейском своем поведении: всем есть место за его столом. Приглашались к ежевечернему чаю и постоянные гости и «разовые». Характерно в описании многих мемуаристов поведение Розанова с гостями за столом. Он ведет разговор с ближайшими соседями, все поддерживают свой собственный разговор, располагаясь «рядышком» около хозяина, который занимает среднее место в конце стола, «насупротив» самовара (А. Бенуа). Удивительно другое — при частых переездах (за 20 лет — шесть раз, т. е. почти каждые три-четыре года) пространство Дома остается неизменным, а главное, вполне зримым и «телесным». Об этом опять же в воспоминаниях посетителей дома, в воспоминаниях дочери, в тексте самого автора. Отмечается главное — квартира походит на своего хозяина (Мережковский, Бенуа, Лутохин), это место «разговорное» и «проходное» (Пришвин). Нет разницы, границ между «гостиной», «кабинетом», «спальней». Кабинет, конечно, воспринимался как место «священнодействия», но это было и место дружески-интимных разговоров. В нем все любимое или нужное для работы. Из книг рядом «Дневник писателя» Достоевского и Библия. Фотографии дочерей, портрет Рудневой («бабушки»), репродукция с портрета самого Розанова работы Бакста.

Примечательны в воспоминаниях об этом доме совершенно разных людей (декаденты, технари, провинциалы и столичные эстеты, социал-демократы и монархисты) общность замеченных деталей-подробностей, интонации беседы-общения. Открытость внутреннего пространства дома (кабинет, который — одновременно спальня хозяина, детская — ко всему есть доступ, везде можно). В воспоминаниях Лутохина, левого эсера, технаря, попавшего в Петербург из провинции, отмечается мещанский стиль тогдашней «литературной общественности», вульгарность самого петербургского литературного быта. Этому противопоставляется дом Розанова, в котором была воплощена «какая-то глубокая культура в рамке русской крепкой семейственности. Это было то, по чему мне тосковалось…» [1. С. 194]. Примечательно, что гости дома запомнили и пронесли впечатление и от «заоконного» пространства, общее впечатление расстилающегося там водного простора Невы. «Из незанавешенных окон столовой видны были звездно-голубые сказочные дали Невы с мерцающей цепью огоньков до самой Выборгской» [1. С. 248] (Шпалерная 39, кв. 4, 1899–1905).

В текстах Розанова нет ландшафта панорамного Петербурга, место указано конкретное, ближайшее. В Розанове нет «Петербурга» (как темы-проблемы, например, традиционной для московско-петербургской темы города), но в Петербурге есть

Розанов. Вот здесь он прожил счастливейшие и благополучные свои годы, здесь он метался и тосковал из-за болезни «друга», сюда приходил к друзьям-декадентам, в редакцию.

Отношение к месту как ближайшему, разворачивающемуся «близ меня» и «из меня», к пространству, соизмеримому с собой (отсюда провинциальное неумение «войти» и «выйти» в пространствах светского мира, соотносимых не с конкретным «мною», а с пространством социального, ангажированного, извне данного). Розанов провинциален.

Петербургский провинциал — вполне закономерное явление. Собственно сам характер строительства и созидания города, процесс формирования петербургского менталитета связан с этим поглощением Петербургом, властным указом обозначившим себя центром, — провинции. Очевидно, что культура Петербурга во многом образовывалась благодаря провинциалам (Лермонтов, Гоголь, Достоевский, Добролюбов, Чернышевский, Розанов, Горький… Кто ж не из провинции?).

Есть нечто общее в первоначальном отношении к городу провинциала, связанное с моментом вхождения в его пространство. Город воспринимается как Чужой, но такой Чужой, который возбуждает страсть завоевания, овладения им. В Петербург приезжали, чтобы покорить его, охваченные юношеской и такой понятной жаждой славы, великого поприща для великих дел. По отношению к городу как Чужому и формировалось Свое, то, что мы теперь привычно называем процессом самоидентификации. Город оказывался стимулом для становления индивидуального сознания, был испытанием, что воспроизводит некую мифологему, общую для провинциалов Петербурга: испытание, которое выдерживает сказочный герой на пути к своей цели.

Провинциал воплощает в себе остальное, не городское пространство, Русь, ощущает себя хранителем сакрального (на этом основании возникает один из первых мифов о Петербурге — городе Антихриста).

Провинциальное сознание характеризуется определенным типом восприятия пространства: мир разворачивается как ближайшее, обозримое, чувственно-воспринимаемое пространство, соизмеряемое с собой. С этим связан и характер освоения городского пространства. Город и отдельные его элементы наделяются личностными смыслами, что выражается в самой стилистике петербургского текста литературы. Так безудержная фантазия петербургского провинциала Хлестакова (суп в кастрюльке из Парижа, «с Пушкиным на дружеской ноге», министры и генералы в передней) оказывается формой компенсации за невозможность присвоения городского пространства.

Овладение городом происходит через быт, пространство, непосредственно прилегающее к человеку. Бытовой сюжет оказывается неизменной частью драмы судьбы петербургского провинциала. Это соотнесение пространства города с собой, как особенность сознания провинциала, определяло парадоксальное сочетание двух его черт: гордость и сострадание. Гордость, так как город всегда способен нанести

оскорбление «маленькому человеку», и сострадание, так как другой, другие, как ты сам, достойны сострадания, взыскуют «братского» отношения к себе.

Провинциализм сознания выражен в обращении к мелочам, частностям жизни, тому, что составляет саму частную жизнь, что выражается в восприятии пространства, характере его охвата. Это не панорамный взгляд, а скорее, крупный план, выхватывающий детали, может быть, «стоп-кадр».

У Розанова отмечаются две позиции: позиция «домоустроителей», «положительных» людей, не «позитивистов», она отличается от позиции других петербургских провинциалов — интеллигентов-разночинцев, к которым и первых можно было бы отнести по социальному признаку. Но интеллигент-разночинец как социокультурный тип наделен определенными, вполне устойчивыми чертами: «беспочвенник», буквально — без «почвы» под ногами, не укорененный в быту, просветитель, человек «больной совести», озабоченный проблемами социальной справедливости и социального переустройства (об этом — в многочисленных статьях Бердяева, Федотова и т. д.). (Здесь можно подробнее о Петербурге разночинцев, о Раскольникове — Добролюбове — Чернышевском.) Интеллигент-разночинец озабочен судьбами мира, его пафос — это пафос гуманиста. Вполне закономерным оказывается и антимещанский пафос такого интеллигента. Эпохи глобальных проектов переустройства мира наделяют образ интеллигента определенным ценностным смыслом. Симптоматично, например, отношение подобной интеллигенции к В. В. Розанову, чей голос явно выпадал из стройного хора голосов русской интеллигенции, поющей гимн Человеку и анафему мещанину. Опять же стилистика обличения Розанова говорит сама за себя: Розанов уличается в том, что «играет святыми понятиями», он обвиняется в «карамазовском сладострастии», он «гений обывательщины..., выступающий от имени кого-то, и все то, что говорит он, вызывает сочувственные отклики в некоторых душах… В книге Розанова запечатлилась душа обывателя… и нужны были смелость и бесстрашие выдающегося человека, чтобы не побояться, чтобы не постесняться вынести на свет Божий всю постыдную ее скверну, ее боли, страхи, ее дряблость и бедность, ее пресмыкательство перед силой, ее привязанность к «малосольным огурцам», ко всякой мелочи и мелюзге, ко всему преходящему, местному, маленькому, «своему», — взамен непреходящего, большого, всечеловеческого. Розанов — гений обывательщины, вобравший в себя всю тоску ее, всю пошлость ее, все бессилие… он возвел обывательщину в принцип» [3. С. 276]. Замечательно это высокомерие интеллигента по отношению к обывателю. Или упрек, который бросает Розанову К.Чуковский в открытом письме, упрек в равнодушии, нравственном сне, поскольку Розанов, отвлекаясь от «мировых вопросов», находясь на собрании рабочих депутатов, замечает в качестве некоторого впечатления по поводу супруги тов. Носаря, председателя Совета рабочих депутатов: «Ну, Носарь с Носарихой не долго потовариществуют» (уж очень неженственной, непривлекательной она показалась).

Именно этому интеллигентскому пафосу «строителей» и «провозвестников» нового мира был чужд провинциализм Розанова. Его взгляд охватывает не простран-

ство мира и человечества, а «паутинки быта». Этот взгляд не «иерархичен», в нем и выражен своеобразный «провинциализм» сознания. Ему чужд «учительский» пафос русской интеллигенции. Главное не «учительство», а опыт жизни. Поэтому он не стесняется таких признаний: «Я самый обыкновенный человек». Провинциализм сознания и выражает себя в этой укорененности в быту. Позиция, занимаемая им, — « в своем углу», — вполне мещанская позиция. Но в этом и заключается иначе понятая ответственность за себя и мир, за тот мир, что разворачивается непосредственно около тебя, близко, то, что выхватывается пристальным, не «скользящим» взглядом в деталях, в частностях, а потому воспринимается «телесно», физиологически, как «свое», присваивается собою, а потому не может быть с легкостью отторгнуто.

Стиль Розанова — это сопряжение случайного, сиюминутно соприсутствующего, чему придает смысл и ценность опыт проживаемого и глубоко лично переживаемого факта, события, слова, «ибо жизнь моя есть день мой, и он именно мой день, а не Сократа или Спинозы» [4. С. 68].

Не это ли по-новому осознанное чувство ответственности рождается у другого «провинциала», когда-то «обиженного» Розановым, Пришвина. В дневниках Пришвин обращается именно к Розанову, осознавая необходимость нового опыта, иного способа восприятия жизни, выраженные когда-то Розановым: «все, постепенно пережитое человечеством, накопить в себе лично, как одно чувство…бросить все, начать это же лично…» [1. С. 121]. Такая позиция определяет подлинную автобиографичность любого текста. Интересно по дневникам Пришвина следить, как изменяется его диалог с Розановым, каким он становится доверительным, наполняясь все более тоскливыми интонациями от приходящего только сейчас сознания близости-понимания с «другом», а друга-то и нет уже. Интонационно дневники Пришвина близки «Кукхе» Ремизова: разговор с «другом» за пределом «здесь и сейчас» авторского дня, интонация, несущая в себе голос «оттуда», почти его звучащий ответ, потому что «друг» здесь, близко, слышит (как всегда способен был слышать и чувствительно внимать всему близ себя).

Автобиографичностью можно обозначить некоторую стилистическую черту текстов петербургских провинциалов.

Автобиографический роман «Прокрустово ложе» Михаила Сивачева — это история провинциала в Петербурге, история борьбы за право человека на жизнь, право «поруганное» и «раздавленное». Позиция автора — позиция презрения к «теории», к «гуманизму». В самой стилистике романа выражена «физиология» страдания, страдания «провинциала», захотевшего завоевать город, заставить его принять себя. Поворотный пункт — встреча с практическим ницшеанством. Вхождение в мир литераторов — это разрушение идеалистических представлений о писателе, о занятии литературой как гарантии человечности, избавление от пиетета перед литературой и литераторами (не случайно и Розанов так настойчиво «открещивался» от звания писателя и литератора, так ненавистны ему были «писательство» и «литература»: «Литература вся празднословие… Почти вся…Исключений убийственно

мало» [4. С. 47]. Встреча со священником-«пастырем», одним из «гуманистов» — начало разрушения таких верований. Этот «гуманист» отказался помочь ближнему, страдающему, дабы не развращать его подачками. «О, эти измышления книжного крота, кабинетного человека! Но жизнь не кабинет, не книга… жизнь не смеется только над теми творцами, которые побывали во всех ее переделках…» [5. С. 135].

Это рождает требование внимания к конкретному человеку. Другой случай — встреча с социалистом-пропагандистом, еще одним теоретиком, рождает возмущенный возглас: «…помнит ли он о тех, кто из-за его проповедей поседели, сгорбились, покончили с собой, так как никуда не брали работать» [5. С. 191]. Поэтому отчуждением заканчивается и период общения с М. Горьким, циничным кажется его лозунг: «Все в человеке, все для человека!»

В этом контексте кажется неслучайным упрек Горького Розанову в слишком большом внимании к себе, поглощенности собой в эпоху «битв», «когда льется кровь передовых людей народа, кровь рабочих». Это письмо заканчивается вполне в духе «гуманизма»: «Знаете, чего желаю я Вам и всем вам подобным талантам, но далеким и чуждым народу людям? Красиво погибнуть у него на глазах» (из письма 1905 года) [3. С. 301].

Автор этого романа («Прокрустово ложе») — один из «литературных поденщиков», провинциалов, которые усилиями своего сознания и делом жизни «очеловечивают», «присваивают» чуждое пространство города.

Герой «настоящего» петербуржца О. Э. Мандельштама — все тот же «маленький человек», «бедный Евгений», который «бензин вдыхает и судьбу клянет». «Провинциализм сознания» такого героя выражен именно стилистически. «Египетская марка» — это гимн «домашнему бессмертию», герб которого — «стакан с кипяченой водой». Мандельштам разворачивает домашний быт как карту мира, подробности этого быта захватывают все пространство, поглощают его: «домоправительство всегда грандиозно». Автор не отказывается от родства со своим героем: тугая, плотная материя быта связывает их, как и тактильное, вкусовое, зрительное его переживание. Пространство мира способно, сворачиваясь, вмещаться в «коробку фиников». Характер сравнений стилистически выражает это «одомашнивание» мира, его присвоение себе: «Люблю зубных врачей за их любовь к искусству, за широкий горизонт, за идейную терпимость. Люблю, грешный человек, жужжание бормашины — этой бедной земной сестры аэроплана — тоже сверлящего борчиком лазурь» [2. С. 15].

Провинциализм свой Розанов поддерживает напряжением противопоставления себя «общественникам», людям «с идеей». Сила этого противопоставления такова, что само понятие социальности наполняет иным содержанием. В заключительных «листах» «Апокалипсиса» — «Совет юношеству»: «Кто есть кормилец твой, — кто прокормляет тебя, питает, — и после Бога и родителей есть «все для тебя» — тому не лукаво отдай всю душу свою. Думай о пользе его…

Не будь хулиганом, — о, не будь хулиганом, миленький.

И вот этот совет мой тебе — есть первый социологический совет, какой ты читаешь в книжках. Первый совет «о социальной связности» [4. С. 185].

Социальный мир на языке академической науки будет рассматривается как область, нивелирующая индивида.

И если подбирать интерпретирующие стиль Розанова стратегии в их родственности опять же стилистической, то не случайной кажется общность с Хайдеггером. Есть и общая для них «маята» как исток мысли-размышления, мысли-чувства. Это чувство «остывания» мира: развитие цивилизации изгоняет возможность и способность близости человека и человека, человека и вещи. В стилистике их слито «что» и «как», поэтому в характере их языка, в работе с языком — их тема и разрешение ее. Они оба филологичны. Понимание слитности-связанности мысли, чувства, места и пространства — определяющее. Место у Хайдеггера в его существе определяется по «путеводной нити высвобождающего простора» [6. С. 314]. Простор как событие есть «вмещение». Место и является событием близости, «близости того, что есть». Близость невозможна без «есть», а «есть» — это « место», «есть» осуществляется благодаря месту. Место одновременно и «событие» близости, и пространство для вещи, так как близость мы обнаруживаем через вещь: «близко к нам то, что мы обычно называем вещами» [6. С. 316]. Невозможность близости (и неизбывность человеческой тоски) обнаруживается в уничтожении вещи, мира как единства, мира как Дома. Путь обретения — встреча «четверицы» в событии вещи. «Чтобы отыскать существо близости, мы задумались о чаше, такой близкой. Мы искали существо близости и нашли существо чаши как вещи. Но в этой находке мы замечаем вместе и существо близости. Вещь веществует. Веществуя, она дает пребыть земле и небу, божествам и смертным; давая им пребыть, вещь приводит этих четверых в их далях к взаимной близости. Это приведение к близости есть при-ближение. Приближение — существо близости… Веществуя, вещь дает пребыть собранию четверых — земле и небу, божествам и смертным — в одно-сложности их собою самой единой четверицы» [6. С. 323].

Обретение вещи у Хайдеггера обозначает не просто смену установки мышления, здесь менее всего речь идет о мышлении. Это обретение возможно из глубины нашего собственного существа в нашей послушной «ответчивости» существу мира, в нашей заботливости о мире как Доме.

Не здесь ли средоточие понимания той субъективности, в которой не однократно признавался-каялся-упорствовал Розанов? Его «двурушничества», беззастенчиво признаваемого им? Он отличал так называемое идейное отношение к лицу, предмету от «домашнего», «семейственного». Крайне негативно, до раздражения относясь к Белинскому «идейно», он тепло называет его «прекрасным другом гимназических дней». И его отношение к «позитивистам», социал-демократам «домашнее», как к больным детям в семье: «Я бы (испорошив плутов) и всем с.-д. дал “ход”, смотря на их убеждения как на временное умопомешательство, которое надо перенести, как в семьях переносят детскую корь» [4. С. 40].

Дом у Розанова — средоточие «четверицы», место истечения, разворачивания, исхождения ландшафта мира. Сама мысль о православии сосредоточена здесь. Церковь — Дом, где место самому интимному, самому человеческому (поэтому и органична мысль о супружеском ложе для новобрачных в храме).

«Одомашнивание» мира у Розанова выражено в архитектонических образах людей, чье присутствие в этом мире и определяет его ландшафт. После поездки в Ясную Поляну Розанов характерно выражает впечатление от всего облика Толстого, уподобляя его явлению «ландшафтному»: «Альпы».

Определяя существо жизни самых близких людей, Розанов сравнивает их с колоннами, ионической и дорической: «Разница между мамочкой и ее матерью («бабушка» А. А. Руднева) была как между ионической и дорической колонной. Я замечал, что М. вся человечнее, мягче, теплее, страстнее. Разнообразнее и проницательнее. Но баб. — тверже, спокойнее, объемистее, общественнее… из “дорической колонны”, простой, вечной — развилась волнующаяся и волнующая ионическая колонна» [4. С. 185].

Ландшафтный мир текста Розанова определяет сам способ, ритм и дыхание чтения. Здесь чтение действительно выступает чуть раньше мысли. Это чтение не предполагает «натугу» понимания мысли автора, желания «покопаться» в ней. Текст предлагает мыслить «во след», в буквальном смысле ступая в теплую еще от ноги идущего ямку в земле, вбирая это тепло. Слово, обретая плоть, производит эффект «воскрешения». В плоть текста мы входим, как в Дом. И этот Дом наполнен теплом и пространством. Потребность в этом Доме очевидна для нас, после Апокалипсиса «нашего» времени. Ведь маята одна: найти местечко, угол для «сугреву»: пока мы вышли «погулять», дом-то наш уже заняли.

Литература

1. В. В. Розанов // Pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология: в 2 кн. / сост. В. А. Фатеев. СПб., 1995.
2. *Мандельштам О. Э.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1991.
3. Письма А. М. Горького к В. В. Розанову и его пометы на книгах Розанова // Контекст: Литературно-теоретические исследования. 1978. Вып. 7. М., 1978.
4. *Розанов В. В.* Сочинения. Л., 1990.
5. *Сивачев М.* Прокрустово ложе. Л., 1931.
6. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.

А. А. Грякалов

ПИСЬМО И СУБЪЕКТИВНОСТЬ: ОПЫТ В. В. РОЗАНОВА

В статье на материале творчества В. В. Розанова показана принципиальная соотнесенность концептов понимания, письма и субъективности. Письмо представлено как «место действия» символический субъективности. Благодаря пониманию действия письма может быть понята топологическая субъективность современности.

Ключевые слова: *понимание, текст, письмо, субъективность, жизнестроение.*

УДК 1 (128)

Обращение к *письму* дает возможность соотнести в проблемно-тематическом пространстве тему *послания* («почти на правах рукописи») и тему *текста-процесса*. В пространстве-между могут быть рассмотрены темы *конкретной онтологии* и *топологической субъективности*.

Обращаясь к пониманию, В. В. Розанов хотел открыть принципиальные основания единства мысли и существования. Хотя произведение «О понимании» (1886) может казаться достаточно далеко отстоящим по стилю и содержанию от последующих опытов писателя, значим вопрос о присутствии целого. «Переменчивому публицисту Розанову предшествовал совершенно другой и все равно тот же самый Розанов с философией понимания — цельного, исчерпывающего, окончательно неизменного блага. Подчеркнутая розановская переменчивость кричала о том, что цельная истина непохожа на те ее фрагменты, с которыми нам обычно приходится иметь дело» [3. С. 65]. Письмо «самим собой» представляет понимание, а понимание раскрывает себя в письме — произведения выступают как «топосы смысла» очевидные в своей конкретности: именно в топологической соотнесенности уместен вопрос о субъективности.

Через понимание выявляются силы формирования субъективности: «Такое положение трудящихся, от которых остается скрытым и то, что именно возводится ими, и то, зачем оно возводится, и где предел возводимого, — не может быть удобно. Не говоря уже о невольных ошиб-

© А. А. Грякалов, 2013

ках, к которым ведет это положение, оно неприятно и потому, что всякий труд, цель и окончание которого не видны, утомителен» [7. С. 6]. В стремлении прояснить и понять настоящее Розанов фиксирует место во времени. Не для того, чтобы уловить и передать «мгновение», такой импрессионистический взгляд делает художника «рабом собственной сетчатки». Розанова интересует не мгновение в противостоянии к вечности и не пропаганда мига как вечности: речь идет о том, чтобы построить вслед за письмом другую оптику *субъективности,* которая, в свою очередь, вызвала к жизни письмо.

Возражения или оправдания могут быть отнесены к конкретному смыслу — об этом имеет смысл *спорить*. Но только *письмо* дает представление о целостности. Именно этот сюжет будет актуализирован в современном контексте при определении «однозначности бытия и множественности имен»: «Важно, чтобы все смыслы, все случаи относились к единственному означающему, онтологически единому. В этом смысле любое философское предположение является тем, что Делёз называет “онтологическим предположением” …На самом деле нам известно, что мыслить начинают лишь по принуждению, под воздействием силы, при аскетическом принятии на себя безличного повеления внешнего» [1. С. 32, 33]. В работе «О понимании» Розанов как раз и стремился определить «надпротиворечивые основания множественности» посредством обращения к феноменам *поэзии — наблюдательной* и *психологической* словесности: в отличие от других искусств поэзия отражает в себе и *человека*, и *жизнь* его. В нее входят и думы, и чувства, и желания поэта, и текущая жизнь во всем своем разнообразии и со всеми своими контрастами: отдельные «фразы» приобретают смысловую открытость и неисчерпаемость.

В отношении к конкретным «посланиям» письмо предстает как трансцендирующий фон. И снова перекличка с современной мыслью: «…Как для Ницше перспективизм составляет пару с интерпретацией, понимаемой как создание феноменов, так перспектива, вне ее исторически-эстетического значения, работает на феноменальность феноменов: с ее помощью невидимое взгляда разреживает хаос видимого, организует и показывает его в виде гармоничных феноменов» [5. С. 19]. Понимание — особая форма всеобъемлющей мысли — в самом понимании не заключено никакого знания, способного стать содержанием, но только знания относительно содержащего. Поэтому выводимое будет «рядом истин формального значения» (Розанов). Это *форма*, в которой представлен *«разумный космос»:* ранее чувственного опыта и соприкосновения с миром в разуме человека лежат уже схемы идей, готовых обнять собою мир; и тот факт, что мир этот, существующий независимо от человеческого разума и ранее его, действительно вступает в эту схему идей, раз соприкосновение с ними произошло, невольно заставляет видеть и в разуме нечто космическое, и в космосе нечто разумное.

Смысл выстраивается в пространстве соотнесенности *символического* с *органическим*: письмо может быть уподоблено изначальному пониманию — «будто

бы все бесконечно долгое и бесконечно сложное развитие свое космос совершал только для того, чтобы создать этот загадочный разум и как в семени своем соединить в нем все, что он сам заключал в себе от начала; или как будто бы сам разум раскрылся в этом мире подобно тому, как содержимое семени раскрывается в растении, из него вырастающем» [7. С. 51]. Разум в окончательном определении дан как потенция или возможность, слагающаяся из идеи существования как центра и из сходящихся к ней, как к центру, схем понимания («потенции идей»). Скрытая жизненность проявляется пробуждением первого впечатления — вполне *осознанной* первичностью переживания и далеко не всегда осознаваемой символической природой и органической силой письма.

Письмо органично

Письмо, как и организм, есть выражение целесообразности, реализуемой в своем месте и времени, но таким именно образом, что все времена как бы сополагаются в одном топосе, пребывая как бы в одном временном срезе. В этом смысле нагруженность письма настоящим делает его особого рода личностной и надличностной практикой, причем бессубъектность и безличность отнюдь не тождественны — для восприятия безличного необходимо выхождение за пределы субъекта. В самом начале «Уединенного» Розанов говорит об одновременности отстранения и связи с литературой. Задействована даже *физио-логия*, когда странное чувство отвращения и вместе связанности с литературой никогда не покидало автора: «Я пишу – как доношу до конца давно тяжелую ношу» [8. С. 33]. Казалось бы, проще всего говорить о конкретных личностных ситуациях, но Розанов выходит в пределы некоего «странного» незнания добра и зла. Стремится следовать чему-то большему, чем конкретная «истина» или «зло». Разумная целесообразность письма как бы разлита в мире. Апокалиптичность не только исторична, но метафизична: не только апокалипсис *нашего* времени, но апокалипсис любого и каждого *времени*. Времени, в котором мы оказались: нужно не столько проецировать вечное на современное, сколько современное понять как проявленную вечность. Не себя объяснять другим, а через себя объяснить другое. Смысл расположен в настоящем существовании.

Именно тут письмо непосредственно связано с *субъективностью: письмо* выступает формой представления, а материал поставляет *жизнь*. Субъективность конфигурирована в их отношениях. Определена и суть творчества: начать с единичной вещи, существование которой «случайно открылось духу» и далее, далее — до понимания неразложимых данностей, где предстает чистая сторона бытия. Творчество предстает как соотнесенность *творящего, творения* и *творимого* — последовательно развертываются все пять «оборотов» понимания по всем схемам разума. Внутренняя самоопределяемость значима в первую очередь — за-

рождение, развитие и выражение искусства совершается по своим внутренним законам, и с нарушением их оно уничтожается или нарушается. Говоря, что человек есть еще более пассивный носитель творчества в области красоты, нежели творчества в области истины, Розанов предвосхищает структуралистский образ *автора* как «гостя своего текста», но бессубъектность не означает безличность: «для восприятия безличного необходимо выхождение за пределы субъекта» [4. С. 47–48]. В современной культуре это близко переходу от доминанты *текста* к доминанте *произведения*.

Письмо-как-понимание не имеет цели вне себя, так же свободно и так же бесцельно, как свободно и бесцельно тожественное настроение при виде звездного неба или радость при виде найденной утраты. Это сближение позиции Розанова с позицией Канта не должно уводить от главного: творчество обладает автономией и собственным целеполаганием. Понимание «есть явление свободно-необходимое: свободное от всего, лежащего вне человека, но развивающееся необходимо по законам, лежащим в нем самом» [7. С. 51]. Понимание свободно извне, потому что «необходимо внутри себя» (Розанов). Исходный аналог представлен изначальным *семенем* — *письмо* выступает как *другое* цельного знания понимания. Речь не идет о выведении одного и другого — дано сопоставление. И сопоставление опять-таки «эмбрионально» задано («Я похож на младенца в утробе матери, но которому вовсе не хочется родиться. Мне и тут тепло»). Понимание пребывает вне влияния, но в нем «сходятся» жизнь и смысл, экзистенция и дискурс, свобода и необходимость в формировании смыслов существования.

Розанов создает параллельное — *совместное* — письмо: тексты («письма») других авторов включены в его произведения. Параллельное письмо допускает авторскую множественность, но хотя авторы-корреспонденты заявлены, происходит «уравнивание имен» в пространстве письма («письмо без имен»). Возникает особого рода «топологика письма». Именно ее архитектоническое присутствие влияет на ее разные определения.

Письмо — главный «герой» литературы

Внимание к «Апокалипсису» («Чудесная пророческая книга») — интерес именно к письму, в котором представлены начало и конец. («Как, когда только что *начиналось* все, творец его увидел и *конец*».) Имманентное и трансцендентное как бы совпадают — письмо для самого себя является не только основанием, но тайной и даже жертвой. Поддержка и спасение письма несопоставимо важнее того, что конкретно исполнено, хотя каждое из исполненного важно в своем времени. О нем можно спорить, но каждое *историческое* поддается смещению. Письмо содержит в себе все существующие смыслы в едином пространстве соотнесенности и потому не позволяет уклониться от процесса построения понимания.

Розанов — философ письма

Экзистенциально это было им пережито и осознано («несу литературу как крест мой»). Письмо становится универсальной формой осуществления смысла — в этом плане постоянность «органического» у Розанова говорит о субстанциальной соотнесенности органики и письма. Создавая «Апокалипсис нашего времени», Розанов показывает проявление вселенского в историческом («нашем») времени. «Наше» исполнение письма предполагает усилие письма как продолжение — это понимание письма как процесса и прочтение письма как послания. Розанов хочет «дописать книги» — сделать невозможное: завершить письмо. Ценить Розанова нужно за это усилие письма в обращенности к месту: жизнь изменится под воздействием письма («Русь станет иною. Лучшею. Светозарною»). Но в конкретной обращенности утверждений и отрицаний метафизика литературы как понимание обращена к самой органике и сущности. Это *не* отрицание («я наименее отрицающий человек из всех людей») — «постоянное утверждение. «Апокалипсис» Розанова учит «мыслить христианство».

Розанов философствует письмом. Письмо — утверждение смысла и героического («возвышенного») там, где героев больше нет. Где нет ценностей, за которые можно было бы умереть. Письмо выступает как утверждение бытия — не исторического «формата существования», а единого бытия-существования. Его цель — установление повторяющегося общего, производящего единичное и частное, с особенным вниманием к родству повторений как закономерности. Субъект и субъективность оказываются не просто в поле действия понимания, а как бы предписывают миру смысл. В этом свободная избирательность творчества. Ложное появляется там, где происходит уклонение от правильности *знания*: «мир, заключенный в сознании человека, шире мира, лежащего вне его». «Понимание понимает отдельные явления в их взаимной связи» (Розанов). И хотя последняя цель — *«последний узор»* — неизвестна, она выступает как вызывающая навстречу письмо тайна («есть нечто»).

Розанов совершенно убежденно выстраивает свободное письмо с полным осознанием того, что литература обладает *над*природным измерением, в котором обладание оборачивается пленом, дар — неволей («Невольная музыка в душе...»). В такой стихии находится автор («Что-то течет в душе. Вечно. Постоянно. Что? Почему? Кто знает? — меньше всего автор»). *Письмо* в будущее устремлено собственной проективной и виртуальной логикой подобно тому, как в прошлое обращено традицией. Письмо не есть дело одного только автора послания, а дело всей предшествующей любовно-понимающей энергии («…тоска народов, отчаяние пролетариата в кольцах удава буржуазии — все это в громадных словах, в дивных чеканных формулах, есть у Достоевского). Рождается автор в *письме* («счастье писания — счастье рождения»).

В «имманентном пантеизме» Розанова Н. А. Бердяев определил первоощущение божественности мировой жизни, непосредственной радости жизни. И очень слабо, полагал Бердяев, в нем выражено чувство *трансцендентного*, чужда ему

трансцендентная тоска и ожидание трансцендентного исхода. «Розановщина есть своеобразный мистический натурализм, обожествление натуральных таинств жизни. В XX в., на закате человеческой истории переживает Розанов натуралистический фазис религиозного откровения, жаждет всемирно-исторической детскости и наивности и не замечает ветхости и старчества этой реставрации первых дней человечества» [2. С. 29]. Бердяев говорил о необходимости выхода из этого мира в мир трансцендентный. Но логика Розанова *другая* — он против изначального удвоения: *понимание, письмо* и *субъективность* существуют как *феномены*.

Письмо и *понимание* актуализирует соотнесенность. Можно сказать, что Розанов-литератор жалуется литературе на литературу — одному ее проявлению — на другое, литературу вовсе не отрицая. Вот тут предстает драма литературы как постоянного само-преодоления — своеобразного самопожертвования письма. «Противно» всегда «что-то одно» в литературе, а не вся литература, она же противна тогда, когда сливается недостойно с этим одним. Розанов стремится «разжать» литературу, зажатую политикой, повседневностью и т.п. не в смысле той или иной *темы* — как раз темы *политического* предельно значимы для *письма* — а в смысле ее сознательной или бессознательной ущемленности мелким, измене собственной природе.

Письмо *как бы* безмолвно.

И субъективность не всегда может о себе ясно сказать. Но ее исследование предполагает умение работы с понятиями-метафорами. И тогда опыт *письма* Розанова предстает при всей уникальности как опыт мысли. Известность — «поросячье удовольствие», *письмо* устраняет гордыню. Снова обретаемое желание «быть приниженным» возвращает к органике и онтологии. Поэтому обращения к психологическим или сублиматорным стратегиям не многое проясняют в понимании субстанции письма. Более конструктивно обращение к *«антропологии тела»* или *«авто-био-графии»*. Высказывание русской литературы о самой себе помогает обрести место («нашли свое место в мире», *«civis rossicus»* («русский гражданин»)).

От «мережковской» литературы происходят, по мысли Розанова, болезни существования: «что вы, больны чем-нибудь? — Нет, я не болен: но мною больна эпоха». В самом деле, «не будь в ней Мережковского, — эпоха явно «была бы здоровее» [9. С. 125]. Розановым зафиксирована утрата естественной радостной органики («Апокалиптики, воистину апокалиптики»). И письмо на фоне утраты предстает как усилие восстановления.

Спор литературы один — с самой собой, жалобы литературы — на самое себя. Литература это мир, в котором «все есть», не дополнение мира, а сам мир. *Письмо* в его высоте — именно самое серьезное и ответственное возражение миру — в слове. Текст — мир, но и мир — текст: «Кто и когда возразил и оспорил бы хотя единый Его текст?» [9. С. 262). «*Человек письма*» — особое существо: «монастырь-писатель», — сказал Розанов о Н. Н. Страхове. Личности и лица важны, но необычайно важна литература как стратегия формирования субъективности посредством письма.

Нужно представлять письмом то, что бытийно. «Тело» как сущее, вовсе не есть *пол*: «пол только клубится около тела» (Розанов) [подробнее: 10]. И письмо как бы «клубится» около того, к чему обращено и чему дает возможность сказаться. На этом фоне любая идеология — всего лишь идео-логика, конкретное представление и воплощение исторического. Слишком исторического, «слишком человеческого», слишком литературного — того, в отношении к чему наступил конец («апокалипсис нашего времени»). Причем апокалиптичность касается не только того, что неизменно проходит, но сам*ой* временн*ой* развертки смыслогенеза.

В *понимании* нет смысла обращаться к «фаллической литературе», тем более однозначно вписывать *автора* в анналы психопатологии [6]. Письмо осознано в несводимости ни к «классическим стратегиям смысла», ни к «неклассической фалличности». Психологизация, физиологизация, эротизация в разных «форматах» редуцируют письмо к внешним «фетишам». Конечно, проясняются те или иные «отдельные аспекты» творчества — текста и контекста культуры, но только письмо, понятое как целое, демонстрирует скрытую логику сил субъективности.

Понимание этих сил может способствовать открытию энергий жизнестроения в сегодняшнем нигилистическом существовании.

Литература

1. *Бадью А.* Делёз. Шум бытия. М., 2004.
2. *Бердяев Н. А.* Христос и мир. Ответ В. В. Розанову // В. В. Розанов: Pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология: в 2 кн. Кн. 2. СПб., 1995.
3. *Бибихин В. В.* К метафизике другого // Начала. 1992. № 3 (5).
4. *Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от собственного лица. М., 2011.
5. *Марьон Ж.-Л.* Перекрестья видимого. М., 2010.
6. *Матич О.* Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М., 2008.
7. *Розанов В. В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. СПб., 1994.
8. *Розанов В. В.* Уединенное // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990.
9. *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. М., 2000.
10. *Grjakalov A.* The Image of Man in the Philosophy of V. V. Rosanov // Russian Studies in Philosophy. Fall. 1993. Vol. 32. No 2.

И. В. Горина

ФЕНОМЕН *РУКОПИСНОЙ ДУШИ* В ТЕКСТАХ ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА

Статья раскрывает феномен «рукописной души» в текстах В. Розанова в соотнесении с концептуальными разработками понятия души в истории античной мысли Плотином и Аристотелем.

Ключевые слова: *феномен, душа, сущность, энтелехия, потенциальность, актуальность, причинный процесс, целесообразный процесс, событие, текст, бытие, сознание, экзистенция, метафизика, онтология.*

УДК 1 (091)

Античный философ Плотин полагая, что *«исследование души — дело центральной важности: исследуя ее, мы познаем себя»* [7. С. 26], тем самым зафиксировал суть онтологической психологии, фундамент которой составляет понятие души, как начала творящего и созидающего не только человека, но и особенности его бытия. Безусловно, что феномен творящей души — один из сложнейших для определения и понимания в истории человеческой мысли. Еще на этапе мифологического мировоззрения представление о душе как мистическом двойнике человека, проживающем особую параллельную жизнь в органическом теле и не погибающим вместе с ним, несло остроту экзистенциальных переживаний внутренних пределов существования, которые становились открытием бытийных основ сущего и потенциального горизонта развития сознания человека, его творческих способностей.

Мифологическое сознание породило синкретизм мифа, который отражал творящую природу души представлением в песне, танце, эпическом слове. Душа поет, танцует, пророчествует, — она бытийствует в теле человека, она *сказуемое* выраженное в состояние действия. В античной философии душа теряет присутствие в проявлении внешних действиях тела и, как утверждает Плотин, *«тела по природе своей изменчивы, тленны и во всех частях способны делиться в бесконечность... А потому нуждаются они в сдержива-*

© И. В. Горина, 2013

ющем, сводящем, собирающем и господствующем начале, которое мы называем душой» [14. С. 129]. В этом аспекте душа предстает уже как сущность, *существительное,* от которого производно физическая жизнь, она — начальная точка сборки, неделимый, первичный источник самодвижения, принцип одушевления, разглядеть и понять который в бесконечности движений функционирующего тела и сознания является сверхсложной задачей для человека. Следуя той же традиции неоплатоников, опыт откровения и обнаружения «творящей души» был связан у них с особой практикой экстатических напряжений сознания, особых переживаний, избытком чувственных и крайне живых представлений воображения в процессе медитации. Цель подобных практик — познание природы божественного Абсолюта, Единого Блага — неделимой, неизменной и вечной души мира.

Мистическая практика познания вечной *«творящей души»* человека и мира в неоплатонической традиции соотносима с опытом понимания феномена *«рукописной души»* русского мыслителя В. В. Розанова. Но у Розанова опыт понимания сопряжен не с медитативным созерцанием Единого Блага, при котором происходит избыточное переживание чувственных впечатлений блаженства и радости, а производен от событий реального мира, состояния первородной раны и боли. Ранняя смерть отца, несчастливое детство, внутреннее одиночество, буквальная заброшенность в бытии, дают Розанову ушибленность, максимальное напряжение сознание, при котором органы чувств перестают воспринимать окружающий мир как реально существующую действительность: глаза не видят, уши не слышат, язык не ощущает, нос не обоняет. Однако в этом состоянии *здесь* и происходит открытие иного измерения — особого настроения дрожащего, трепещущего, но неизменного и непреходящего *всегда*.

В своем автобиографическом очерке «Русский Нил» Розанов анализирует одно из первых впечатлений *всегда*: *«И вот помню эту Кострому — первое самое длинное, тягучее, бесконечное впечатление… Годы мелькают в возрасте 40–50 лет. Но для шестилетнего мальчика год — точно век. Ждешь и не дождешься Рождества, и точно это никогда не придет. Потом ждешь Пасхи, и как медленно она приближается. Потом ждешь лета. И вот поворот лета, осени, зимы и весны кажется веком…»* [8. С. 530]. Долгие пассивные впечатления необходимы для открытия души. В детстве она просыпается через длительность настроения, особой долгой тональности, в которой зависает сознание и остается одно господствующее судьбоносное впечатление, которое Василий Розанов определил для себя как «впечатление идущего дождя»: *«Дождь идет!»… — «для чего мир создан?» — «Для того, чтобы дождь шел». Целая маленькая космология»* [Там же]. Но дождь не просто событие, дождь — это место пребывания души. Дождь укореняет сознание автора в бытии и перерастает в избыточности впечатления из явления природы в характеристику сущности, в этом случае внутреннее отношение Розанова к миру: *«Пессимизм. Мог ли я не быть пессимистом, когда все мое детство… прошло в городе такой исключительной небесной “текучести”. “Дождь идет”»* [Там же]. Рефрен мысли и

воспоминаний Розанова. Дождь и явление, и сущность всеобщего порядка вещей, т. е. мира души, который не предметен, а *вещен*.

Вещность мира не предполагает его предметность, а полагает неизменность присутствия в данности здесь и сейчас некой тяжелой и сложно определимой точки собственного сознания неотделимого от происходящего явления. И в такой нераздельности открывается душа, как неделимое, единое целое. Душа не действует, не испытывает, не дробится в отдельных состояниях и эмоциях, душа пребывает в моменте переживания дождя, вечного ожидания Рождества и Пасхи детства, независимо от внешнего возраста. Это попадание в собственный топос присутствия, открывает пространство памяти как *своевременной* (т. е. своего времени) вещности. Память души кратна самой себе и выступает *ретенциональным (самовозвратным) следом* себя самой как отпечатка длящегося события. *Ретенциональный след*, фиксируемый в сознании человека сущностным явлением природы (дождем, лесом, ветром и т. д.) дает толчок к припоминанию своего подлинного, вечного первообраза, т. е. души. Но душа фиксируется не только в событийном переживании явлений мира, а также в деянии творения, которым может быть рукописное слово, организующее особое пространство текста.

Рукописное слово вытягивает душу из глубины, душа говорит в акте письма. Подобный феномен *«вытяжки»* души можно зафиксировать у Василия Розанова в его прозе «Уединенное». Он пишет: *«…жизнь в быстротечном времени срывает с души нашей восклицания, вздохи, полумысли, получувства… Которые, будучи звуковыми обрывками, имеют ту значительность, что “сошли” прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья, — без всего постороннего… Просто, — “душа живет”… “жила”, “дохнула”…»* [12. С. 22]. *«Душа живет», «дохнула»* — безусловно, без цели, без преднамерения, то есть свободно, вне движений тела обнаружила себя вне времени. Вневременная, бестелесная сущность: в пространстве рукописи движется рука автора, а его душа развивается, разворачивает сама себя в тексте. *«Я есмь растущий*, — написал Розанов в одном из своих предсмертных писем, — *и мне надо знать: «куда, во что я расту, выращиваюсь»* [9. С. 555], буквально, во что попадаю в процессе своего живого развития. К чему, к созданию какого текста ведет рука автора, какой мир реализует душа в письме, в какие *«одежды незримых божеских планов облекается»*? *«Незримый божеский план»* позднее определение Розанова, которое есть следствие его ранних размышлений о разумной природе человека в процессе понимания.

В своей книге «О понимании» он определяет разум как скрытую потенцию, *«в которой предустановлены все формы понимания, материал для которого дается внешним миром»* [11. С. 53]. Собственно такая предустановленность и есть скрытая разумная природа *«незримого божеского плана»*, которая выражает процессы причинный и целесообразный. В письме к Н. Н. Страхову от 1888 года, Розанов определяет их как *«только два вида одного высшего процесса — потенциального, который объединяет их в себе»* [13. С. 5]. Причем потенциальность в аспекте при-

чинности характеризуется как неопределенная «*способность данной действительности перейти со временем в неопределенное множество иных реальностей, в ней не предустановленных, а в целесообразности мы имеем определенную потенциальность (способность и стремление данной действительности перейти в будущем в определенный вид бытия, в ней уже предустановленный)*» [Там же]. В качестве примера целесообразного процесса потенциальности можно привести развитие всех органических форм: так в зерне предустановлена единственная схема реальности стать определенным растением, точно так же и в зародыше любого вида животного заложена в незримом плане комбинации генов возможность быть только тем, что оно есть. Это возможность, которая сохраняет безусловную устойчивость развития живой формы в бытии. В аспекте целесообразности потенциальность является фундаментальной неизменной основой развития сущего, но в аспекте причинности потенциальность как возможность перехода в множество иных реальностей, зависит от спонтанных условностей и случайностей, которые наглядно можно представить на примерах существования в бытии произведений искусства, т. е. различных стилистических форм текстов архитектуры, литературы, живописи. Единожды созданный собор Парижской Богоматери как королевская церковь в центре Парижа, становится источником вдохновения для рождения художественной реальности одноименного романа Виктора Гюго в XIX столетии, балета «Эсмеральда» композитора Пуни и мюзикла конца XX столетия. Это разные тексты — миры существования одного объекта в бытии.

И Розанов, раскрывая природу потенциальности, как следствия возрастания разума в понимании (по словам М. Мамардашвили наращивания мускулов мысли) не противоречит, но дополняет плотиновскую традицию познания природы души, которая непосредственно связана с умом и выходит на поверхность благодаря его предустановленным, вечным и неизменным потенциальным схемам причинности и целесообразности. Разум как причинно-целесообразная потенциальность, организует герменевтические круги понимания, в которых происходит самопознание души через феномены вещного мира. Нельзя без принятия вещи в сознание и ее понимания через схемы разума, раскрыть собственную душу. Душа раскрывается как некая метафизическая величина через онтологические основы существования. И здесь уместно вспомнить слова О. Мандельштама из манифеста «Утро акмеизма»: «*Любите существование вещи больше самой вещи и свое бытие больше самих себя...*» [5], т. е. любите процесс действа в развороте сущего, будьте внимательны к актуальному развитию потенциальной энергии, заключенной в существующих формах. Таким образом, Василий Розанов выводит схемы разума как возможность не отвлеченного познания вещи, а как вхождения ее бытия в сознание. Понимание раскрывает вещь как автономную данность присутствия в мире, своего рода уникальный бытийный текст, и взаимно в схемах разума обнаруживает некое целостное тело души, подобное энергийному отклику, порыву, следу, как следствию, которые не всегда можно успеть занести на бумагу. Возможно, в этом

умозаключении Розанова и содержится смысл его литературного, рукописного творчества как вытаскивания на поверхность текстуальной материи живого тела души: «*Мое “я” только в рукописях… Должно быть, но этой причине я питаю суеверный страх рвать письма, тетради (даже детские), рукописи — и ничего не рву*» [12. С. 24]. То есть рвать письма и тетради — это уничтожать события души, скрытой витальной сущности тела.

Но сложность заключается в том, что жизнь души нельзя передать набором букв смыслового текста и членораздельной речи. Рукописный лист и звучащее слово уже экран искажения, потому как при переходе из внутреннего плана во внешний возникает неизбежная погрешность в выражении и представлении внутреннего смысла, порочное (буквально переступившее порог, границу) нарушение чистоты первоначального образа и состояния. В результате происходит явление *симулякра* — призрака, отраженного в сознании. Причем особенность состоит в том, что это явление относится не только к неуловимой и невоспроизводимой в слове и тексте душе, но и вещам мира. По словам М. Мамардашвили, мы довольствуемся «*бледными тенями вещей*» [6. С. 14]. Наглядно Розанов передает это следующим размышлением: «*Первое: как ни сядешь, чтобы написать то-то, — сядешь и напишешь совсем другое. Между “я хочу сесть” и “я сел” — прошла одна минута. Откуда же эти совсем другие мысли на новую тему, чем с какими я ходил по комнате, и даже садился, чтобы их именно записать…*» [12. С. 23]. С чем это связано? Это связано со природой слова, которое есть «прокрустово ложе» не только мысли, но и души. Оно — «симулякр» вербального мира, «который сам порождает, псевдовопросы, псевдопроблемы, псевдомысли, и отличить их от истинной мысли практически невозможно» [6. С. 15]. Где же тогда на страницах собственного текста прячется «*рукописная душа*»? А она ускользает и дышит у Розанова в точках, запятых, многоточиях, паузах, тире, отдельных словечках.

Душа проявляет себя, с одной стороны, как падение в невозможность самовыразиться в слове или творчестве (своего рода спотыкание о знаки препинания души и мысли), а с другой стороны, в моменте остановки внешних движений, без хождений по комнате, без ментального потока сознания. Живая душа переживает состояние вневременного замирания в событии встречи с феноменом мира или созерцания вечности Бога. Но ее проявленным состоянием в тексте становится место встречи с размышляющей душою читателя в точке *здесь и сейчас.* Текст «*рукописной души*» Розанова характеризуется простотой и естественностью, которые дают чувство свободы и домашней, очень знакомой уютной обстановки. Многоточия, знаки препинания розановской души не есть провалы в пропасть «ничто», а наоборот, они содержат авторское приглашение к читателю для соучастного мышления или совместного молчания, переживания эмоций не всегда радости, но может быть неприятия, несогласия, нежелания читать. Текст «Уединенного» можно обосновать текучестью души Василия Розанова, метафорой падающего костромского дождя — самовозвратного следа души. Капли дождя — отдельные

мысли, паузы, фразы, словечки попадают в сознание читателя, смягчая почву, образуя лужицы, расходясь кругами понимания, вызывая к жизни новые чувства, переживания, вздохи уже своей души, ростки новых возможностей, потенциальных зерен самоосуществления в бытии.

В этом раскрывается мифологический аспект феномена «*рукописной души*» Розанова. Раскрытие и развитие души носит характер прорастания зерна, семени, реализуемой потенции роста, органически присущей всему живому. В душе нет механики и телесности, но она есть энергия распавшегося зерна. Подобный энергийный посыл, заложенный в человеке, для Розанова сходен с таинствами элевзинских мистерий. Таким образом, можно говорить о тексте, как мистериальном пространстве прорастания «рукописной души». Текст как мистерия, текст как событие безусловного энергийного усилия души. Зерно, как точка, распадается, гибнет в земле, подобно душе, которая есть точка концентрации боли в сознании: «*Болит душа... И что́ делать с этой болью — я не знаю. Но только при боли я и согласен жить*» [11. С. 76], а потом стрелой тонкого стебля зерно прорастает в колос, а душа в линию письма, личный стиль, свое собственное *solo*. *Solo* — «*невольная музыка в душе*» [12. С. 28], а личный почерк — *stylos* (стиль) палочка для письма и призванность души в мистериальном тексте *одушевлять вещи* в созерцании их вечности, как «*того места, куда поцеловал Бог вещь*» [10. С. 366] (определение В. Розановым стиля). Мифологическая мистериальность феномена «рукописной души» не отвергает и ее трактовки с точки зрения философского мировоззрения, связанного с аристотелевым пониманием души как энтелехии тела. *Solo и stylos* — «*невольная музыка в душе*» «*того места, куда поцеловал Бог вещь*», это зерно и колос — мистерия «рукописной души», которая не противоречит и философской трактовке души у Аристотеля.

Аристотель считал, что душа — неотделимый от тела его организующий принцип, источник и способ регуляции организма, его объективно наблюдаемого поведения. То, благодаря чему мы живем, ощущаем и размышляем, — это душа. Отчасти душа может быть соотнесена с понятием единого, как «первой мерой во всяком роде бытия» (Аристотель), через которую идет возможность познания того, что может быть познано и выявление уникальности объекта познания [2]. И здесь раскрывается смысл ментального конструкта Аристотеля об отношении единого к единственному. Для единого нет множественного и отношение части к множеству ведет к числительному одиночеству в бесконечном порядке вещей, тогда как в отношении к единому, выделенная уникальность множества становится единственной, качественной единицей бытия. В событийном тексте рукописной души у Розанова понятие единого совместимо с определением личного Бога, как состояния уединенного настроения в понимании собственной уникальности: «*Мой Бог — особенный. Это только мой Бог; и еще ничей... “Мой Бог” — бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность*» [12. С. 48]. Бесконечная индивидуальность собственной души разворачивается не в универсум Бога как

пространственную протяженность, а в его уникальное присутствие *здесь и сейчас* в топосе интимного понимания, фиксированном состоянии нечаянных восклицаний, шепотов, ничем не обусловленных полумыслей, вздохов — эмбрионов сознания. Эмбриональность сознания, как скрытая интимная жизнь внутри тела человека, подтверждает наличие в нем *«неподвижной, тяжелой точки»,* которая, по словам М. Мамардашвили, необходима для разворота формы не в дурную бесконечность времени, а осуществления ее потенциальных возможностей *здесь и сейчас* [6. С. 92–93].

Аристотель полагал, что душа — энтелехия тела [3]. Онтологически энтелехия связана с органической телесностью форм жизни и главным витальным принципом — целесообразной потенциальностью, как возможностью быть тем, чем форма является в предустановленности собственного бытия, т. е. в гусенице предусмотрена возможность стать бабочкой и бабочка — энтелехия гусеницы. При этом действие энтелехии возможно только внутри органического тела как целого, а не в его частях, так как только целостное тело способно к возможности максимального самоосуществления в бытии.

Энтелехия в метафизическом измерении представляет собой закон преображения целостной формы в мистической полноте бытия, т. е. понимании себя как вечно становящейся формы в пределах не только физического тела, но и «*незримого божеского плана*». Метафизический план души как энтелехии тела может раскрыть и осуществить в себе только человек. Открытие собственной души как энтелехии, т. е. «цели себя самой», выступает источником и результатом внутреннего роста миропонимания человека. В этом аспекте энтелехия выступает как причинная потенциальность творения иных миров, не предустановленных в реальной действительности. Собственно и «*рукописная душа*» может быть рассмотрена как открытие реальности в ней не предустановленной, т. е. неопределенной возможности, проявляющийся при взаимодействии с феноменами внешнего мира.

В случае с В. Розановым феномен *«рукописной души»* и есть энтелехия. Но в образных сравнениях он не определяет свою душу как «тяжелую точку» или метафизический центр. Автор «Уединенного» признавался: «*Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти. Или еще: Это — золотые рыбки,“играющие на солнце”, но помещенные в аквариуме, наполненном навозной жижецей*» [12. С. 61]. *«Рукописная душа»* отражает причинный процесс потенциальности, предполагающий понимание себя как не окончательную форму творения, эмбриональность своего сознания, творящего миры в акте органического письма. По мнению О. Мандельштама, Василий Розанов всю жизнь искал твердые незыблемые стены духовного Акрополя души, неделимые и неразложимые в словесной материи [4]. И такая метафора поэта-мыслителя в этом суждении позволяет вновь вернуться к опыту Плотина. Античный философ полагал процесс формирования души сходным с искусством ваяния статуи. Он указал: «*Обрати свой взор внутрь себя и смотри; если ты еще не видишь в себе красоты, поступай, как скульптор, придающий красоту*

статуе: он убирает лишнее, обтачивает, полирует, шлифует до тех пор, пока лицо статуи не станет прекрасным; подобно ему, избавляйся от ненужного, выпрямляй искривления, возвращай блеск тому, что помутнело, и не уставай лепить свою собственную статую до тех пор, пока не засияет божественный блеск добродетели...» [1]. Возможно феномен *«рукописной души»* Розанова как и весь корпус его творческого наследия необходимо считать опытом и результатом обнаружения и ваяния своего истинного первообраза — монументальной статуи души в бытии сущего и вечности Бога.

Литература

1. *Адо Пьер.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. — http://www.magister.msk.ru (дата обращения: 17.03.2013).
2. *Аристотель.* Метафизика.— http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/metaphiz.txt. (дата обращения: 17.03.2013).
3. *Аристотель.* О душе. — http://psylib.org.ua/books/arist01/index.htm. (дата обращения: 17.03.2013).
4. *Мандельштам О.* О природе слова. — http://www.silverage.ru/poets/mandel/mand_slovo.html. (дата обращения: 17.03.2013).
5. *Мандельштам О.* Утро акмеизма. — http://www.silverage.ru/poets/mandel/mand_utro.html. (дата обращения: 17.03.2013).
6. *Мамардашвили М.* Эстетика мышления. М., 2001.
7. *Плотин.* Четвертая эннеада. СПб., 2010.
8. *Розанов В. В.* Русский Нил // Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990.
9. *Розанов В. В.* Письма к Э. Ф. Голлербаху // Розанов В. В. Сочинения. Л., 1990.
10. *Розанов В. В.* Опавшие листья. Короб первый. Короб второй и последний // Розанов В. В. Уединенное. М., 1990.
11. *Розанов В. В.* О понимании: опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996.
12. *Розанов В. В.* Уединенное // Розанов В. В. Уединенное. М., 1990.
13. *Сукач В. Г.* Летопись жизни и творчества В. В. Розанова (1888 год) // Энтелехия. 2005. № 11.
14. *Султанов Ш. З.* Плотин. Единое: творящая сила Созерцания. М., 1996.

А. А. Юр

ГЕРМЕНЕВТИКА НАЧАЛА: ВАСИЛИЙ РОЗАНОВ И ОТРИЦАНИЕ АПОКАЛИПСИСА

В статье рассматривается возможность распространения теологии культуры на русскую философию, сделан акцент на значении oikonomia и на том, как В. В. Розанов использует это в своем отрицании апокалипсиса.

Ключевые слова: *русская философия, Розанов, oikonomia, theologia, теология культуры*

УДК 1 (128)

I

В своей предыдущей работе мы утверждали, что российская культура, особенно в дореволюционный период, изначально глубоко эсхатологична [1]. Для объяснения этого тезиса мы главным образом сосредоточились на изучении влияния формальной идеологии православия, а также его апокалиптического мировоззрения.

По моему мнению, существуют два основных фактора, объясняющих апокалиптическую природу российской культуры. Во-первых, она приобрела сильный эсхатологический оттенок под воздействием православия, а также его повышенного внимания к смерти и Воскресению Христа (вместе с тем, предметом споров и особенно теологических разногласий между православием и Римским католицизмом является значимость смерти Христа по сравнению с Его Воскресением и, следовательно, значимость скорби относительно радости в вероисповедании).

Во-вторых, общепринятым считается тот факт, что российская культура, как правило, подвержена большему влиянию со стороны Платона, чем Аристотеля (хотя причины этого все еще требуют серьезного научного изучения). Как следствие, особенно сильна в российской мысли тенденция рассматривать культуру с точки зрения ее целостности и практической завершенности. Российская спекулятивная мысль сумела объединить эти два измерения, породив философскую

© А. А. Юр, 2013

культуру, в высшей мере нацеленную на финальность. Пожалуй, наилучшее выражение она нашла в личности и деятельности Владимира Соловьева, которого по праву можно считать наивлиятельнейшим мыслителем России.

Однако остановиться хотелось бы на другом аспекте этой проблемы, обратив внимание на наиважнейшие тенденции российской культуры вообще, включая ее эсхатологию. Мы также надеемся обсудить то, что можно условно назвать традициями западной философии, и их ассимиляцию российской культурой. Затем мы перейдем к рассмотрению некоторых эсхатологических аспектов российской культуры сквозь призму их восприятия Василием Розановым. Причем мы пытаемся исследовать то, что можно рассматривать как иной тип дискурса, проникшего в российскую мысль, а также необходимость иного подхода к культурной эпистемологии, о которой заявляли в эпоху Розанова. В статье мы главным образом полагаемся на аспекты православного вероучения, современной западной теологии и структурной мысли с целью объяснения того, как эти идеи обычно воплощались на практике.

Уместно начать с краткого описания того, кем был Розанов, и того, что обусловливает его значимость для вопроса эсхатологии, особенно в дореволюционный период. Розанов жил в 1856–1919 гг., а следовательно, он застал время бурного технического прогресса и стремительных общественных преобразований в России. Это также было время лихорадочных поисков новых способов борьбы с кантианской эпистемологией и — даже в России — проведения теологических и церковных реформ. Сам Розанов родился в провинциальной, глубоко верующей православной семье. В конце XIX в. она переехала в столицу, Санкт-Петербург, которая остро переживала декадентско-модернистские искания, прокатившиеся по Европе на стыке столетий. В научных кругах как на Западе, так и в России то общепринято мнение, что В. Соловьев и Ф. Ницше оказали наибольшее влияние на культурную эсхатологию того времени. Что касается конкретно Петербурга, то сохранились повествования о своеобразных способах реализации этих идей на практике (в этом случае практика представляет для меня особый интерес), таких как Башня Вяч. Иванова и необычный тройственный союз Дмитрия Мережковского с Зинаидой Гиппиус и Дмитрием Философовым. Мы утверждаем, что такое поведение имеет ярко выраженную эсхатологическую природу (разумеется, здесь мы проводим строгую параллель с эсхатологией и христианским Апокалипсисом), поскольку оно задумывалось как предвестник Царствия Господнего, каким бы оно ни представлялось. Мы не располагаем достаточным временем, чтобы здесь вовлекаться в спор о том, что первично в формировании эсхатологической культуры — религия или история, однако имеет смысл упомянуть о том, что европейские эсхатологические исследования конца XIX в. заново открыли эсхатологию раннего христианства.

Переехав в Петербург, Розанов привез с собой багаж провинциальной, *кондовой* религиозности, характерной для православных верующих из сельской местности, религиозную привязанность к русской земле, любовь к природе и особенно лесам (его отец был лесничим-чиновником), а также видение божественного начала

в земле русской. Розанов вплотную подошел к одному из наисложнейших вопросов российской культуры, а именно к вопросу божественной сущности и ее взаимоотношению с субстанцией материальной природы. Оригинальность и новаторство Розанова состоят в безоговорочной пропаганде такого пантеизма, который можно практиковать только через семейные узы, регулярный секс и размножение. Мы называем это семейной экономией, выражением божественного начала на земле посредством сексуальной активности людей. Таким образом, Розанов также привез с собой в Петербург на первый взгляд простую, исконную русскую набожность и консерватизм (упор на семейные ценности), которые резко контрастировали с экспериментальным оккультизмом современников.

Розанов во многих отношениях олицетворял это столкновение культур между русским православием и растущим интересом в Европе к инновационной спекулятивной философии и нехристианским религиям. Здесь мы должен признать, что попытки описать саму культуру как эсхатологическое явление представляются проблематичными. Хотя мы и не будем пытаться дать определение культуре, мы считаем, что возможно описать культуру как совокупность процессов и обстоятельств, охватывающих человеческую жизнь на земле. Культура состоит из сложной системы отношений между структурированными особым образом явлениями, что — как мы намереваемся продемонстрировать — делает Розанова специфически культурным мыслителем.

Как указывали Тимоти Горриндж, Томас Мур и Фрэнсис Бэкон, культура издавна связана с трудом (в своих исследованиях вообще мы предпочитаем делать акцент на труде или практике как на эсхатологической или анти-эсхатологической категории), с понятием обработки земли [2. С. 23]. (В английском языке связь с сельским хозяйством очевидна, однако в русском языке эта этимологическая связь более размыта. В то же время сильная ассоциация культуры с сельским хозяйством в России имела важные последствия для стремительной индустриализации и урбанизации страны в конце XIX столетия. Именно здесь некоторые мыслители, особенно Сергей Шарапов, Павел Флоренский и Розанов перешли к более тщательному изучению слова «культ» как основы культуры.) Здесь мы подчеркиваем разницу между *theologia* (Богословие — жизнь Бога как она есть) и *oikonomia* (экономия — деятельность Божья на земле) [3. С. 45].

Культура в широком смысле связана со сложным взаимодействием с окружающим миром, архитектурой, религиозными церемониями, символами и ритуалами, с выражением нашего мировосприятия. Клиффорд Гирц называет культуру паутиной значений, которую мы для себя плетем, что сродни розановскому сравнению Божьей экономии с пауком.

Однако в то же время нельзя отрицать, что культура обладает ярко выраженными духовными качествами. Она включает в себя духовную и этическую оценку мира, и, следовательно, обладает наивысшей теологической значимостью. Таким образом, представляется возможным использовать культуру для описания отно-

шений между божественным и земным, хотя использование именно культуры для объяснения Божьей экономии стало предметом споров в начале XX в. К концу XIX в. становится важным то, как люди перестраивали свое культурное сознание в свете активно развивающейся пост-кантианской, пост-теистической эпистемологии, которая к началу революционного периода в России вступила в этап серьезного кризиса. Этот факт обусловил ускоренный пересмотр смысла культуры и — что важнее — ее роли для религии, повседневной жизни и быта.

Я считаю, что это был один из главнейших тезисов, выдвигавшихся религиозными мыслителями того времени, которые отрицали саму религиозную основу Русской православной церкви, исповедовавшееся ею презрение к мирскому и религиозную абстракцию. Согласно этим мыслителям, в повседневных заботах людей Церковь более не играла никакой роли и уже не могла придать смысл земному бытию. Но главным тезисом, который выдвигали такие мыслители, как Валентин Тернавцев и Дмитрий Мережковский, было то, что Русская православная церковь рисковала утратить свою роль в культуре. Они призывали к недвусмысленной переориентации российского религиозного сознания на непрерывную культурную историю человечества, включающую в себя величайшие достижения человека.

Именно поэтому такие мыслители, как Д. С. Мережковский, восхищались материальным наследием, оставленным другими, нехристианскими цивилизациями, например, пирамидами Древнего Египта и классической архитектурой Рима и Афин. Именно поэтому немаловажной концепцией того времени становится строительство, сооружение истории человечества, имеющей долговечное выражение в архитектуре. Эти здания приводились в качестве доказательства нарастающего духовного развития человечества, направленного к третьему веку христианства. В то же время это развитие рассматривалось с телеологической точки зрения, придавая земному бытию эсхатологическое измерение.

Таким образом, эти мыслители, во многом оппонировавшие официальной Русской православной церкви (но не обязательно русскому православию), в частности рассматривали культуру как способ спасения. Именно изучение теологической культуры в России Пол Вальер положил в основу поисков методологии, которую можно использовать для исследования развития российской религиозной мысли в эпоху Розанова. Я, однако, утверждаю — и мы вернемся к этому тезису ниже, — что такие мыслители, как Мережковский, не могли не прибегнуть к аристотелевскому размежеванию между субстанцией и потенциальностью с точки зрения божественного. Это практически становится движущей силой их видения истории, и в то же время способствует отрицанию этого мира. Это объясняет важность Гегеля для российской религиозной философии, от В. С. Соловьева до Д. С. Мережковского, а также его понимание проникновения религии в культуру через сублимацию разницы между ними в Божестве, посредством которой Божественное познает Себя через Свою реализацию в материальном мире. Таким образом, с точки зрения философов-непрофессионалов, такое направление уходит

в сторону от формального православия, наделяя человечество гораздо большей ролью в спасении. Однако, отдавая приоритет субстанции и сути перед практикой, подрывается культурологическое видение.

Давайте теперь перейдем к рассмотрению точки соприкосновения между формальным православием и спекулятивной философией сквозь призму современной теологии. Такие современные исследователи, как Роберт Шарлеманн и Грэм Уорд, предлагают более сложное понимание функционирования христианской культуры, подходящее, на мой взгляд, к российской культуре, поскольку ими была предпринята попытка использовать элементы православной эсхатологии. Разумеется, христиане проводят связь между христианским Апокалипсисом как всеобщим событием и индивидуальной эсхатологией каждой отдельно взятой жизни, таким образом делая акцент на нашу смертность и утверждая, что христиане живут ради смерти и умирают ради жизни. Однако данная связь реализуется только посредством созерцания Христа, и именно христианское пришествие Гегель использует для созерцания само-примирения Бога.

Этот тезис также применим к межличностным отношениям (и, кроме того, важен для нашего изучения религиозной эстетики того времени). Верующих призывают принять непосредственное участие в жизни Христа. Чтобы жить во Христе, необходимо возлюбить ближнего своего, как самого себя. Необходим экстаз, направленный вовне, на другого, который из «ты» превращается в продолжение себя. Посредством культуры, происходит аколитический переход к другому, от «внутреннего я» к «экстатическому я». Этот переход, снимающий антагонизм между людьми, представляет собой фундамент христологической любви, основанной на подражании (мимесисе) и наставничестве. Переход вовне от читателя к другому рассматривается с точки зрения финальности и обеспечивается исключительно Христом в эстетической традиции, которая предполагает эсхатологическое самоотречение. Иисус Христос — это ключ к породненности всего сущего на земле, и, таким образом, христианская культура — определенно христологичная и, следовательно, эсхатологичная, построенная на основе идеи искупления и воскрешения.

Я усматриваю очевидную параллель между православной потребностью в единстве и требованием реинтеграции в общество, наиярчайшим выражением которого стали произведения Ф. М. Достоевского, в особенности описание раскаяния и примирения Раскольникова в «Преступлении и наказании». Но здесь Ф. М. Достоевский, — который, согласно Н. А. Бердяеву, самый эсхатологичный из русских писателей, — использует миметическую функцию искусства с тем, чтобы побудить своих читателей к апокалиптическому примирению.

II

Каким же образом Розанов этому противодействует? Мы не располагаем возможностью подробно рассмотреть причины того, почему Розанов обращает внимание

на этот вопрос, однако мы утверждаем, что его труды направлены на противодействие ненависти, которую он усматривает в отношении Русской православной церкви к миру, а также на противодействие тому, как, по его мнению, аскетизм отравляет российскую культуру. Представляется достаточным указать на острую проблему в российской культуре, а именно проблему разрыва, — который М. Эпштейн называет герменевтикой подозрений и который мы бы назвали эсхатологическим разрывом, — между видимостью и реальностью, озабоченностью тем, что видимость не играет важной роли и что материальный мир может быть отвергнут. Розанов, во-первых, приближает концептуализацию российской культуры к укорененности в миру, где видимость и суть идентичны постольку, поскольку имеют общее начало в Сотворении мира.

Во-вторых, как будет показано ниже, Розанов предвосхищает более сложный подход к теологии, основанный на экономическом трактовании Бога, а не на видении Его сути. Лишь во второй половине XX в. такая концепция деятельности Бога как основы культуры была должным образом исследована профессиональными теологами, такими как Карл Ранер и Кэтрин Ла Кунья [3. С. 45] в римско-католической традиции, и Иоанном Зизуласом в православной [4. С. 94].

Я по очереди обращу внимание на эти два аспекта.

С точки зрения обычного христианина, эсхатология, тесно связанная с Апокалипсисом, должна нести надежду (хотя мы указываем выше, что это утверждение выступает предметом споров). Посредством искупления Христа, смерть должна дать смысл земной жизни. Таким образом, христианская сотериология не может обойти стороной понятие смерти. В то же время концепция Христа как богосозданного человека (способ этой инкарнации в равной степени интригует и меня, и Розанова) означает, что Бог также породнен с этим миром, что Божество каким-то образом должно быть принято в нашу жизнь. Именно поэтому пантеизм настолько важен для христианства — все земное существует в Боге и христологически упорядочено (Христос как центр всей породненности). Таким образом, все аспекты феноменологического существования имеют христологическую ориентацию; вне зависимости от своего физического проявления, их значение сводится к указанию на последние дни, метастатически трансмутированные с целью выполнить обещание спасения в истории. Следовательно, посредством этого Христос становится культурным явлением.

Проблема, однако, состоит в том, что хотя Христос жил, Он отдал Свою жизнь и более не существует в мире как ипостась. Если Церковь более не способна выполнять миссию Христа в мире, тогда мыслителям требуется нечто другое, что было бы воплощением Его спасительной деятельности. Осуществляя Христову деятельность, люди действуют через культуру и вместе с тем преобразуются культурой, которая готовит их к встрече с Царствием Божиим.

Однако значимость Розанова состоит в том, что он поворачивает вспять направление культурной деятельности. Это — эстетическое движение, проявившее-

ся в обращении Розанова к литературе на более позднем этапе своего творчества. Если христиане действуют как аколиты (т. е. последователи учителя), то Розанов движется в противоположном направлении, полагаясь не на социализацию, а на индивидуализацию. Как представляется, христианство действует от дома к улице, поворачивая вспять домашнюю культивацию (от слова «культ») религии, практиковавшуюся язычеством, которое христианство и стремилось заменить. Разворачивая это движение в обратную сторону, Розанов делает акцент на бегстве, отречении от общественной деятельности в пользу дома.

Это становится очевидным только при подробном исследовании Сотворения Земли Богом, того, как происходит Сотворение, и какое значение оно имеет для людей. Мы не будем углубляться в этот вопрос, однако отмечу, что он составляет один из наиглавнейших аспектов моих исследований, и вкратце остановлюсь на его ключевом моменте — а именно на том, что Розанов разделяет описание Сотворения вселенной Богом в том виде, в каком оно изложено в начале Библии, в Книге Бытия. Однако Розанова отличает то, что он описывает это как исключительно сексуальный акт Сотворения. В то время как Соловьев манипулировал гегельянскими идеями для описания противопоставленности Божества Самому Себе, которая затем становится мотивацией всеобщей целостности и эсхатологического искупления, Розанов преображает софиологию для описания этого примирения внутри Божества через союз двух частей Бога, мужской и женской, — союз, который человек может понять посредством сексуальной трактовки. Результатом этого сексуального союза Элохим, как Розанов его называет, союза двух частей Бога, становится рождение земли. С точки зрения человеческой деятельности, это — главный момент, который люди должны имитировать.

Одна из моих любимых цитат из Розанова об обосновании святости материального мира — не только тем, что Бог сотворил его, но тем, что Бог родил его: «Мир — святой во плоти, но святой — не во плоти Сына, но по исхождению из плоти Отца» [6. С. 422].

Очевидно, что такое положение — манипуляция традиционной православной теологии, в которой слово «исхождение» обычно используется для описания экономии Святого Духа посредством того, как Он действует на земле через Вторую Ипостась.

Таким образом, Розанов отрицает роль Христа в спасении, и, как следствие, способность культуры в интерпретации православной церкви спасти человечество. По мнению Розанова, духовный упадок России проявляется в разделении культуры и религии. Священники не читают Н. В. Гоголя и не ходят в театр, а писатели не ходят в церковь (если верить М. М. Пришвину, Розанов сам редко ходил в церковь). Розанов считает, что разнообразные явления имеют ценность благодаря тому, что Бог лично ответствен за их создание. Это отсталый взгляд, который преуменьшает роль религии в его работах и контрастирует с передовым, нацеленным на финал взглядом, основанным на обещании преобразования (здесь у Розанова

имеет место довольно любопытная манипуляция верой и божественным обетом, к которой мы вернемся).

Таким образом, как видим, для Розанова Сотворение — не только источник, но и абсолютное оправдание всего сущего. Розанов настаивает, что материальный мир не может быть святым, поскольку он был сотворен Богом. Розанов идет далее, настаивая, что культура во всех ее проявлениях основана на Божьем творчестве и выступает посредником, в котором божественная практика объединяется с людской. Как и Гегель, Розанов исключает христологию из своей доктрины исторического прогресса и утверждает, что существует раскол (Гегель называет его Entzweiung) между Сотворением и Логосом (здесь мы хотели высказать мысль, что Гегель гораздо в большей степени материалист, чем, как правило, утверждают философы). Розанова привлекает гегельянская концепция внутреннего раскола и примирения Божества через материальный мир, однако между двумя мыслителями существует тонкое различие. В отличие от Гегеля, Розанов постулирует эманационистскую теологию, которая предполагает идентичность сущности Бога и мира.

Истинные христиане по праву содрогаются от такой мысли, поскольку Розанов постулирует пантеизм, в котором Бог и мир, по сути, равны. Во многих смыслах, опора на пантеизм представляет собой чрезвычайно элегантное решение религиозных проблем, поскольку она представляет простое разрешение сложных проблем, поставленных апофатичностью православия. В то же время Розанов избегает проблем, которые он впоследствии вынужден поднимать в своем пантеистическом подходе: а) сублимируя разницу между сущностью Бога и человека через упор на практику и б) отметая этот вопрос как второстепенный относительно своего интереса к тому, как религия функционирует в миру.

Здесь мы переходим к своему второму аргументу, а именно к потребности в новом культурном сознании, о которой говорил Розанов. Мы избрали несколько эвристический подход к этому вопросу, который я рассматриваю с несколько другой стороны в книге. В своих религиозных трудах Розанов делает акцент не столько на теологии, сколько на экономии, на исследовании не столько того, что такое Бог, сколько того, что Он делал на земле для людей. Именно здесь Розанов предвосхищает сложную триипостасную экономическую школу мысли, исповедовавшуюся такими исследователями, как Ранер и Ла Кунья.

Розанов не рассматривает вопрос субстанции, поскольку ответить на него изначально невозможно. Розанов не пытается дать определение Божественной субстанции. Мы можем вкратце сравнить его подход с мнением Э. Сведенборга, который описывает изначальную субстанцию Бога как любовь, проявляющуюся здесь на земле в виде правды или Слова Божьего. Акцент на Божественной сути неизбежно приводит к эсхатологии, поскольку из-за разделения божественного и человеческого начал этот момент снимается в свете абсолютной апофатичности. Для Розанова мир имеет важность не потому, что он материален, а потому, что он содержит проявления деятельности Бога. Он называет землю домом Господним,

что выступает ключевым моментом в понимании того, как религия должна быть одомашнена.

Таким образом, люди не должны просто разводить споры о том, сколько ангелов помещается на булавочной головке, а трудиться над преобразованием своего культурного и религиозного сознания, чтобы узнать, как действует Бог и как его деятельность является людям на земле. Библия — абсолютное доказательство этого, поскольку Ветхий Завет — это ставшее явью Слово, он миметически представляет собой инкарнацию Слова. Но для Розанова культура постоянно обожествляется или же мы замечаем божественное в культуре через постоянное созидательство, в частности, через секс. Если Сотворение сексуально, то продолжение рода — это абсолютный акт имитации. Так происходит переход от теологии к экономии, т. е. к пониманию деятельности Божьей, которое должно быть достигнуто не созерцательно, а посредством людской практики, причем культура — то тот способ, которым люди могут этого добиться.

Так Розанов использует Сотворение для снятия отмечавшейся выше напряженности между сутью и потенциалом. Мне кажется, что другие, равные Розанову мыслители, особенно Д. С. Мережковский и Н. А. Бердяев, увязли в спорах о природе Божественного существа, аксиологической природе Святой Плоти и сущности Христа. Это, как мне представляется, завело их в интеллектуальный тупик, где теология спотыкается. Оппоненты Розанова исповедовали по своей сути платонический подход к миру, а их вопросы о субстанции неизбежно завели их в сферу холистической космологии, которая всегда ориентирована на финальность.

Розанов предлагает — и это, как мне кажется, отличает его от других российских мыслителей — совершенно аристотелевский подход, рассматривающий Бога и все явления с точки зрения их посредничества, а не сути. Мы считаем здесь критически важным то, почему российские мыслители, как правило, позволяли Платону, а не Аристотелю довлеть над своей мыслью.

Именно в этом, по моему мнению, и состоит новаторство Розанова: отрицая культурную тотальность, он дал начало новому типу мышления, которое отвергло концептуализацию культуры с точки зрения ее целостности и конечности. Вместо этого, оно зиждилось на понятии инициации и начала, описывая события с точки зрения того, как они начинаются, а не завершаются или совершаются.

Делает ли это Розанова постмодернистским мыслителем? Мы склоняемся к тому, что да, в каком-то смысле делает, но также мы хотели бы отметить, конечно же, тот факт, что М. Эпштейн исследует парадокс постмодернизма и то, как он предвещает конец света, конец утопий, лишь чтобы стать последней великой утопией, так же отвергающей другие правды, как и тотализирующие системы, которые она стремилась заменить.

Несомненно, Розанов предлагает иную утопию, основанную на безграничной гармонии божественной и людской практики, а также на устранении рационального сознания в том, что мы называем Райским видением, отсылающем к началу

времени, когда культура еще не была замарана разделением теологии и философии. Таким образом, Сотворение составляет основу того, что мы можем назвать розановской утопией посредничества. Доктрина, исповедуемая его оппонентами, признает, что материя, возможно, есть онтологическое зло, Розанов же здесь утверждает, что этот религиозный взгляд может впасть в дистопию. Что касается этой дистопии, Розанов недвусмысленно утверждает, что ее виной является не столько инкарнация Иисуса Христа, сколько то, что Христос делает на земле. «Бог создал мир, а Христос анти-создал мир», что доказывает несовместимость Божьей и Христовой экономии. Требуется особенный тип Экономии Отца, который может быть создан только посредством секса — а, как известно, Иисус сексом не занимался, в чем и состоит проблема.

С моей точки зрения, Розанову мало равных во всей истории Западной мысли, поскольку со времен Платона и его «Тимея» Западные мыслители были заняты созерцанием и всеобщими истинами, которые неизбежно эсхатологичны. Единственную реальную параллель мы можем провести с Ханной Арендт, которая утверждает, что со времен Сократа люди идеализировали bios theoretikos (что отражается в практике христианской медитации и покоя), где правда гипостазируется и универсализируется, и доступна только посредством сверхестественной одержимости, т. е. через отрицание этого мира и смерти. Х. Арендт, напротив, предлагает теорию натальности, утверждающую, что каждый человек рожден, и каждое рождение несет совершенно новое послание земле, возможность новых начал, радикально нового.

«Остается истиной, что каждый конец в истории неизбежно таит в себе начало, это начало есть обещание, единственная весть, которую конец способен породить» [5. С. 204].

Это весть абсолютного оптимизма, делающая акцент на практике, а не на философской медитации, утверждающая, что самые безжалостные универсализирующие системы, наши утопии или дистопии могут породить нечто новое.

Чтобы продемонстрировать, как Розанов реализует свои идеи на практике, было бы небезынтересно в конце ненадолго остановиться на Нагорной проповеди, которая для православных верующих представляет собой ключевую часть Евангелия и наиважнейшую часть христианского эсхатологического дискурса. Я, однако, в заключение приведу небольшой отрывок из «Уединенного», наиболее известного произведения Розанова:

«Недодашь чего — и в душе тоска. Даже если недодашь подарок.

(*Девочка на вокзале, Киев, которой хотел подарить карандаш-“вставочку”; но промедлил, и она с бабушкой ушла*).

А девочка та вернулась, и я подарил ей карандаш. Никогда не видала, и едва мог объяснить, что за “чудо”. Как хорошо ей и мне» [7. С. 835].

Этот отрывок демонстрирует акцент, который Розанов делает на активность, а не на теологическое созерцание. Карандаш должен быть подарен (разумеется,

здесь также присутствует намек на роль литературы в этой деятельности, учитывая связь карандаша с письмом).

Однако интересно сравнить этот простой акт любви и литературы (контрастирующий с железнодорожным вокзалом, который обычно выступает символом Апокалипсиса) с тем, что Розанов считал бы лжеинкарнацией Христа, с поступком, практически лишенным любви и литературы. В. Б. Шкловский рассуждает о конкретизации жизни в литературе как о литературном приеме, однако приведенный отрывок из Розанова, скорее, демонстрирует, как он посредством практики преодолевает различие между теологией и философией. Именно таким образом Розанов преодолевает то, чего также опасается Арендт, — доминирование тоталитарной мысли, — посредством практики, основанной на правде и божественном посредничестве. Это — райское видение Розанова, его анти-утопическая утопия, где Бог есть любовь, и мы ей следуем.

Литература

1. *Ure A.A.* Vasilii Rozanov and the Creation: The Edenic Vision and the Rejection of Eschatology. New York, 2009.
2. *Gorringe Timothy.* Furthering Humanity: A Theology of Culture. Aldershot, 2004.
3. *LaCugna Catherine*. God For Us: The Trinity and Christian Life. London, 1993.
4. *Zizioulas John*. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. New York, 1985.
5. *Arendt Hanna*. The Human Condition. Chicago, 1998.
6. *Розанов В. В.* О сладчайшем Иисусе. В темных религиозных лучах. М., 1994.
7. *Розанов В. В.* Уединенное. О себе и жизни своей. М., 1990.

А. С. Степанова

ДИЛЕММА ЕДИНОГО-МНОГОГО В ЗЕРКАЛЕ «ТИХИХ ОБИТЕЛЕЙ» В. РОЗАНОВА

В статье рассматривается вопрос о роли представлявшейся неразрешимой в античности проблемы, даже своего рода дилеммы ἓν χαὶ πολλὰ («единого и многого») в творчестве В. В. Розанова. Прослеживается смысловая связь между двумя произведениями — «О понимании» и «По тихим обителям». Это смысловое единство обусловлено соотношением ἓν χαὶ πολλὰ категорией существования. В. Розанов говорит о глубокой внутренней связи язычества и христианства, как выражений «единого» и «многого».

Ключевые слова: *единое и многое, существование, сущность, полнота, пространство, монастырь, пустыни, христианство, язычество.*

УДК 1 (091)

В своем эссе-размышлении о жизни уединенной русской провинции, преломленной в устроении монастырского бытия, где все «цельно и едино» В. Розанов задумался над проблемой ἓν χαὶ πολλὰ: «...над этим, — писал он, — много ломала голову еще греческая философия» [4. С. 391]. Действительно, в античной философии первоначально основным предикатом бытия полагалась категория единого («ἓν»), затем вызрела проблема единого и многого — ἓν χαὶ πολλὰ. Неразрывность связки «единое-многое» изначально предполагалась принципом полноты, свойственным миропониманию почти всех древнегреческих мыслителей [3. С. 46]. Эллинистическая мысль сделала шаг в сторону понимания бытия как синтеза единого и многого. Стоики, например, даже усилили πολλὰ термином πᾶν, желая подчеркнуть факт полноты мира, пребывающего в органическом единстве, ибо, все, что существует, способствует благу Целого [6. С. 300–307]. Поэтому такое центральное в их концепции понятие, как *существование*, связано с принципом полноты [6. С. 148–165]. Тогда же появляется и актуальная уже для христианской эпохи, видоизмененная форма вопроса о «едином» и «многом», а именно: проблема существования и сущности.

Внимание В. Розанова к этому узлу проблем не случайно. В среде русской интеллигенции рубежа XIX–XX вв. обсуждались вопросы, которые многими почитались как предельные: «Дело шло

© А. С. Степанова, 2013

о последних, предельных, жизненных проблемах, о первичности», — напишет об интеллектуальной атмосфере того времени Н. Бердяев [1. С. 401]. Духовная атмосфера религиозно-философских обществ была многообразной и противоречивой, приверженность христианству весьма поверхностной: бытовала «духовная напряженность», а религиозное возрождение было лишь «христианообразным» [1. С. 404]. И если, как об этом писал Н. Бердяев, для некоторых религиозно-философских течений «совсем не стояли в центре Христос и Евангелие» [1. С. 403], то для В. Розанова, напротив, эти «средоточия тайны» занимали центральное место. Вместе с тем для В. Розанова понимание проблемы ἓν χαὶ πολλὰ связано с постижением алгоритмов христианской веры, но непременно в ее отношении к язычеству, что тоже характерно для эпохи Серебряного века: «…был сильный элемент языческого возрождения, дух эллинский был сильнее библейского христианского духа», так выразит эту противоречивость тот же Н. Бердяев [1. С. 404]. У В. Розанова эта особенность мировоззрения проявилась в интересе к народному слою, к феномену социального, к истории и, если он и был антрополог (так Н. Бердяев характеризовал Ф. М. Достоевского), то антрополог социальный. В нем присутствовало то обостренное чувство традиции, которое отрицал в себе Н. Бердяев, называвший его «освящением исторической плоти» [1. С. 403]. В этом, его, В. Розанова помыслы как раз были созвучны настроениям эпохи. Хотя мыслителя интересует официальная церковность, но не столько религиозная философия, культивировавшаяся в религиозно-философских обществах, сколько православная жизнь русской глубинки.

«Тихим обителям» предшествовало глубокое осмысление темы *сущности* и *существования*. Так уже в фундаментальной своей работе «О понимании» В. Розанов размышлял о сущности самой природы *существования*, смысл которого раскрывается лишь в его привязке к такой реальности как пространство: «само существование есть соприкосновение с пространством» [5. С. 132]. Это отношение очень важно, поскольку оно дает определение *существованию* как реальности — «неизменному и вечному условию», т. е. основополагающему принципу бытия, принципу полноты. При движении же к «ничто», *существование* обретает значение, так сказать, отрицательной *полноты*, т. е. лишается определения как такового. Небезынтересно сравнить размышления В. Розанова со строками П. А. Флоренского, который подчеркивал факт присутствия πολλὰ и особенно πᾶν в ἓν. Ибо, как он пояснял далее свою мысль, от ἓν, «зримому здесь и теперь, тянутся бесчисленные нити к иному, к πᾶνῳ к бытию вселенскому, к полноте бытия» [7. С. 418].

Поистине в стилистике мысли и письма В. Розанова «Бездна предстает как не имеющая предела и соответствующей смысловой определенности» [2. С. 19]. Это безразличное существующее безóбразно как взятое вне какого-либо отношения. Но *существование* в его предикативной функции всегда есть отношение, есть данность пространства. Будучи пустым множеством, оно, пространство, никогда не пусто… Пустынь живет своей, заполненной, жизнью «пластической красоты».

Очертания темы *существования* становятся явственнее именно в «Обителях», где взору пришельца открывается горизонталь пространства, «вся реальность бытия». Вспомним обобщение в тексте «О Понимании»: такова жизнь Вселенной, рода человеческого, искусства. Следовательно, здесь полагается мысль о том, что *существование* как результат соприкосновения с пространством (овеществление потенции), наоборот, образно по определению, содержательно и о-смысленно.

Если попытаться понять, в чем же заключается отличительная черта *существования*, феноменальное выражение которого — вера, то уместно употребить выражение стоиков «тоническое напряжение». В самом деле: «Вера — в усилии, а не в свершенности состояния», — такова мысль философа [2. С. 10]. Поэтому мысль В. Розанова, нацеленная на идею «причинного сцепления», в известном смысле глубже и продуктивнее аристотелевской, неподвижный двигатель которого, лишенный этого усилия, есть просто не существование.

В разделе его основополагающего труда «О понимании», названном «Учение о мире человеческом: о средствах, или о путях к должному», В. Розанов приводит перечисление способов «определения причинной связи в Мире человеческом», из которого явствует, что анализ природы вещей и явлений должен быть дополнен «открытием одного, что входит общею частью во многое». Симптоматично, что свое объяснение способов обнаружения «причин сцепления в Мире человеческом» он основывает на «исследовании причин пробуждения и оживления религиозного чувства» [5. С. 589]. О единстве мира Космоса и мира человека (Разума или духа, его познающего) философ упоминает выше, подчеркивая сходство в различии: «со всем этим Космос имеет нечто общее» [5. С. 356]. Учение о сходстве и различии бытия для философа есть учение о *формах существования*» [5. С. 137]. При этом сущность сходства он определяет как «*повторяемость одного во многом*», а единство и усиление — как «цели сходного» [5. С. 346, 350].

Розановское «О понимании» есть опыт мысли (аналитическое рассмотрение), предполагающий и «многообразное наблюдение действительной жизни». Предметом такого наблюдения для философа-писателя служит, например, религиозная идея, в другом месте он называет «субъективное религиозное настроение». Характерно его замечание о том, что сам факт разнообразия и многочисленности вещей и явлений вещь, скорее, кажущаяся. В работе «О понимании» он предпочитает аналитический способ, в более же поздних работах наблюдение и соответствующая ему форма письма выйдут на первый план. Этот аналитический способ призван осуществить классификацию, позволяющую определить, «во что одно и то же входит». Пример субъективного религиозного чувства свидетельствует, что «ощущение единства может явиться или тогда, когда созерцаемое не разнообразно; или тогда, когда в созерцаемом разнообразном открывается единство. Отсюда — наличие бедного однообразия окружающей природы и философское понимание единства общего в ней — суть одинаково «причины оживления ре-

лигиозного чувства». Это рассуждение интересно еще и тем, что имеет прямое отношение к объяснению рождения и существования также и философской мысли [5. С. 595]. В русле заявленной им цели — разъяснение понимания и оценки как «задачи философской истории», В. Розанов вновь затрагивает тему соотношения единого и многого уже применительно к жизнедеятельности государства и к политической практике: «…подлежащее ведению государства есть не одно, но многое и различное» [5. С. 597]. Здесь же присутствует тема человека как движителя мира явлений, но главное в этой теме — не вовне явленное, но история внутренней жизни, то, что пережито, что одолевало — «сила в человеке» и «сила в истории» («вера — в усилии»)» [5. С. 468–469].

Осознание незавершенности главных вопросов привело к тому, что «представление в творчестве В.В. Розанова безверия и веры не допускает однозначности понимания…» [2. С. 5]. «Трудно постигнуть, — рассуждал В. Розанов, — кто выживет и одолеет — в судьбах истории и мира — Лик ли Христов, или — столп земли…» [4. С. 419]. Именно поэтому в творчестве философа странным образом совмещены противоположные уровни: «Свое литературное представление писатель-мыслитель выстраивает таким образом, что оно способно содержать несводимые, казалось бы, позиции» [2. С. 6]. Вместе с тем своеобразие такого представления раскрывает и противоречивые стороны бытия, имеющие то сходство, что они существуют. «Появившись (или существуя), — писал В. Розанов о *существовании*, — оно не пребыло само по себе, одно» [5. С. 137]. Действительно, тайна ἓν χαὶ πολλὰ— в их слиянности и неразличимости. В. Розанов правильно понял, увидел, что ἓν χαὶ πολλὰ запечатлено в Троице.

Линия мысли, выстроенная в тексте «О понимании», как в зеркале отражена в произведении «По тихим обителям». В отличие от первого текста, который являет собой опыт мысли, второй — это опыт образа и опыт письма. Стиль христианства, — так выразил здесь свою главную мысль В. Розанов, запечатлен в монашестве. Как монотонность монашества соотнесена с многообразием? «Монастырь и мир — как это совместить?», — вопрошает философ [4. С. 391]. Выдержанность и цельность монастырской архитектуры и жизни не терпит иных культур, не терпит противоречия. Есть все же единое начало: вера многоразличного мира, утопающего в символах язычества, и вера уединенного монастыря («ступени от деревни к городу») сколь неслиянны (разнокатегоричны, по выражению В. Розанова), столь и единоначальны — и та и другая восходят к божественному [4. С. 394]. Античное множественное с христианским единым неразлучны — многое в одном. Античная мысль провидела явление этого Единого в облике Христа. Кажется, В. Розанов это очень точно уловил. Но мысль В. Розанова, все время пребывающая в пространстве *понимания*, неостановима, она движется дальше: к еще не формулированному принципу «иконы» и «живописи» [4. С. 402].

Литература

1. *Бердяев Н.* Самопознание // Московский Парнас Серебряного века. М., 2006.
2. *Грякалов А. А.* Письмо и опыт веры: литературное представление (Александр Пушкин — Василий Розанов — Сигизмунд Кржижановский) // Russian studies. Vol. 19. No 2. Seoul, 2009.
3. *Лавджой А.* Великая цепь бытия. М., 2001.
4. *Розанов В. В.* По тихим обителям // Розанов В. В. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Религия и Культура. М., 1990.
5. *Розанов В. В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996.
6. *Степанова А. С.* Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. СПб., 2012.
7. *Флоренский П. А.* Из истории античной философии. М., 2007.

А. А. Фролов

КРИТИКА ИДЕОЛОГИИ И ЛИТЕРАТУРЫ В ФИЛОСОФИИ В. В. РОЗАНОВА

В философии сложно найти мыслителя, чье мышление характеризовалось бы такой противоречивостью и резкостью изменений во взглядах. Многими исследователями творчества Розанова затрагивались вопросы его политических и идеологических взглядов. Если отстраниться от попыток некоторых исследователей подвести философию Розанова под консервативную идеологию и постараться воспринять все многоголосие его творчества, то перед исследователем предстает совершенно анти-идеологическая фигура философа, чье творчество является попыткой отвратить современников от политики и любых социалистических утопий. Критика литературы в поздних работах Розанова и его попытки найти в ней новый жанр были ответом на проникновение идеологии в пространство искусства.

Ключевые слова: *идеология, литература, публицистика, философия В. В. Розанова, критика культуры.*

УДК: 130.2

Конец XIX — начало XX в. — период, который ознаменовался развитием двух совершенно различных литературных течений в русской культуре. Первое течение, известное нам как «Серебряный век», представляет собой развитие чисто художественной, можно сказать, элитарной литературы, в которой даже самые глубокие социальные преобразования той эпохи рассматриваются через призму эстезиса. Сравнивая статистические сведения о читательском спросе на символистические журналы со спросом на журналы других тематик, легко заметить, что это течение даже в период своего расцвета оставалось камерным явлением с весьма небольшой читательской аудиторией. Согласно отчетам Императорской библиотеки в Петербурге, первые места по популярности делили либеральный «Вестник Европы», народническое «Русское братство», а связанный с символистами журнал «Новый путь» занимал 13-е место, журнал «Весы» — 30-е место, «Мир искусства» вовсе не попал в эту статистику, поскольку в нее включались только журналы, затребованные более 100 раз [7]. Объемы тиражей символистских сборников также не могли конкурировать с объемами тиражей, принадлежащих «другой литературе», которая и составляла второе течение в русской литературе. Это течение разрабатывалось в так называемых толстых журналах — ежемесячниках, содержавших обширные политические и общественные разделы, продол-

© А. А. Фролов, 2013

жавших традиции массовой публицистической литературы и критики, заложенные шестидесятниками (Белинским, Герценом и Чернышевским и т. д.). В них поднимались проблемы «на злобу дня» и неустанно обсуждались вопросы социального и политического характера, в них также поддерживалось деление общественной мысли на два враждующих лагеря — либеральный и консервативный.

В определенной мере, высказывание Герцена о литературе, как о некой трибуне, с высоты которой народ выражает свои требования, определяло утилитаристскую направленность литературы обоих политических лагерей [5]. Таким образом, оформилась и задача литературы в этом течении — в зависимости от политических взглядов журнала идеологически воспитывать общество. Л. Д. Троцкий назвал их «лабораториями, в которых вырабатывались идейные течения» [15]. Публицистический раздел задавал основную линию суждения, определявшую позицию журнала как в общественных вопросах, так и в оценке русской и зарубежной печати. Формированию этого течения сопутствовало развитие журналистики как влиятельной силы, способной не только отражать настроения в обществе, но и формировать их, пропагандируя политические взгляды той или иной стороны. «Резкая поляризация взглядов и политических симпатий, характерная для первых лет XIX в., предшествовавших первой русской революции, ярко отразились в журналистике. Для читателей русские газеты и журналы этого времени отличались друг от друга в первую очередь своим направлением или системой взглядов, пропагандируемых на их страницах» [9. С. 19]. В русском языке появился даже специальный термин «направленство», означавший приверженность литератора к обшественно-идеологическим платформам. Консервативный фланг российской прессы занимали газеты «Московские ведомости» М. Н. Каткова, «Гражданин» князя В. П. Мещерского, «Новое время» А. С. Суворина и журналы «Русский вестник» и «Русское обозрение». Умеренно оппозиционная пресса была представлена журналами «Вестник Европы», «Русское слово», газетой «Биржевые ведомости». Крайний оппозиционный фланг занимали «Русское богатство», в котором сотрудничали видные деятели позднего народничества во главе с Н. К. Михайловским.

Одним из авторов, публикуемых в некоторых из этих журналах, был В. В. Розанов, чья роль в развитии публицистической литературы была не столь однозначна, как, например, роль Белинского, Михайловского или Струве. Такая неоднозначность в купе с широтой рассматриваемых вопросов не только принесла Розанову популярность среди современников, но и предоставила возможность рассматривать его не только как литератора, но и как знаменательного мыслителя.

Согласно данным «Словаря псевдонимов» И. Ф. Масанова [8], Розанов печатался под 47-ю псевдонимами, из которых наиболее известный — В. Варварин. Розанов при этом мог почти одновременно сдавать реакционные статьи в консервативный журнал «Новое время», и статьи «любовно-оправдывающие революцию» — в либеральную газету «Русское слово». Этим Розанов «нарушал принцип, строго соблюдавшийся в журналистике XIX в., — писатель, сотрудничавший в одном,

наиболее близком ему по идейному направлению органе прессы, не мог переходить в другой журнал или газету, так как это означало смену идейной ориентации автора» [9. С. 21] . Подобные метания Розанова вызывали в его адрес обвинения в «безнравственности» и «двурушничестве» [14. Кн. I. С. 385]. Однако сам Розанов иначе толковал свою ситуацию, считая вообще всякую социально-идеологическую приверженность признаком поверхностного видения, явлением внешним для духовной мира человека.

Указанный выше принцип обнаруживает для исследователей важную особенность: сближение политической работы и литературного творчества. Независимо от того, каких политических взглядов придерживался автор в этом течении, его текст характеризовался идеологической вдохновленностью, свойственной политическому работнику. Эту идеологизацию литературы следует выделить в качестве основной особенности этого литературного течения. Вопросы, связанные с философией, наукой и искусством, получали освещение в ракурсе тех социально-политических взглядов, которых придерживались в названных ранее журналах. В итоге все подчинялось интересам политики, партий, направлений и кружков.

Эту связь идеологии и литературы Розанов переживал необычайно остро. Критика литературы — тема, часто поднимавшаяся на протяжении его творчества. Заголовки этих работ почти всегда несли яркую критическую окраску: «Писатель-художник и партия» (1904), «Литературные симулянты», «Погребатели России» (обе — 1909), «Бедные провинциалы» (1910), «Не верьте беллетристам...» (1911), «Трагедия механического творчества» (1912). В трилогии «Уединенное», «Опавшие листья» и «Мимолетное» вопросам литературы отведено фрагментов больше, чем каким-либо другим темам. «Литература разделилась на “программы действий” и требует от каждого нового писателя как бы подписи идейного “присяжного листа”» [10. С. 179], — писал Розанов в статье «Писатель-художник и партия».

К настоящему времени в философии сформировались, пожалуй, три основных определения понятия идеологии: марксистское (надстройка, зависящая от производственных отношений, которая выражает интересы определенного класса, выдавая их за интересы всего общества с целью сохранения существующего порядка вещей), постструктуралистское (метаязыковой миф, приписывающий объектам прямые значения и социализирующий их), фрейдомарксистское (готовый мыслительный товар, распространяемый прессой для того, чтобы манипулировать массой людей).

Обобщив указанные определения, можно обнаружить, что основная характеристика идеологии — стремление представить себя по отношению к человеку безличной, объективно существующей связью теоретических представлений, а ее задача — это регламентация целей (быть директивой к действию), в соответствии с которыми человек осуществляет свою деятельность.

Исходя из приведенной выше характеристики идеологии, мы можем увидеть, что идеология как текст отрекается и не признает наличия за собой автора,

устремляясь к автономии. Влияние идеологии на литературу обнаруживалось в изменении тональности литературного текста, связанной с тем, что он стремится обрести автономное звучание, в котором не слышна речь автора. Стилистика текста, отправившегося по этому пути, приобретает формалистский характер, особенность которого состоит в использовании безличных конструкций (уместные в научной литературе, в художественной они приобретают совершенно каменное звучание), с содержательной стороны, идеологический текст представляет собой антигуманистическую позицию. «В мире, — писал Розанов — идет борьба между идеальным началом, исходящим из человека, и между естественной связью вещей и явлений, которая лежит в природе» [11. С. 502]. Этой позиции, высказанной на страницах своей первой книги «О понимании» (1886), Розанов оставался верен на протяжении всего своего творчества.

Всякий раз, когда речь идет о литературе, Розанов отмечает, что в ней слишком много общественного и собственно очень мало человека. «Литература конечно не может быть чужда политических мотивов: но литература в том отношении неизмеримо ценнее и выше всяческой политики, что в то время, как последняя лишь “правит должность”,– литература отражает и выражает полного человека» [10. С.180]

В целом обвинения Розанова в адрес современной литературы сводились к следующим положениям:

- литераторы продажны;
- литература празднословна и самодовольна.

В обоих случаях критика Розанова открывает простор для размышления и сравнения с более поздними работами структуралистов по функционированию текста, поскольку поднимает проблематику роли читателя в тексте.

Для Розанова читатель ловит автора на наживку своего интереса, и если тот попался, то его текст, будучи даже свободным от политических воззрений, оказывается подвластен той гибели, которая скрывается в утилитаризме. Эту интуицию о роли читателя (а не автора) в создании текста можно назвать революционной, поскольку она кардинально отличается от западноевропейской философской традиции. Так, читатель в работах структуралистов 60-х годов XX в. не будет столь осязаем, чтобы задавать текст, его участие в тексте будет ограничиваться задачей интерпретации.

Розанов видел, что литература, выстроенная на идеологическом принципе целенаправленной траты энергии, запретила человеку говорить о себе, она заставляет говорить его об общественном и подделываться под интересы общества. «Нужно разрушить политику… Нужно создать а-политичность. Бог больше не хочет политики, залившей землю кровью… обманом, жестокостью. Перепутать все политические идеи…» [12. С. 417].

Чтобы окончательно прояснить теоретические основания такой критики литературы, которая была схематично и не вполне последовательно изложена в ро-

зановской публицистике, необходимо вернуться к раннему творчеству мыслителя. В книге «О понимании» Розанов по его словам пытался воспроизвести образ древней науки, совсем непохожей на современную, «когда люди любили истину и искали ее, и о том, что находили — говорили друг другу» [1]. Это работа писалась Розановым в течение нескольких лет после выпуска из университета, и, вероятно, во многом ее появление обязано проблемами российского образования. Надо понимать, что книга «О понимании» возникает на фоне растерянности человека перед необыкновенно усложнившимся миром, который даже в области естественных наук приобретает разные описания: одно — с позиции физики, другое — с позиций химии и биологии. И рядом с этими описаниями еще один образ этого мира, обросший безмерным количеством философских интерпретацией. Из этой области науки до человека доходят какие-то «слухи», искаженные то идеологией (как было с философией позитивизма), то религиозным обскурантизмом (как было с теорией эволюции). В пространстве «искажений» человеку собственно совершенно ничего не ясно. Розанов не был профессиональным ученым и мало представлял о том, что совершается в области современных естественных наук. Свою книгу он полагал рефлексией на проблемы современной науки, во вступлении к работе, описывая проблемное поле, он находится вполне в границах славянофильского течения: накапливаемые знания о мире не дают нам целостности его восприятия. Однако с развитием работы ракурс взгляда исследователя меняется, все более обращаясь внутрь пространства «генерации смыслов» — человеческое мышление. Надо было увидеть, что проблема дезориентации в культуре, проблема непонимания связана с тем, что человеку не ясно как развивается его представления о мире. Первая книга Розанова полностью заслуживает своего заглавия — поскольку в ней Розанов, пытаясь работать над «проблемами науки» на самом деле работал над изучением «внутреннего мира человека», в котором только и может быть переосмыслено остро переживаемая временем отчужденность мира и человека. Розанов в своем труде «О понимании» разрабатывал уникальную для русской философии гносеологическую теорию. Таким образом, в трактате можно обнаружить гносеологические основания той литературы, которую Розанов стремился развить и программа которой выразилась в его утверждении: «Собственно мы хорошо знаем — единственно себя. О все прочем — догадываемся, опрашиваем. Но если единственная “открывшаяся действительность”» есть «я», то очевидно и рассказывай об «я» (если сумеешь и сможешь) [12. С. 360].

Свою задачу Розанов видел в том, что разрушить «циническую отчужденность» между читателем и автором. Поэтому суть литературы состоит «не в вымысле, а в необходимости сказать сердце» [12. С. 406]. Розанов предпринял грандиозную попытку отвратить своих современников от политики и социалистических утопий, попытавшись указать им на значимость «частной жизни». «Вы знаете, что мое «Уединенное» и «Опавшие листья» в значительной степени сформированы под намерением начать литературу с другого конца: вот с конца этого уединения,

«сердца» и «своей думки» без всякой социал-демократической сволочи [*т. е. диктата идеологии*]. Жажда освободиться от нее, духовно из нее выйти — доходила до судороги и сумасшествия…» [3. С. 108].

Розанов говорит о выходе из фарватера сложившегося литературного течения, который создавался общей ментальностью времени, он стремится вырваться не из социально-политических идей (Розанов и так был от них свободен), а из любых идей — выйти из самого воздуха, которым дышат все идейные люди. Он ведет диверсантскую работу в тылу всей «направленческой» литературы. Он совершенно искренно пишет в консервативной газете–одно, в либеральной–другое. Поскольку убежден, что есть «1/100 истины в революции» и «1/100 — в черносотенстве», и так почти во всем. Но проблема идеологической литературы в том, что она 1/100 истины выдает за всю целиком. Он судит эту литературу не с точки зрения «направленческих» критериев, а со стороны «вечных обязанностей человека на земле», которые непонятны и недоступны «утилитарному восприятию» поколения шестидесятников-семидесятников и выросшей на почве их идейности современной литературе, в которой человек вновь и вновь рассматривается только как средство и в которой таким же средством становится сама истина. Розанов утверждает высокую ценность человеческой личности, самостоятельную от проповедей, читаемых политиком. В центре внимания оказывается понятие жизни, как более объемное и значительное, ведь для человека его жизнь — и есть все бытие, весь мир. И так как каждая жизнь уникальна, то перед каждым открывается свой собственный, всегда чуть особенный от других, мир. Он пишет, что истинное отношение может быть только к самому себе, только там, где «субъект и объект — одно, исчезает неправда» [12. С. 301]. Но можно обернуть ситуацию, тогда мы увидим, что автор пишущий о мире, как он его воспринимает, рассказывает нам в том числе и о самом себе. И раз так, то страшнее любой внешней цензуры, внутренняя окаменелость. В современной «направленческой» Розанов не может найти себе собеседника, поскольку шаблон «мира» в ней подменил авторское «я». Идеология уже получила бескровную жертву в виде автора, но и кровавые жертвы последуют за ней. В качестве примера можно привести слова, произнесенные в 1918 г. представителем Красной армии Волынским: «Каких бы жертв это ни стоило нам, мы совершим свое дело, и каждый, с оружием в руках восставший против советской власти, не будет оставлен в живых. Нас обвиняют в жестокости, и эти обвинения справедливы. Но обвиняющие забывают, что гражданская война — война особая. В битвах народов сражаются люди — братья, одураченные господствующими классами; в гражданской же войне идет бой между подлинными врагами. Вот почему эта война не знает пощады, и мы беспощадны» [6. С. 210–211]. Это одна из отличительных черт идеологии — та легкость, с которой она превращает аморальный террор в террор морально оправданный.

Возвращаясь к Розанову, следует заметить, что его пытливый взгляд охватывает более широкий контекст критике идеологии и затрагивает не только «запо-

литизированность» литературы, но и черствость общественной морали. Террор политической идеологии затрагивает лишь внешние формы общественной жизни, тогда как террор «стыда» вторгается в личную, интимную сферу человека. «Обыкновенно принято думать, что чувственность — жестока, — пишет Розанов в статье «Смысл аскетизма», — но осмотритесь подробнее, зорче, внимательнее, и вы увидите странное явление, что самые бессердечные люди в жизни, совершенно хладные ко всяческому страданию, неумолимые перед слезами, не трогаемые криками, — именно люди бедные чувственностью и ужасно богатые «belle vertue». Эти последние, при всем их спокойствии и тихости, есть истинный ужас жизни, начинающаяся ее минерализация: ибо хоть расточитесь вы в слезах перед ними, источитесь кровью, они так и не изменят застывшей улыбки, «ко всему миру» улыбки, на губах своих» [12. С. 107].

Симптоматично, что в середине XX в. философия вновь поднимет вопросы идеологии и именно в утилитаризме траты энергии (в том числе пола и эроса) увидит причину трагедий двух мировых войн. Ж. Батай начинает второй том «Истории эротизма» словами: «Этот второй том возник в результате общей критики идей, подчиняющих деятельность людей целям иным, нежели бесполезное растрачивание своих ресурсов. Речь идет о том, чтобы разрушить те точки зрения, на которых основываются формы раболепия. Мне показалось, что раболепие мысли, ее подчиненность полезным целям, словом — сдача ее позиций, в конце концов, стали беспредельно устрашающими» [2. С. 8–10].

Борьба Розанова с заидеологизированностью литературы несла экзистенциальный характер борьбы за человеческую свободу и сохранение «живой человеческой души». Розановские идеи оказались созвучны поиску смысла жизни, предпринятому тогда немногочисленными философами, писателями, создателями нового для России литературного движения — «Серебряного века». Розанов, чья принадлежность к умонастроению «Серебряного века», кажется, вовсе не требует каких-либо доказательств, пытался бороться с «направленчеством» литературы изнутри, печатаясь в ее органах печати, имея своей задачей пустить весь привычный этим «умам» ход мыслей под откос, с тем, чтобы там они оказались на свободе, от ранее управлявших ими рельс: «Люди идут к целям; но я знаю, что всякое “идут” обусловлено дорогой, а не тем, кто “идут”» [12. С. 247].

Но со стороны непосредственно культурного течения Серебряного века также велась работа за модернизацию литературы и искусства и общую смену утилитаристских интенций в общественной жизни. Борьба велась со стороны как философов, так и представителей искусства: художников и поэтов. В 1909 г. Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. О. Гершензон, П. Б. Струве, С. Л. Франк, А. С. Изгоев и Б. А. Кистяковский выпустили сборник «Вехи», который вызвал бурный общественный резонанс. Н. А. Бердяев в статье «Философская истина и интеллигентская правда», опубликованной в сборнике, писал, что современная русская культура характеризуется «народнически-утилитарно-аскетическим отношением», со свойственным

ему парализованной, уничтоженной любовью к истине, отрицанием какого-либо самостоятельного значения за наукой и просвещением [4. С. 30]. Авторы сборника не во всем и не всегда были согласны друг с другом, но в одном они сходились. «Их общей платформой является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития, в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства» [4. С. 22–23]. Участники сборника призывали русскую интеллигенцию отказаться от идеи переустройства общества революционным путем и начать работу по возрождению духовных, культурных, религиозных основ бытия народа.

В. В. Розанов писал об этом сборнике, что «“Вехи” — самая грустная и самая благородная книга, какая появилась за последние годы. Книга полная горечи и самоотречения» [13. С. 455]. Но реакция на сборник была крайне резкой и негативной. Критика поднялась со стороны как правого, так и левого политического лагеря. Редкие одобрительные комментарии рассматривались большинством как выпады врагов прогресса и трудового парода. Рецензенты, зачастую представлявшие полярные политические и общественные группировки, были единодушны в оценке сборника. И министр внутренних дел П. А. Столыпин, представлявший консервативный лагерь, и лидер кадетов П. Н. Милюков, и вождь большевиков В. И. Ленин в самых резких выражениях осудили авторов «Вех», назвали их ренегатами, оскорбившими русскую интеллигенцию.

Подводя итоги статьи, следует выделить следующие критические замечания Розанова в адрес литературы. Во-первых, русская литература погрузилась в пучину политической борьбы, что привело к проникновению в нее идеологичности и существенно ограничило круг ее интересов. Во-вторых, идеология в литературе проявлялась (и проявляется), с одной стороны, в стремлении текста освободиться от автора, взяв на себя функции «голоса, которым вещает порядок самих вещей», с другой стороны, в том чтобы незаметно перед впечатлительным читателем подменить его собственные представления некоторой схемой. Также Розанов обращает внимание на жестокость и бессердечность людей с идеологией, заключающейся в их полнейшем равнодушии к жизни и другим людям.

Конечно, рассмотренные в нашей статье суждения о литературе не исчерпывают всей розановской позиции, поскольку ракурс исследования сужен до проблем взаимодействия идеологемы и литературы. Перед Розановым стояла задача вернуть язык в телесность «самого бытия», лишив его умозрительности и внеположенности по отношению к человеку, необходимо было вывести литературу из пространства идеологичности и начать с другого конца — «уединения, «сердца» и «своей думки», перенеся «жизнь души» в литературное произведение. Его творчество, кажется, вполне справилось с воплощением этих задач.

Литература

1. *Барабанов Е. В.* В.В. Розанов. — http://www.vehi.net/rozanov/lik/barabanov.htm (дата обращения: 25.02.2013).
2. *Батай Ж.* История эротизма. М., 2007.
3. *Болдырев Н.* Семя Озириса, или Василий Розанов как последний ветхозаветный пророк. Пермь, 2001.
4. Вехи. Интеллигенция в России: сб. 1909–1910. М., 1991.
5. *Герцен А. И.* Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3. М., 1975.
6. *Деникин А. И.* Очерки русской смуты: в 3 кн. Кн. 2. М., 2006.
7. Критика начала XX века / сост. Е. В. Иванова. М., 2002.
8. *Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: в 4 т. М., 1956–1960.
9. *Махонина С. Я.* История русской журналистики начала XX века. М., 2004.
10. *Розанов В. В.* Писатель-художник и партия // Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995.
11. *Розанов В. В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 2006.
12. *Розанов В. В.* Религия и культура. М.; Харьков, 2001.
13. *Розанов В. В.* Мережковский против «Вех»: (Последнее религиозно-философское собрание) // Новое время. 1909. 27 апреля.
14. *Струве П. Б.* Большой писатель с органическим пороком // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. I. СПб., 1995.
15. *Троцкий Л. Д.* Проблемы культуры. Культура старого мира // Троцкий Л. Д. Сочинения: в 21 т. Т. 20. Москва-Ленинград, 1926. — http://www.komintern-online.com/trotl498.htm

В. А. Серкова

«О ПОНИМАНИИ» В. В. РОЗАНОВА

В статье анализируются взгляды В. В. Розанова на проблему образования в России. Розанов был педагогом-практиком, много писал о системе образования. Источниками для статьи послужили философский трактат Розанова «О понимании», цикл статей о современном ему школьном образовании «Сумерки просвещения», его воспоминания о гимназических годах, а также произведение его ученика Михаила Пришвина «Кащеева цепь», в котором Розанов был выведен в качестве одного из героев.

Ключевые слова: *Розанов, образование, понимание, аксиология*

УДК 1 (128)

О значении отечественной философской традиции очень емко сказал В. В. Бибихин: «...любая школа пойдет нам не в прок, если мы пройдем мимо этой нашей» [3. С. XXV]. И хотя имеется в виду вся русская философия конца XIX и начала XX столетий, конкретно речь идет о Розанове.

Василий Васильевич Розанов — один из самых сложных и противоречивых русских философов. В нем нет цельности мировоззрения Ивана Ильина, нет бесконечного разнообразия интересов Павла Флоренского, но в нем есть нить, на которую нанизаны его философские и литературные глубокие идеи. Связующая основа его мировоззрения имеет парадоксальную природу, и восстановить ценностную ось его мировоззрения — задача сложная и потому увлекательная.

Сквозной темой для размышлений Розанова, как это ни странно, является образование в России. Розанов был педагогом-практиком, годы ученичества дали ему особый материал для размышлений, у него были дети, воспитанием и образованием которых он был озабочен, он много писал о всех этих различных опытах, и этот взгляд с разных позиций — в своей сумме весьма парадоксальный, и вместе с тем во многом благодаря этому, — очень глубокий, сущностный. Источниками здесь нам послужат: первый и единственный философский трактат Розанова «О понимании»; блестящий цикл статей о современном ему школьном образовании, объединенный названием «Су-

© В. А. Серкова, 2013

мерки просвещения»; воспоминания о детских годах; произведение его ученика, бывшего гимназиста елецкой гимназии Михаила Пришвина «Кащеева цепь», в котором Розанов был выведен в качестве одного из героев. (Об отношениях Розанова и Пришвина в елецкой гимназии на конференции, посвященной Розанову, Д. Миронов сделал блестящий доклад, который опубликовал и материалы которого я здесь использую.)

После ранней смерти отца и матери Василий Розанов оказался на попечении своего старшего брата «милого Коли». Так Розанов окончил гимназию, поступил в Московский университет, потом учительствовал в провинциальных российских гимназиях. В размышлении Розанова, относящемуся к 1905 г., «Мечта в щелку», мы находим подробности его жизни тех лет: «Утром я вставал — тихий, скромный, послушный <…> и шел в гимназию. Здесь я садился за парту и, сделав стеклянные глаза, смотрел или на учителя, который в силу чарующей гипнотической внимательности моей объяснял не столько кассу, сколько в частности мне <…> Семь лет постоянного обмана сделали то, что я не только внимательно смотрел на учителя, но как-то через известные темпы времени поводил шеей, отчего голова кивала, но не торопливо, а именно как у вдумчивого ученика <…> Конечно, я ничего не слышал и не видел. Когда меня вызывали — это была мука и каинство <…> Так же пролетели и четыре года филологического факультета». Затем «прямо после университета я сел за огромную книгу “О понимании, без подготовок, без справок, без литературы” предмета <…> Странная судьба, странная жизнь» [1. С. 103]. Опыт скорее печальный и неудачный для него, если бы в это самое время не появись его статьи, в которых страстно и глубоко анализируется то, что благодаря своему продолжительному педагогическому опыту Розанов знал изнутри, со всеми достижениями и пороками, — российскую школьную систему образования.

Но предваряет эти очень живые, блестяще написанные статьи о педагогике странное и неожиданное — для всего последующего творчества Розанова — произведение «О понимании». Это самая ранняя работа Розанова представляет собой абстрактный и обширный философский труд, написанный в форме ученого трактата. Он оказался незамеченным невостребованным и непринятым абсолютно никем. Тем не менее В. В. Бибихин, комментируя его, назвал вступительную к нему статью «Время читать Розанова». Действительно, любой добросовестный и непредвзятый читатель, осторожно открывающий этот ранний опус Розанова, обнаруживает в нем систематическое, отсылающее к немецкой традиции философствование в качестве «Опыта исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания». Бибихин говорит об этом произведении как о «светлой и просторной книге» [3. С. XV].

Парадоксально здесь то, что трактат, созданный без всякой опоры на философские школы, «с чистого листа», без единой цитаты, необъятный по размерам, коррелирует со многими действительными открытиями философов XIX и XX сто-

летий. В трактате можно усмотреть и мотивы критики европейского (рационального) разума, которую дал в «Кризисе европейских наук» Э. Гуссерль: «Не трудно заметить, что в науках как в “совокупности человеческих знаний” природа разума человеческого остается скрытою, необнаруженною. Даже более: в образовании подобной науки совершенно не видно его участия» [3. С. 33]. Критика позитивных наук в духе позднего Гуссерля у Розанова направлена на самую сердцевину европейской рациональности, на так называемые точные науки: «что касается до точных наук, то они случайны в своем содержании и развитии: в прошедшем каждая единичная наука возникала тогда, когда открывался какой-либо новый своеобразный порядок явлений и предметов, и в будущем предстоит наукам возникать до тех пор, пока не исчерпается это своеобразие природы; причем остается совершенно неизвестным, какие это будут науки, чего коснутся они» [3. С. 654].

Трактат Розанова отсылает нас к образцам рассуждений Иоганна Готлоба Фихте, которые он дал в «Наукоучении». Жанр этой книги можно еще определить и как «подражание Сократу», — не Платону, диалогисту, но именно Сократу, в его принципиально нескончаемых длинных, бесконечно одиноких рассуждениях о сути того или иного предмета. «Понимание как состояние есть цель понимания как процесса», — так мог сказать и афинский мыслитель [3. С. 460].

Вместе с тем В. В. Бибихин отмечает, что «фактографический и терминологический арсенал громоздок и устарел уже для 19-го века, но никогда для Розанова дело не идет о фиксации терминологии или выстраивании конструкций, он охотится за другим» [3. С. XII]. В трактате Розанова поражает прежде всего зрелый идеализм, который закладывается в основание его философского исследования. Объективизму, который расцветает пышным цветом в утилитаристский и материалистский век XIX, Розанов противопоставляет ограниченные, на первый взгляд, основания конститутивности сознания, утверждающего такого рода знание, которое выходит за границы «вещественного соотношения»: «Не следует думать, что истинность знания зависит от соответствия его с предметом своим или что это соответствие и есть истинность; потому что существует много истинных знаний, которых соответствие с предметом мы не можем проверить, и есть даже такие между ними, о которых мы наверное знаем, что в действительности нет ничего соответствующего им: таковы, например, все знания о мнимых величинах в алгебре. Несомненно, что они истинны, как несомненно, что они не суть копии чего-либо наблюдаемого <…> Таковы все истины нравственных и политических идей. Ни их образование, ни стремление усовершенствоваться и усовершенствовать свою жизнь не могло бы зародиться в человеке, если бы познание его ограничено было одним существующим» [3. С. 13]. Розанов находит нужным различать знание и понимание: «Первое бессознательно и безучастно усваивается человеком вследствие самого строения его организма; второе есть стремление понять то, что уже известно как знание» [3. С. 15]. Для чего нужно Розанову вернуться в пред-Кантову систему гносеологии, хотя некоторые идеи Канта он включает в свое исследова-

ние, как, например, метод критики как «испытание понятий уже приобретенных»? По-видимому, здесь имеют значение условия сочинения трактата, — в одиночестве, как бы с нуля, не опираясь на авторитеты, понять, что происходит с нами, когда мы «понимаем», входим в процесс прояснения и того предмета, который узнается, и тех форм, при помощи которых это осуществляется. За всем этим, может быть, излишне подробным, громоздким и отвлеченным описание структур, методов и форм знания и понимания стоит нечто для Розанова чрезвычайно важное. То, что будет мучить его, и что он будет только подтверждать всеми своими сочинениями, — это идея о том, что наше понимание — не просто отражение ступени частного развития и личного познания. Понимая, мы реализуем весь мир, со всеми его подробностями и во всей конкретности. Этот реализованный в сознании мир может стать нашей собственной темницей, наполненной теми конститутивными, как сказал бы Эдмунд Гуссерль, предметами, из которых состоит наша «реальность». Мир злого человека наполнен монстрами не потому, что он таков «на самом деле». Мир скучного человека тускл и неинтересен не потому, что он таков. Просто в эти миры никакими способами, помимо собственного производящего сознания, не привнести ни благости, ни поэзии, ни красоты, ни чистоты. Мне кажется, что это внутренняя скрепа всей философии Розанова — понимание производит мир, с самого начала и до крайних пределов, всех частностей и подробностей, на которые Розанов был большой мастер. В основе философии, изложенной в этой ранней работе Розанова, лежит вовсе не гносеологическая проблема, но онтологическая: через понимание порождается вся реальность существования, и никак иначе ей не осуществиться. В этом, кажется, состоит причина его сочинения, и это потом в подробностях будет изложено в более доступных по форме его литературных и публицистических трудах.

(Розанов не был бы Розановым, если бы рядом с полновесным трактатом «О понимании» и с изощренными педагогическими изысканиям не стояла бы малюсенькая статья «Как хорошо иногда “не понимать”, — крайне непедагогичное рассуждение на злобу дня о подаренных детям деньгах, об очевидном вреде детских растрат по пустякам и о детских обманах и детской мифологии, составляющих полноценный мир раннего существования в маргиналиях взрослой жизни, с таким розановским заключением: «Господа в 55 лет! — нам уже недоступны “глупости”; не станем же лишать великолепных “глупостей” тех, кто еще может их пережить как другую действительность» [1. С. 292–296]. Важно и то, что литературная форма придает его философии совершенное — экфрасическое — выражение.)

В то же время, в какое создавался трактат о понимании, Розанов писал статьи о проблемах образования, вошедших в книгу «Сумерки просвещения». В ней страстно, глубоко и, что немаловажно, вполне современно, он размышляет о школе, и, полнее, — о системе образования в России. Он пишет об этом с подробным и горьким знанием этой системы изнутри, как никак, после окончания императорского Московского университета по историко-филологическому факультету почти

11 лет, с 1882 по 1893 годы, Розанов преподавал в Брянской прогимназии и гимназиях Ельца и г. Белого. Самое примечательное состоит в том, что в это же время в Елецкой гимназии почти одновременно учились будущие великие писатели России, — Иван Бунин, который очень скоро, никак не пересекшись с Розановым, перешел на домашнее образование, учился и Сергий Булгаков, с которым Розанов встречался вскользь, но сблизился спустя много лет уже в Петербурге, и Михаил Пришвин, которому Розанов преподавал географию с самого первого класса.

В судьбе М. Пришвина Розанов сыграл роковую роль. Вначале Розанов поддержал первоклассника Пришвина в его особом отношении к географии. Ученик своевольничал и иногда сам менял задания для подготовки на дом. Но в старших классах после дерзкого поведения ученика и последовавшего за ним разбирательства Розанов настоял на исключении Пришвина из гимназии «с волчьим билетом». Отношения между учителем и учеником живописуются Пришвиным в романе «Кащеева цепь». Описывая учителя географии, «Козла», Пришвин показал незаурядность и не принятую гимназистами и коллегами оригинальность учителя географии. Интересно, что Пришвин упоминает непонятый, непринятый, неоцененный и прошедший мимо, — мимо всех, — трактат «О понимании».

«— Почему он Козел? — спросил Курымушка.

— Сам видишь почему: козел.

— А географию он, должно быть, знает?

— Ну еще бы! Это самый ученый: у него есть своя книга.

— Про Америку?

— Нет, какая-то о понимании, и так, что никто не понимает и, говорят — он сумасшедший.

— Правда, какой-то чудной. А что не понимают, мне это нравится, милый Саша, — ты этого не замечал, как тебе иногда хочется сказать что-нибудь и знаешь, ни за что тебя никто не поймет; вот бы хорошо иметь такую книгу для понимания» [4. С. 67–68].

Скорее всего, именно талант и незаурядность Розанова-педагога и не позволили ему в жесткой, подчиненной абсолютному контролю предписаний и мелочной регламентации, этой «бедственной идее учебных программ», достичь сколь-нибудь замечательных успехов, «Кащеева цепь» — тому лучшее подтверждение.

Розанов-философ пытается разобраться в этом своем практическом педагогическом неуспехе в цикле блестящих статей о положении дел в российской средней и высшей школах, написанных за период с 1883 по 1898 г. Это — «Сумерки просвещения».

Чтобы понять скрытый пафос этого произведения, следует как-то определиться с оценкой состояния образования в современной Розанову России. В. В. Бибихин, разделяя распространенное мнение о дореволюционной школе, пишет: «В розановские ученические годы у нас была хорошая, может быть, лучшая в истории России или вообще лучшая школа» [3. С. XVI]. Но взгляд самого Розанова на со-

стояние школьного образования абсолютно расходится с нашим, современным нам. «В постоянном, усиленном стремлении регулировать подробности, в непрекращающихся спорах только о них, о новых комбинациях предметов, о расширении или сужении их объема, о минутах, часах и точных во всем этом отчетах была опущена общая основа дела» [2. С. 12].

Розанов видит в этих схематически и подробно составленных циркулярах, программах, регламентах, отчетах и тотальном обезличивающем контроле страшную и порочную суть несостоявшегося образования (кого? чего?) — гражданина, человека, ученого, педагога. Он точно передает суть этого несовершенного процесса, этого «меона» образования: «Тот “особенный и облегченный” путь в науке, о котором Евклид сурово сказал своему государю, что “его нет и для царей”, — этот путь открыт теперь для всякого, не требуя простой любознательности в силу расставленных по нему приманок. Есть нечто непреодолимо разрешающее в этом отношении к науке без соотношения с ней способностей в постоянном узнавании без соотношения с ним любознательности, в этом многолетнем пожирании плодов с непосаженного дерева и даже без вопроса, как трудно и долго оно росло и кто и зачем его садил» [2. С. 15]. Кризис, который обозначает здесь Розанов как «сумерки просвещения», Эдмунд Гуссерль в следующем XX столетии, когда выявятся все следствия порочного образования, впрочем, как и несостоявшейся реформы его, назовет «кризисом европейских наук», Освальд Шпенглер — «кризисом европейской цивилизации» и — почти по-розановски — «Закатом Европы». И вот уже и тот, и другой стоят на пороге социальных и моральных катастроф, включая две мировые войны и непрекращающиеся локальные конфликты.

Главное, что лежит за всеми частностями критики европейской средней и высшей школы, — отсутствие опоры на индивидуальность, невозможность достичь целостного знания, ничтожно малое количество подготовленных и осознающих свое предназначение педагогов, — это абсолютное забвение моральных, нравственных основ образования. Не случайно так часто встречается в розановских текстах по всей этой проблематике, странное теперь для нас и ускользающее понятие «душа» («В зрелых летах, порою — в старости, мы находим наконец этот интерес разросшимся до необъемлемости: новая поэзия, классический мир, точные науки и философия, библия и политические страсти — все находим мы умещенным в одной удивительной душе» [2. С. 121]. Но где найдется место этой душе, наполненной знаниями, любовью к Божьему миру, сопереживанием другим душам? В какую колбу нужно запаять этого совершенного Homunulum’a для сохранности? Ответ: в поле культуры. В розановском значении это понятие перестает быть приманкой и уделом специалистов, упражняющихся в создании бесконечного многообразия тривиальных и нетривиальных определений. Для Розанова культура — это «синтез всего желаемого в истории». Скептик, конечно, спросит: «кем желаемого?». Кто-то из критиков припомнит «машину желания». Но даже в философии некоторые вопросы следует решать «в простоте сердечной», в, так сказать, пеленах идеализма,

в изначальном свете всякого понимания: культурой следует считать «Все это, насколько оно зиждется, возрастает, навивает на человека одну черту сложности за другой, обогащая его сердце, возвышая ум, укрепляя волю. И напротив, насколько это разрушается, с человека сходит одна черта за другой, пока он не останется прост, обнажен от всего, как тогда, когда вышел из лона природы» [2. С. 31]. В примечаниях к этому пассажу Розанов отмечает изначальный смысл латинского понятия cultura: «colo — чту, потом возделываю, обрабатываю, развиваю то, что чту; отсюда — cultum». Еще более определенный смысл выявляется в значении «нарастания в человеке чувств уважения, любви к чему-нибудь» [2. С. 37]. Дойдя до этого изначально заключенного смысла, в котором стали явными все засвеченные в ходе экспериментов значения просвещения, образования, воспитания, Розанов делает поразительный вывод о природе культуры русского народа: «будучи чрезвычайно первобытен во всем второстепенном, наш простой народ в то же время во всем существенном, важном высоко и строго культурен. Собственно, бескультурно то, что вокруг него, среди чего он живет, трудится, рождается, умирает; но внутри себя, но он сам, но его душа и жизнь культурны. В этом отношении он составляет как бы антитезу высшим классам, над ним лежащим, которые культурные в подробностях быта, во всем, что окружает их, но не в строе своем внутреннем и также не в существенных моментах жизни» [2. С. 31]. Смысл того, что имеет в виду Розанов, одинаково можно отнести и к жизни какого-нибудь древнего анахорета, и к быту монастырского послушника, добывающего себе средства к существованию, и к жизни крестьянина, во времена Розанова едва только избавившегося от рабства, и к жизни современного российского провинциала. Тяжелые условия существования, никак не препятствующие проявлениям высокой духовности. Розанов, по выражению Д. Г. Лоренс, всегда по большей части оказывается «ужасающе современен». Видимо, отчасти оттого, что очень мало продвинулись мы по пути внешнего для нас культурного преображения, отчасти потому, что в нас осталась эта способность сосредоточиваться на первостепенном.

И совершенно не случайно свободолюбивый, остросовременный и постоянно ниспровергающий авторитеты Розанов рассматривает как необходимую основу мировоззрения религию, а церковь как систему, в которой это мировоззрения может непротиворечивым образом онтологизироваться, осуществляться и пребывать. Школа, полагает Розанов, должна быть «около храма, около богослужения, около религии» [2. С. 32], тогда не нужен будет «весь гам и сор административной техники». Церковь и семья — вот две охранительные силы, которых не хватает в современном Розанову воспитании, которых не хватает и сейчас.

Школа, которая устраняет из системы воспитания эти насыщенные традициями и индивидуальной особенной жизнью добротворные силы, похожа на гомункула, искусственно выращенного в реторте.

Классическое образование Розанов всецело поддерживает и одобряет. Оно идет по трем направлениям: 1) классическому, с изучением греческого и латинского

языков и чтением древних авторов, — историков, философов, ораторов; 2) знанию основ христианского вероучения и 3) естественнонаучному знанию. Плохо в нем то, что оно дробится и отдано на откуп чиновникам от системы образования и бездарным учителям, не любящим и даже презирающим детей, а потому калечащим их в процессе несчастливого классного общения.

Программы, непосильно для учеников нагруженные предметами, культивируют поверхностные знания, выхолощенные и неукорененные, «лишние». «Завтра — уроки, надо приготовить уроки, и я раскрывал журнальчик, смотрел: “пятница” — такие-то “уроки”, но, припоминая пять учительских физиономий, вместе с тем вспоминал, что один учитель что-то как будто задал, но не прямо, а косвенно, второй велел что-то повторить, третий задает так много, что все равно не выучить, четвертый — дурак и его все обманывают, пятый урок — физика и будут опыты. Тогда я облегченно вздыхал. О, это был радостный вздох, настоящий вздох бытия. “Значит, ничего не задано”» [3. С. 102].

Этой заформализованной, заорганизованной, выхолощенной и потому и бесчеловечной системе обучения Розанов уподобляет «ботанизирование в дровяном складе» — так безжизненна и заморочена, так порочна сама основа преподавания предметов в школе. Там не стоит вопрос о понимании, но только о натаскивании, упразднен живой интерес к знаниям, ученик устанет от образования гораздо раньше, чем засветит свет знания и просвещения в его затемненной страхами трепещущей душе.

В русской религиозной философии мы видим пример титанического усилия по воссоединению целого философии. Для Розанова естественно — идти поперек потока, когда из философии отделяются и отпочковываются все новые и новые науки, и она все больше превращается в методологию наук, утрачивая при этом свое содержание и, вследствие этого, — свою мировоззренческую основу. Те, кто понимают, какое значение имеет такое воссоединение философского знания, и в том числе, русские религиозные философы начала XX века, много сил положили на то, чтобы вернуть философии полноту знания. Это только на первый взгляд кажется, что наследие В. В. Розанова — это обширнейший дневник с самокомментариями. Странная жизнь: неудачная педагогическая деятельность, попутное сочинительство — и блестящий результат, писателю удалось определить единую философскую основу сложного мировоззрения, по крайней мере, выразить его суть, — и аксиология, гносеология, этика и онтология стали одним целым учением. Теория ценностей Розанова выстрадана им и дана в экзистенциальном обновлении и в жизненной корреляции.

Про Розанова, с его странной и двусмысленной репутацией философствующего циника — после долгого недоуменного (по причине несовпадения дурной репутации писателя и полезного, даже душеспасительного содержания *некоторых* его произведений) чтения, — каждый понимающий вправе будет воскликнуть: «Читайте Розанова!»

Почему оказываются столь злободневными рассуждения Розанова о системе просвещения знаниями в школе? Потому, что мало что не изменилось в ней сегодня по соотношению добрых начинаний и их скромнейших результатов.

Литература

1. *Розанов В. В.* Сочинения. М., 1990.
2. *Розанов В. В.* Сумерки просвещения М., 1990.
3. *Розанов В. В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996.
4. *Пришвин М. М.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 2: Кащеева цепь. М., 1982.

А. И. Бродский

МЕТАФИЗИКА ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ФОРМЫ.
Доклад на семи цитатах

В статье утверждается, что наша жизнь становится осмысленной, только если мы можем выразить ее с помощью нарратива. Следовательно, законы нашего существования каким-то образом связаны с законами повествовательного жанра.

Ключевые слова: *нарратив, литература, художественная форма, синтаксис.*

УДК 101.1

С 2011 г. на философском факультете СПбГУ проходит теоретический семинар «Чтения и письмо как философская проблема» Нельзя не признать, что тема семинара была вызвана некоторыми «отклонениями сознания», которые произошли у его руководителей в результате того, что многие годы их преподавательская деятельность происходила на кафедре истории русской философии. Хорошо известно, что русской философии XIX–XX вв. был присущ своеобразный литерат роцентризм, который проявлялся, во-первых, в склонности философов обращаться к риторическим или публицистическим формам изложения своих идей, когда логическая аргументация подменяется метафорой или художественной интуицией, а, во-вторых, в тенденции использовать произведения художественной литературы в качестве отправной точки философских построений. Для большинства русских философов было важнее то, что они прочли у Толстого или Достоевского, чем то, что они видели в жизни. В результате, долговременное преподавание истории русской философии способно породить некий «литературный бред»: человеку начинает казаться, что в этом мире и в самом деле нет ничего достойного внимания, кроме произведений изящной словесности. Этот бред один из руководителей семинаров попытался оформить в приводимый ниже доклад, который должен был бы стать предисловием ко всему циклу семинаров. Причем автор, стремясь сохранить верность традициям русской философии не только

© А. И. Бродский, 2013

содержанием, но и формой своего доклада, взял в качестве отправной точки своих рассуждений семь цитат из классиков мировой литературы.

Я начну свой доклад с цитирования знаменитого письма Льва Толстого литературному критику Николаю Страхову. Страхов закончил статью об «Анне Карениной» и попросил Толстого сказать, правильно ли он истолковал основные идеи романа. Отвечая ему, Толстой написал:

«*Ваше суждение о моем романе верно, но не все — то есть все верно, но то, что вы высказали, выражает не все, что я хотел сказать <…> Если бы я хотел сказать словами все то, что имел в виду выразить романом, то я должен бы был написать роман тот самый, который я написал, сначала <…> Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собою, для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя; а можно только посредственно — словами описывая образы, действия, положения <…> Для критики искусства нужны люди, которые бы показывали бессмыслицу отыскивания мыслей в художественном произведении и постоянно руководили бы читателей в том бесконечном лабиринте сцеплений, в котором и состоит сущность искусства, и к тем законам, которые служат основанием этих сцеплений*» [6. С. 269].

Толстой, конечно, был не первым, кто обвинил идейно-философскую интерпретацию художественных произведений в принципиально неадекватном подходе к искусству. Еще в 50-е годы XIX в. представители так называемой эстетической критики (А. Дружинин, В. Боткин, П. Анненков и др.) настаивали, что значение художественного произведения определяется не высказанными в нем идеями, а исключительно его композиционно-стилистическими достоинствами. Позднее, приведенные выше слова Толстого о бессмысленности отыскивания мыслей в художественном произведении сделали своим девизом представители так называемой «формальной школы» (В. Шкловский, Б. Эйхенбаум, Ю. Тынянов и др.), которые обвинили все традиционное литературоведение в том, что оно превратило историю литературы в историю общественной мысли. В середине XX века в том же духе высказывались сторонники структурализма. А для современной науки о литературе подобные установки являются почти «общим местом».

Разумеется, все эти мнения справедливы: текст становится произведением литературы не благодаря философским или каким-либо другим идеям, а благодаря определенным используемым в нем формальным приемам. Однако никакой прием, никакие синтаксические или семантические особенности произведения не окажут никакого эстетического воздействия на читателя, если писателю нечего сказать миру. Как справедливо отмечал Ж.-П. Сартр, споря с представителями современного ему французского структурализма, в литературе «эстетическое удовольствие в чистом виде возможно лишь тогда, когда оно дополняет все осталь-

ное». «Все остальное» — это идеи, это определенная философия или идеология, которую автор пытается донести до читателей. И хотя художественное произведение — это не идеи, а, говоря словами Толстого, сцепления между ними, такие сцепления могут осуществиться только в том случае, если есть *что* сцеплять.

Итак, что же первично: мысли или «сцепления», идеи или форма? Поиски ответа на этот вопрос, на мой взгляд, подводят нас к необходимости некой *идеологии сцеплений* или *метафизики художественной формы* (по аналогии с *психологией художественной формы*, предложенной некогда Л. С. Выготским). Для разъяснения того, чем могла бы заниматься эта «метафизика художественной формы», обращусь ко *второй цитате*.

Цитата взята из романа Ж.-П. Сартра «Тошнота». Герой романа Антуан Роккантен, пишущий биографию какого-то авантюриста и одновременно ведущий дневник, приходит к выводу, что описание жизни, и даже одного дня в жизни, неизбежно оказывается фальсификацией. Не может быть никаких «истинных историй». Человеческая жизнь состоит из отдельных событий и действий, которые никуда не ведут, не обладают никаким порядком и никак не связаны друг с другом, тогда как любое повествование, любой нарратив предполагает как раз связанность, упорядоченность и определенную телеологию. Перед Роккантеном встает дилемма: либо он будет писать правду, и тогда все события окажутся непостижимыми в силу своей «атомарности» и беспорядочности; либо он будет лгать, но напишет вполне осмысленную и вразумительную историю.

«*Не в том дело, что у меня не было приключений, — это мне все равно. Я хочу знать другое — МОГЛИ ЛИ они быть вообще. Вот ход моих рассуждений: для того, чтобы самое банальное происшествие превратилось в приключение, достаточно его РАССКАЗАТЬ. Это-то и морочит людей; каждый человек — всегда рассказчик историй, он живет в окружении историй, своих и чужих, и всё, что с ним происходит, видит сквозь их призму. Вот он и старается подогнать свою жизнь под рассказ о ней*» [5. С. 92].

Жизнь становится осмысленной, только если мы выражаем ее в неком нарративе. Законы нашего существования каким-то образом связаны с законами повествовательного жанра. Это, пожалуй, и есть основная проблема метафизики художественной формы.

С той же проблемой сталкивается и ученый-историк, стремящийся представить нам осмысленное изложение и объяснение событий прошлого. В конце XX в. в западной философии весьма распространились представления, что известная нам история человечества есть не столько описание имевших место событий, сколько нарратив, повествование, зависящее от различных канонов описания мира. Всякое историческое исследование основывается либо на текстах, либо на предметах материальной культуры, которые «прочитываются» как текст. Следовательно, складывающейся у нас образ прошлого зависит от законов, которым подчиняется текст в большей мере, чем от законов, которым подчиняется реальность.

В России такой подход был реализован на практике в так называемой альтернативной истории. Сторонники этой истории утверждают, что известное нам по

учебникам прошлое представляет собой фикцию, и в реальности все было не так, как мы привыкли себе представлять. Причем ложность известной нам истории объясняется обычно тем, что все исторические источники (хроники, документы, жития и т. п.) создавались с какой-либо идеологической установкой и изображают реальность такой, какой она должна была бы быть с точки зрения власти. В результате «историки-альтернативщики» предлагают принципиально иное, нередко фантастическое и эпатирующее, описание событий прошлого. У традиционных историков такой подход вызывает возмущение. Но, на мой взгляд, в «альтернативной истории» есть определенная доля истины. И дело даже не в том, что хроники пишутся с какой-то идеологической установкой, а в том, что реальное описание события было бы настолько обрывочным и хаотичным, что история человечества оказалась бы совершенно абсурдной и бессмысленной.

Никакой внутренней связи между историческими фактами, скорее всего, нет. Реальные исторические события весьма слабо влияют на последующие события, возможно — вообще не влияют. Влияние оказывает тот идеологический и мифологический образ событий, который сложился в принятых описаниях. Например, есть все основания сомневаться, что апостол Андрей действительно странствовал по славянским землям и предсказал появление на Днепре великого града во Славу Божию, или, что принятию христианства на Руси действительно предшествовала беседа князя Владимира с мусульманином, иудеем и христианином, как об этом рассказывается в «Повести временных лет». Но вся последующая русская история определялась именно этими рассказами, а не тем, что было на самом деле. И связь между фактами образуется только тогда, когда эти факты становятся сюжетом некоего повествования. Только в этом случае факты становятся коллективной *судьбой,* т. е. внутренне связанной последовательностью событий, обладающей определенной телеологией.

В более общем метафизическом плане эта же проблема, на мой взгляд, поставлена в романе Витольда Гомбровича «Космос». Герой романа сталкивается с событиями, которые настораживают его своей необъяснимостью. Он видит загадочного повешенного на кусте воробья, непонятную прочерченную линию на потолке, уродливый рот женщины, подвешенную на веревке палочку. И пытается найти между этими странностями связь. Когда же у него ничего не получается, он начинает сам вносить связки: убивает и вешает кота в соответствии с расположением всех признаков, и какой-то смысл для него начинает проглядывать. Постепенно такими «вставками», связывающими факты, он создает *космос*: упорядоченный мир, в котором можно жить.

Возьмем рассуждения героя романа Гомбровича в качестве *третей цитаты*.

«*Эта бросающаяся в глаза, пум-пум-пум-пум, потаенная логика расплывалась в бессмыслице, как в тумане, если (думал я) хотя бы попытаться ограничить ее жесткими рамками обычной формальной логики… Можно ли говорить о какой-то логической связи между воробьем и палочкой, объединенными едва заметной стрелкой на потолке в нашей комнате, — настолько неясной, что мы лишь случайно ее заметили, — настолько неясной, что нам пришлось в конце концов до-*

полнять ее, мысленно дорисовывать? <…> И какая могла быть связь воробья и палочки с котом, если кота я сам и повесил? Пум-пум-пум, воробей, палочка, кот — три повешения? Разумеется, три, но третье-то я сам совершил, третья рифма от меня исходила» [2. С. 52].

«Третья рифма» всегда исходит от нас. Но если ее не сделать, мир окажется совершенно хаотичным и абсурдным. И жить в таком мире будет невозможно.

Мне представляется весьма значимым тот факт, что, в период написания «Космоса», Гомбрович читал в Париже лекции о Витгенштейне, так как проблематика романа явно навеяна той версией логического атомизма, которая содержится в «Логико-философском трактате». Согласно трактату, структура «атомарного» предложения изоморфна факту. Из «атомарных» предложений с помощью *логических союзов* строят «молекулярные» (сложные) предложения. Но поскольку логические союзы не имеют референтов и выступают лишь результатом наших «языковых конвенций», постольку среди реальных фактов никаких «молекулярных фактов» нет. А это, в свою очередь, означает, что в реальном мире все случайно. Логическая связь между фактами возникает только тогда, когда мы о них рассказываем, что, в свою очередь, предполагает некую телеологию, ибо нет рассказа, если нет цели.

Нет рассказа, если нет цели. Но нет и цели, если нет ценности. Хаотические события нашей жизни приобретают связь между собой только перед лицом какой-то внеположной им ценности. Экзистенциальная необходимость таких ценностей — одна из центральных тем философской эссеистики литературоведа Лидии Гинзбург, рассуждения которой об «имманентном» (т. е. лишенном внеположных, безусловных ценностей) сознании я возьму в качестве *четвертой цитаты*.

«*Есть тип сознания, мироощущения, который можно назвать имманентным. Люди этого склада лишены безусловных, внеположных им ценностей. Их ценности (без ценностей человек действовать не может) — либо заданные им правила социума, либо порождения собственных их влечений, способностей и возможностей… Имманентное сознание не в силах установить связь элементов жизни. Но и со смертью у него не лучше… Имманентное сознание не понимает наслаждения, провалившегося в щель между прошедшим и настоящим; не понимает страдания, потому что в бессмысленно проходящем страдании для него смысла не больше, чем в исчерпанном наслаждении. Оно не может иметь отношения к смерти, поскольку смерть его не касается… Бытие для него — не то эмпирическое месиво мгновений, равноправных в своей бессмысленности, не то тупая последовательность мгновений, поочередно отменяющих друг друга. И последнее из мгновений — смерть, которая отменяет все*» [1. С. 481–482, 516].

На первый взгляд, те *безусловные ценности*, о которых говорит Гинзбург, не имеют никакого отношения к *повешенному коту* циничного Гомбровича. Однако здесь, по-моему, трудно избежать некоторой ассоциации, хотя она и может показаться лишь риторической фигурой. Безусловные ценности поставляют нам *религии* или *идеологии*, которые редко обходятся без того, чтобы во имя них кого-нибудь не вешали. Причем, вешают, конечно же, не котов. Насилие — это способ

универсализации ценностей, форма доказательства их *всеобщности* и *необходимости*, т. е. истинности. Количество жертв, принесенных на алтарь безусловных ценностей, во множество раз превышает количество жертв, порожденных корыстными желаниями и эгоизмом «имманентного сознания».

Впрочем, связывает между собой разрозненные факты нашей жизни не столько насилие, сколько сама смерть. (Своя или чужая — это не столь важно.) Для пояснения этого утверждения я обращусь к следующей цитате. Цитата взята из комментариев Милана Кундеры к роману Льва Толстого «Анна Каренина». Речь идет о самоубийстве Анны. За полчаса до смерти Анна отправляется на вокзал, чтобы встретиться с уехавшим к матери на подмосковную дачу Вронским. И по дороге ее навязчиво преследует ощущение невыносимого уродства мира. Из окна купе она видит на перроне уродливую женщину, мысленно раздевает ее и ужасается ее уродству. Затем появляется грязный уродливый мужик в фуражке. Напротив Анны усаживается пара, муж с женой, которые кажутся ей отвратительными. И далее, вульгарность и уродство буквально преследуют героиню толстовского романа. Но вот поезд останавливается. Анна выходит на перрон. На вокзал прибывает товарный поезд. Вдруг Анна вспоминает о том, что день ее первой встречи с Вронским был отмечен гибелью железнодорожника, попавшего под поезд. И тут она понимает, что нужно сделать… В момент самоубийства Анна испытывает некоторое приятное чувство, «подобное тому, которое она испытывала, когда, купаясь, готовилась войти в воду». Преследовавшее ее только что чувство отвращения проходит. Вот как Кундера комментирует эту сцену романа, приведем *пятую цитату*:

«*Анна отправилась на вокзал, чтобы увидеть Вронского, а не для того, чтобы убить себя; когда она оказалась на перроне, ее внезапно настигло воспоминание и пленила неожиданная возможность придать истории любви форму законченную и прекрасную; связать начало и конец той же декорацией вокзала и тем же мотивом смерти под колесами, поскольку, сам не осознавая этого, человек живет под властью красоты, и Анна, задыхаясь от уродства существования, стала к ней особо чувствительна*» [4. С. 44]

Добавлю от себя: Анна воспринимает мир как нечто уродливое, потому что в истории ее любви все рассыпалось и потеряло смысл. Вронский к ней равнодушен (по крайней мере, ей так кажется), сына она потеряла, дочь от Вронского она полюбить не может, люди от нее отвернулись. «Порвалась дней связующая нить». Но, поставив своеобразную символическую точку, Анна восстанавливает утраченную связь между событиями. И. Бабель, рассуждая где-то о законах литературного мастерства, заметил: «Ни один кинжал не пронзит вам сердце так, как в нужном месте поставленная точка». В жизни, как и в литературе, надо уметь ставить точку. Толстой сделал героиню своего романа своим соавтором: символизмом своего самоубийства Анна превратила историю своей несчастной любви в великий роман.

Итак, основное значение литературы заключается в том, что она является тем инструментом, с помощью которого мы вносим *связки* в этот мир. Причем, разные жанра литературы делают это своим, специфическим способом. Проза, например, устанавливает *логические* связи между высказываниями; поэзия — *лингвистиче-*

ские. (Поэтому поэзия, в отличие от прозы, непереводима на другие языки.) Объективный мир, разумеется, существует вне языка. Но этот внеязыковой мир сам по себе есть аморфная и тошнотворная жижа, вроде той, которую обнаруживает герой романа Сартра «Тошнота».

С этой точки зрения, философия всегда вторична по отношению к повествованию. Думаю, что вполне возможно проследить, как изменения «больших стилей» в литературе порождали изменения философских парадигм. Можно показать, что античная философия, например, отталкивалась от древнего эпоса, поэм Гомера (платоническая традиция) или греческих трагедий (стоицизм). Средневековая философия была рефлексией тех историй, которые сообщает Священное Писание. Новоевропейские литературные стили (классицизм, романтизм и т. п.) предшествовали соответствующим им философским системам. Социология и психология никогда бы не возникли, если бы не было великой реалистической прозы XIX в. А экзистенциализм зародился не в трактатах Хайдеггера и Сартра, а в прозе Пруста, Кафки, Музеля и др. Более того, нельзя не заметить, что в основе любой культуры, даже самой примитивной, лежит какой-то *миф*, т. е. опять же *повествование, нарратив*. Не означает ли все это, что литература первична не только по отношению к философии, но и по отношению к самой жизни: жизни не как биологического факта, а как чего-то осмысленного? В этой связи я хочу прибегнуть к следующей, *шестой цитате*.

Эта цитата взята из переписки писателя Мишеля Уэльбека с философом Бернаром-Анри Леви, вышедшей под названием «Враги общества». Рассуждая о значении литературы, Б.-А. Леви — философ, всегда манифестирующий свою связь с еврейской духовной традицией, — пишет:

«*Подлинный источник жизни, творящее начало вовсе не клетка, не ДНК, а незримая словесная ткань, тончайшая вязь значений… Именно так относились к слову раввины, веря, что оно поддерживает порядок во вселенной. Живы только слова — вот суть их учения. Чтобы жизнь длилась, добывай из раскаленных добела камней искры, добывай пламенеющие слова — вот суть Талмуда. В самые горькие минуты… я твержу себе в утешение, что, по крайней мере, верен возвышенной великой мудрости раввинов*» [7. С. 362–363].

Это мнение раввинов Леви противопоставляет мнению Ж.-П. Сартра, который в «Словах» и «Критике диалектического разума» говорил о книгах как о гробах, в которых находит свое завершение жизнь, или тюрьме, из которой надо вырваться к какому-то «подлинному существованию». Кто же прав: Ж.-П. Сартр или раввины, экзистенциалисты или талмудисты? Леви считает, что это — важнейший метафизический вопрос, от которого зависит наша нравственная и идеологическая позиция в мире.

Иудейская традиция, действительно, лингвоцентрична: *мир создан десятью речениями и держится десятью заповедями*. Уже в Талмуде неоднократно утверждается, что Тора была до сотворения мира и выступала инструментом творения. Большинство еврейских мистических книг — Книги Еноха, Книги Большого и Малого Чертогов, Алфавит рабби Акивы и др. — утверждают, что видимый нами

мир есть не что иное, как комбинация букв. А основа каббалистической традиции — Книга Творений — говорит о тридцати двух элементов творения мира: двадцати двух буквах еврейского алфавита и десяти сфирах (созидательных энергиях), составляющих в совокупности *сфирот*. Причем *сфирот*, в свою очередь, тоже отождествляется каббалистами с чем-то словесным: то с десятью речениями, которыми Господь творит мир, то с десятью заповедями, полученными Моисеем на горе Синай, то с десятью именами Божиими, встречающимися в Торе.

Христианская культура иногда вплотную подходила к подобному лингвоцентризму. Чаще всего это происходило с различными мистическими и оккультными движениями Запада. Тотальное увлечение языком произошло лишь в XX в. В этом столетии на православном Востоке мы имели движение так называемых имяславцев, а также «философию имени» русских религиозных философов: С. Булгакова, П. Флоренского, А. Лосева и др.; на Западе — британскую лингвистическую философию, немецкую философскую герменевтику, французский структурализм. Все эти направления сходились в том, что язык — это, говоря словами М. Хайдеггера, «дом бытия» или, по крайней мере, некоторое мироистолкование, предпосланное любому познавательному акту.

Однако европейский лингвоцентризм всегда был ориентирован преимущественно на звучащее слово, *устную речь*. Приоритет «живого» звучащего слова перед «мертвым» холодным письмом был очевиден еще древним грекам, что нашло свое выражение в знаменитом фрагменте платоновского «Федра». И для таких столпов философской герменевтики XX в., как М. Хайдеггер или Х.-Г. Гадамер, диалоговая, коммуникативная функция речи — основа всех ее остальных функций. Еврейская традиция, напротив, ориентирована исключительно на *письменную речь*. Язык здесь — не столько средство общения, сколько инструмент организации миропорядка. Неслучайно евреи называют себя «народом Книги».

Говорить или *читать*? С одной стороны, можно быть христианином, даже никогда не видя Библии, что и имело место на протяжении веков; но быть иудеем без еженедельного *чтения* Торы невозможно. С другой стороны, христианские учителя неоднократно говорили о благодатности самого *произнесения* имени Господа Иисуса Христа; в иудаизме же *произнесение* основного четырехбуквенного имени Бога (Тетрограмматона) считается страшнейшим преступлением, за которым должна последовать немедленная смерть. Практика восточно-христианского мистицизма предполагает *умное делание*, т. е. многократное повторение Иисусовой молитвы; практика иудейского мистицизма предполагает так называемый *церуф*, т. е. письменное комбинирование букв божественных Имен. Основа христианства — *молитва*; основа иудаизма — *чтение*.

Приоритет письменной речи в иудаизме перед устной речью обусловлен самим характером еврейского алфавита, состоящего из одних согласных букв. Произнесение слова предполагает его огласовку, которая может указываться в тексте, а может не указываться. А огласовка — это уже определенная интерпретация, истолкование. Произнесенное слово утрачивает свою объективность и попадает в зависимость от места, времени и контекста говорения. То, в чем Платон видел

преимущество устной речи — устная речь имеет автора, который всегда готов прийти к ней на помощь, тогда как письменная речь всегда «молчит» и не может себя ни защитить, ни объяснить — для иудейской традиции является главным ее недостатком. Письменное слово, в отличие от устного, не приспособлено к всегда изменчивой ситуации, но зато всегда открыто для различных интерпретаций. Не случайно Тора обычно пишется без огласовки. Здесь я прибегну к *седьмой*, заключительной для настоящего доклада *цитате*. Цитата взята из комментариев к Торе барселонского каббалиста XIII в. рабби Бахья бен Ашера:

Свиток Торы пишут без огласовок, дабы дать возможность прочитать ее слова различным образом… Ибо буквы без огласовки имеют по несколько значений, и из них можно извлечь несколько искр. По этой причине нам заповедано не ставить огласовок в свитке Торы, ибо значение каждого слова меняется в зависимости от огласовок, однако, будучи огласованным, слово имеет только одно значение. Соответственно, без огласовок эти слова можно читать по-разному, извлекая из них множество удивительных скрытых смыслов [цит по: 3. С. 348].

Вопрос о приоритете устной или письменной речи — это вопрос о значении прагматики и синтаксиса текста для его семантики. От чего зависит смысл и значение языковых выражений: от целей говорения или от взаимоотношения элементов речи? Настоящий доклад был попыткой обосновать последнее. *Метафизика художественной формы* должна привести к *онтологии логического синтаксиса*. И если в этом докладе мне удалось установить связки между семью — и только семью, разумеется — никак не связанными между собой цитатами, то я буду считать свою задачу выполненной.

Литература

1. *Гинзбург Л.* Заблуждения воли // Гинзбург Л. Человек за письменным столом. Эссе. Из воспоминаний. Четыре повествования. Л., 1989.
2. *Гомбрович В.* Космос. СПб., 2000.
3. *Идель М.* Каббала: новые перспективы. Иерусалим; М., 2010.
4. *Кундера М.* Занавес. СПб., 2010.
5. *Сартр Ж.-П.* Тошнота: Избранные произведения. М., 1994.
6. *Толстой Л.Н.* Письмо Н.Н. Страхову от 26 апреля 1876 г. // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 62. М., 1953.
7. *Уэльбек М., Леви Б.-А.* Враги общества. М., 2009.

С. С. Гусев

РЕЧЬ И ПИСЬМО: СПОСОБЫ ОРГАНИЗАЦИИ ПАМЯТИ

В статье доказывается, что письменные тексты на языках разных стран и народов организуют человеческую память различным образом. Поэтому чтение и перевод как его особая форма способствуют выходу читателя за рамки привычной для него системы представлений.

Ключевые слова: *память, язык, речь, чтение, письмо, перевод.*

УДК 101.1

Вопрос о том, что возникло раньше — способность писать или способность читать — сходен с вопросом о первичности яйца или курицы. Вроде бы очевидно: если нет записанного текста, то читать нечего. Не менее ясно, что умение создать определенный текст обязательно предполагает умение прочитать его. Известен анекдот о мальчике, вернувшемся домой после первого дня в первом классе и заявившем родителям о том, что он научился писать. В ответ на просьбу родителей прочесть написанное им, мальчик заявил, что читать он еще не умеет. Юмор анекдотической ситуации наглядно демонстрирует, что чтение и письмо невозможно рассматривать в отрыве одно от другого. Они представляют собой стороны единого процесса, обеспечивающего взаимодействие людей. Разнообразные формы организации человеческой деятельности существовали задолго до возникновения письменности, обеспечивая людям возможность выживания в окружающем их мире. Но одна из важных философских проблем связана с попытками ответить на вопрос о том, какую роль сыграли умение читать и писать для оптимизации жизнедеятельности человека.

Исследования археологов убедительно демонстрируют, что уже на самых ранних этапах истории человеческого общества люди создавали всевозможные предметы, с помощью которых обеспечивали возможность своего существования. При этом они так или иначе воспроизводи-

© С. С. Гусев, 2013

ли в своих действиях образцы, которые обнаруживали в окружающем их мире. Самые архаичные орудия труда представляли собой едва обработанные природные предметы (камни, ветки и т. д.) и по выполняемым функциям были аналогом некоторых органов тела животных. Отсутствие у человека мощных когтей или зубов компенсировалось изготовлением примитивных инструментов вроде рубила или каменного скребка. В дальнейшем инструменты постепенно усложнялись, все больше отличаясь от тех природных предметов, с которыми люди имели дело в своей обыденной жизни. Но в целом поведение древнего человека продолжало существенно определяться своеобразием конкретных ситуаций, в которых он оказывался в тот или иной момент своей жизни. С определенной долей условности можно утверждать, что жизнедеятельность архаических сообществ определялась «сиюминутной» ситуацией, происходила в контексте «здесь и сейчас». При этом предметное действие и мыслительные процессы, связанные с ним, не отрывались одно от другого. Изучение детской психологии и сегодня обнаруживает у детей наличие так называемого ручного мышления, когда ребенок вслух проговаривает совершаемые им действия. Психологи считают, что подобное явление представляет собой элементы реликтовой формы древнего мышления.

Но развитие языка, формирование словесных способов межчеловеческого общения, постепенно привело к осознанию того, что не только среда воздействует на человека, но и он своими действиями существенно изменяет свое окружение. Это способствовало явному отделению совершаемых действий от связанных с ними мыслей. Немаловажную роль в этом процессе играло возникновение долговременной памяти. Ведь практическое поведение людей представляет собой множество всевозможных поступков, которые всегда осуществляются в интервале «здесь и сейчас». Любое действие однажды начинается и однажды заканчивается. А вот его мысленный образ сохраняется в памяти. Этот образ можно воспроизводить снова и снова, вновь испытывая те же эмоции, которые когда-то это действие вызывали. Благодаря наличию памяти люди получили возможность выходить из рамок отдельной локальной ситуации. Способность переживать прошлое позволяет существовать в более широком пространственно-временном интервале. Мысленные образы реальности, составляющие содержание памяти, обеспечивают большую свободу человеческой жизни, связывая прошлое с настоящим и способствуя формированию представлений о возможном будущем. Возникновение словесного языка позволило не только осознанно фиксировать накапливающие воспоминания, но и передавать их друг другу. Так формировалось коллективное сознание, складывались нормы культурной регуляции человеческой жизнедеятельности, дополняющие (а частично и вытесняющие) проявление животного поведения.

Революционное значение в развитии культурного сознания имеет то обстоятельство, что воспоминания стали выражаться в письменной форме. *Появились вещественные объекты, которым не было никаких соответствий в природной реальности: всевозможные петроглифы, рукописи, а потом и книги*. В отличие от всего, что

создают люди в процессе своего взаимодействия с окружающим миром, письмо не копирует никакие природные объекты, в нем напрямую объективируются формы мыслительной деятельности, осуществляемой во внутреннем мире субъективной реальности людей. И такая объективация породила особые виды человеческих действий, не связанных с удовлетворением чисто природно-биологических потребностей. Ведь даже материал, на котором письмо фиксируется, не берется из окружающего мира в готовом виде. Камни или куски дерева, на которых высекались или вырезались древние письмена, подвергались предварительной обработке. Возникновение письменности окончательно разделило природные и культурные факторы, определяющие существование людей. Действие человека, предварительное обдумывание этого действия, а также словесное описание этих процедур — все такие процессы уже, в основном, регулируются нормами культуры и увязываются в единую систему. Обращая внимание на их связь, Ю. М. Лотман утверждал, что «элементы поведения образуют иерархию: жест — поступок — поведенческий текст. Последний следует понимать как законченную цепь осмысленных поступков, заключенную между намерением и результатом»[7. С. 343].

Важно отметить, что в этом контексте «осмысленность» явным образом предполагает способность человека рассматривать свои мыслительные действия «со стороны» как некий «внешний» по отношению к нему объект. Такая способность наиболее полно реализуется там, где мысли представлены в письменном тексте. Ведь читая написанное им, человек как бы отделяется от самого себя, от того, каким он был, когда писал. Описывая различные состояния своей психики, сравнивая эти описания между собой, он получает возможность составить некоторое представление о том, как функционирует его интеллектуальный аппарат. Кроме того, воспринимая текст, написанный другими, индивид в какой-то степени подключается к внутреннему миру тех, чьи тексты он читает. При этом его собеседниками могут становиться авторы, удаленные от него как в пространстве, так и во времени. Зафиксированная письменно память одних поколений становится элементом психической жизни поколений других. Прошлое соединяется с настоящим, память предков становится частью памяти их потомков. Правда не все, с чем люди сталкиваются в своей жизни, сохраняется в их памяти, поэтому многие важные для человечества идеи и знания, не будучи зафиксированы в письменном виде, оказались утраченными.

Ведь долгое время программы, определяющие жизнедеятельность древних сообществ, выражались исключительно в устной форме. Опыт успешных действий людей, оказывавшихся в различных жизненных ситуациях, становился содержанием повествований, посредством которых важные сведения распространялись внутри сообщества, передавались от одного поколения другому. И чтобы полученные знания сохранялись, требовалось постоянно воспроизводить рассказ о них, сохраняя ту его форму, в которой этот рассказ дошел «от предков». Достигавших определенного возраста детей в процессе обряда инициации (посвящения во

взрослую жизнь) старшие знакомили с полным содержанием соответствующего мифа, охватывающего тот объем знаний, который позволял древним людям выжить в окружающей среде. В те времена миф полностью организовывал и регулировал все действия человека. Но масштабное изменение условий жизни племени вызывало и частичную деформацию традиционных культурных установок, что неизбежно влияло на отбор знаний, содержащихся в общей памяти, на способы передачи повествований, составлявших структуру мифа.

До последующих поколений, ставших носителями письменной культуры, сведения о том, как их предки представляли себе окружающий мир и как они осмысливали свое существование в нем, доходят фрагментарно, с большими пробелами. К тому же попытки закрепить в рукописях и книгах дошедшие знания «о прошлом» организуются под влиянием нормативных установок, существенно отличающимся от традиций существовавших когда-то культур. Это также порождает множество искажений. В европейской науке, например, длительное время господствовали представления о том, что психическая жизнь «доисторического» человека была полностью иррациональна. Однако сегодня ясно, что интеллектуальная деятельность членов архаических сообществ была не менее рациональной, чем мышление современных людей. Только это была рациональность другого типа, во многом отличающаяся от сегодняшних норм и критериев. Исследователи древних мифов, выражавших мировоззренческие установки их создателей, обнаруживают в дошедших до нашего времени текстах проявление определенных устойчивых правил и «схем», задающих способ организации устных речевых актов. В этом смысле устная передача мифологического содержания регулировалась достаточно жестко. Всякого рода отступления от установленных канонов не допускались.

Да, представления древних людей проявлялись в виде множества образов, возникающих на основе *эмоционального переживания людьми их бытия в мире*. Но наглядные «картины» окружающей действительности выстраивались по достаточно четким (хотя и не привычным для сегодняшнего человека) правилам. Многие специалисты, изучающие мифологическое сознание, даже говорят об особой «логике мифа». Я. Э. Голосовкер, например, называл такой тип мышления «логикой алогизма»[3. С. 18]. Наши предки не придумывали некую «фантастическую действительность». Образы, в которых представал для них окружающий мир, были самой реальностью. Их действия в ней определялись практическими целями и задачами, обусловленными необходимостью выживать. Но «устное мышление», как уже говорилось, еще не вполне четко различало речевое и предметное действие. Древние обряды обязательно сопровождались соответствующими словами, *символически воспроизводившими действия, которые произносивший эти слова человек хотел вызвать в предметной реальности*. Структура устных текстов определялась конкретными процедурами практического поведения и в этом смысле была вполне «рациональна».

А. Блок, в частности, обращал внимание на то, что обрядовые действия колдунов (он писал «кудесники») не менее формализованы, чем правила, регулирующие поведение современных людей. Блок считал, что отличие архаических регуляторов человеческого поведения от возникающих впоследствии норм, закрепляемых в письменной форме, обусловлено тем, что колдуны старались воздействовать непосредственно на человеческие эмоции. Звучание слов, составлявших древние заклинания, было ритмически организовано и быстро вызывало нужные психические состояния людей, для которых заклинания произносились. Ритуальные фразы сопутствовали осуществляемым действиям, дублировали их, символически воспроизводя поведенческие акты. Но постепенно само действие оказывалось не так уж необходимо (тем более, что иногда его невозможно было практически осуществить). Достаточно было произнесения соответствующих слов и выражений [2. С. 42–47]. Так постепенно «слово» становилось важнее самого практического действия, когда-то обусловившего появление этого слова.

В устной речи, посредством которой в архаическом сообществе транслировались всевозможные сообщения, требовалось не только обязательное повторение слов и выражений, составляющих содержание передаваемых сообщений, но и обязательное воспроизведение интонаций, с которыми соответствующие выражения произносились первоисточником (автором текста). Это было обусловлено как раз стремлением «говорящего» обеспечить соответствующее эмоциональное состояние своих адресатов. Коллективная жизнь первобытных людей определялась общностью их переживаний при взаимодействии с явлениями окружающей действительности. Поэтому организация групповой памяти базировалась на *чувственно-слуховом* восприятии используемых языковых формул. Как уже говорилось, однин их важнейших видов древнего текста — всевозможные заклинания и заговоры, используемые в ритуально-обрядовых церемониях. В подобных словесных конструкциях, дошедших до нашего времени, отчетливо видно, что в качестве основного упорядочивающего средства используются такие приемы, как неоднократное повторение одних и тех же слов, аллитерации, рифмовка и т. д. В современной культуре эти приемы сохранились в поэтической речи. Но в древности они определяли характер осмысления большинства действий, осуществляемых людьми.

Постоянное воспроизведение одних и тех же словесных конструкций, их ритмическая организация — все это способствовало определенной ориентированности памяти, пробуждению в человеке эмоционального настроя, соответствующего потребностям и целям, задающим способ его действий в какой-то конкретный момент. Вот пример одного из древнеславянских заклятий, предназначенных для причинения врагу максимального ущерба: «Быть тебе по болотам, по гнилым колодам, за темными лесами, за крутыми горами, за желтыми песками. Посылаю на мха, на болота, на буйные ветры, на тихие воды…». Перечисление всевозможных напастей могло быть достаточно длинным. Сходная стилистика проявляется и

в любовных (приворотных) заговорах: «Тело к телу, мясо к мясу, кость к кости, жилы к жилам, сустав к суставу, сердце к сердцу, печень к печени, кровь к крови — сбегайтися, спаяйтися». Подробность описаний, составляющих содержание заклинаний, порождалась убеждением в наличии аналогии между произносимыми словами и ожидаемыми действиями. Вера в такую аналогию и обеспечивала адекватное осмысление людьми воспринимаемых (услышанных) текстов. Впоследствии такие приемы теряли свое доминирующее положение, однако не исчезали полностью. Например, Г. Померанц отмечал своеобразную активизацию подобных способов построения текста в поэтике «зауми», в которой смысл звукосочетаний также задается «не логически, а ритмически»[8. С. 436].

Однако, несмотря на стремление людей сохранять при устной передаче текста всю полноту информации, содержащейся в нем, со временем накапливались всевозможные «разночтения», возникал эффект «испорченного телефона». Это приводило к утрате какой-то части содержания, к определенным искажениям, забвению исходных первичных смыслов. Даже сохранившиеся воспоминания о когда-то значащих словах и выражениях зачастую переставали пониматься. Их повторение лишалось смысла и уже не могло организовать адекватное взаимодействие людей с окружающим миром (наглядный пример автоматической ритуальности воспроизведения языковых формул, контекст произнесения которых был забыт, описан в рассказе А. Конан-Дойла «Обряд дома Месгрейвов», к этому же ряду можно отнести всевозможные детские считалки). Устная речь (даже используемая в ситуациях, не относящихся непосредственно к интервалу «здесь и сейчас») все же слишком тесно связана с конкретными людьми, их локальными переживаниями. А потому тексты, используемые в коммуникативных актах этого типа, допускают разные способы их понимания и интерпретации. Усложнение общественной жизни потребовало создать более надежные способы языкового воздействия людей друг на друга.

Изначальное отождествление совершаемых действий и словесных ритуальных выражений (которые, как считалось, должны были вызывать соответствующие изменения в предметной реальности) постепенно привело к вытеснению практических процедур их словесным описанием (что и отмечал в свое время А. Блок). А затем устная форма этих описаний стала выражаться в виде всевозможных изображений, рисуночных знаков. *Ориентация на слуховое восприятие передаваемых сообщений сменялась ориентацией на восприятие зрительное*. В результате оформлялись новые способы конструирования «образов мира» и «образов *себя* в мире», более надежно обеспечивающие людям возможность выходить из рамок сиюминутной ситуации. Появление письменности вызвало существенное изменение способов организации человеческой памяти. Уже не запоминание и воспроизводство речевых форм стало определять интеллектуальные действия людей, а возможность так организовать словесные описания имеющихся знаний, чтобы из них можно было вывести знание новое.

Ведь количество знаний постоянно возрастало, сохранить в памяти весь их объем становилось все труднее. Поэтому важным оказалось не умение всякий раз дословно воспроизводить необходимые сведения, а знание правил, пользуясь которыми можно извлекать из памяти те фрагменты знаний, которые требуются для решения возникшей задачи. Чем компактнее способ организации информации, имеющейся в распоряжении человека, тем эффективнее осуществляемые им интеллектуальные процедуры. И представление знаний в письменном виде позволило обеспечить более продуктивное функционирование сознания, чем это было возможно раньше. Письменно оформленный рассказ о каких-то событиях всегда представляет собой некий упорядоченный текст, в котором явно обозначаются начало и конец. Такой способ организации предаваемых сообщений определяет способ включения этого сообщения в содержание человеческой памяти. Получаемые сведения хранятся в ней в виде системно объединяемых между собой языковых структур. В этом случае активизация одних воспоминаний может стимулировать ассоциативное проявление других. Поэтому *способы связи* подобных структур достаточно устойчивы, сохраняясь на протяжении всей жизни человека, при нормальной работе его психики.

Конечно, речь не идет о «застывшей» раз и навсегда структуре памяти. Воспоминания динамичны, они изменяются в зависимости от особенностей временного периода и потребностей людей, существующих в этот период. Подобно тому, как магнитное поле превращает хаотичный набор железных опилок во вполне упорядоченную картину, человеческая память структурируется определенным образом, в зависимости от понимания наличной ситуации, в которой люди оказываются в разные моменты своей жизни. Такая структурированность обусловлена не столько простой фиксацией человеком сигналов, приходящих из внешней среды, и чувственно воспринятых им, сколько *осознанием своих действий, способом создания образа «себя действующего»*. Формируя такой образ, человек осознает (пусть и не всегда верно) цели, на достижение которых направлена его активность. Представление о цели делает поведение людей осмысленным. Именно *смысл задает характер и направленность отбора и упорядочения воспоминаний, возникающих в памяти каждого человека*. Смысл может быть скрытым, не всегда правильно понимаемым, но он всегда есть. Люди не действуют «вслепую», по сказочной программе «пойди туда, не знаю куда».

Смысл оформляется в так называемой внутренней речи. В отличие от речи «внешней», направленной на каких-то собеседников, внутренняя речь обращена к самому мыслящему индивиду. В этом случае он оказывается одновременно и создателем сообщения и его получателем. Пытаясь осознать цель, на достижение которой направлены его усилия; оценить свои способности достичь желаемого; составить план возможных действий, человек проговаривает «про себя» определенные слова и фразы. Но хотя внутренняя речь и использует какие-то словесные структуры, они представлены в ней особым образом, не будучи явно артикулиро-

ванными. Во внутренней речи отсутствует набор стандартных грамматических правил, реализуемые в ней языковые структуры не развернуты, представлены «блоками»[4. С. 92–93]. Поэтому человек никогда не осознает свои мысли исчерпывающим образом. Для того чтобы их содержание стало достаточно явным, они должны быть переведены во «внешнюю» речь, в которой словесные выражения приобретают отчетливый характер, что и позволяет использовать их в качестве основного средства социальной коммуникации. Внутренняя речь не может прямо и непосредственно фиксироваться в письменной форме. В какой-то степени этот тип языковой деятельности служит ступенью в переходе от устного общения к общению письменному.

Письменная форма позволила выражать содержание психической деятельности (в том числе и содержание памяти) в более универсальных и устойчивых формах. Важную роль в процессе возникновения письма сыграли кардинальные изменения, происходившие в самой жизни древних сообществ. Одним из важных факторов стало вызванное разными причинами перемещение больших коллективов людей из ареала их привычного обитания к каким-то иным, ранее им неизвестным. На важную роль миграционных процессов в переходе от устных способов межчеловеческого общения к способам письменным обращает внимание И. Т. Касавин. С его точки зрения, мигранты, передвигаясь с одной территории на другую, оказывались в условиях, в которых привычные формы взаимодействия со средой переставали работать. Необходимо было приспосабливаться к существованию в мире нестабильном, постоянно меняющемся. Возникала потребность в создании образов «*себя в новых условиях*». Это обусловливалось стремлением к сохранению самоидентификации. В этом случае на организацию письменных текстов уже влияли не сами по себе эмоциональные переживания людьми их бытия в мире, а способы коммуникации, организующие жизнь сообщества в непривычной среде. Первые варианты письма представляли собой простую запись звучащих слов, устной речи, которая долгое время продолжала восприниматься в качестве авторитетного источника знаний и основополагающих идей. Поэтому высокая оценка умения читать, как отмечает Касавин, выражала священное отношение к тексту (чтение как «почитание»). Не случайно поначалу господствовало чтение вслух, воспринимаемое в качестве особого ритуального действа [5. С. 164]. Некоторые реликтовые формы проявления такого отношения к «написанному» сохраняются и в современной культуре.

Письменное закрепление содержания мышления, его выражение посредством «внешней» речи способствовало явному осознанию многих процессов, протекающих в субъективной реальности человека и ранее не фиксировавшихся. Становилось возможным анализировать свои рассуждения, контролировать (пусть и не полностью) скрытые состояния психической жизни. Процесс отделения письменной культуры от традиций устной коммуникации был достаточно длительным, реализуясь в разных формах. В своей фундаментальной книге «История письма»

немецкий исследователь И. Фридрих выделяет ряд этапов развития письменности. В обобщенной форме их можно представить следующим образом: 1) предметное (рисуночное) письмо; 2) «звуковое» (словесное) письмо; 3) буквенное письмо [10]. Первоначально в качестве письменных знаков использовались непосредственные изображения самих описываемых предметов и связанных с ними ситуаций. Постепенно такие рисунки приобретали все более схематичный характер. Связь с устной речью в этом случае проявлялась при «чтении» таких текстов, т. е. при расшифровке содержания, заключающегося в рисунках.

«Слуховая» ориентация, влияющая на восприятие передаваемых текстов, в определенной форме сохранялась и на следующей ступени, совмещаясь при этом со зрительным восприятием знаков. Например, Фридрих отмечал зависимость наглядного изображения внутренних эмоциональных состояний человека (не воспринимаемых напрямую в качестве самостоятельной вещи) от сходства в звучании слов, выражающих такие состояния, с произнесением названия какой-то конкретной вещи. Так, в языке йоруба звук слова «шесть» похож на звуки, соответствующие проявлению чувства симпатии. Поэтому предъявление собеседникам шести предметов обозначает благорасположение к ним того, кто эти предметы предъявляет. Обнаруживая подобные явления и в других языках, Фридрих приходит к общему выводу о том, что «понятие, не поддающееся изображению, передается с помощью предмета, наименование которого одинаково или сходно по звучанию с наименованием понятия, интересующего автора» [10. С. 35]. Такое соотнесение зрительного восприятия со слуховой ориентацией свидетельствует о том, что хотя традиция устной передачи текстов еще продолжает сохраняться, но постепенно начинает доминировать новая форма передачи сообщений — зрительно воспринимаемые изображения.

«Словесное письмо» развивается, переходя от идеографических форм (сохраняющих отдаленную связь с предметным письмом) к слоговому, а затем и буквенному изображению произносимых звуков. В таком виде знаки письма полностью теряют сходство с устной традицией, тесно связанной с реальностью конкретных жизненных ситуаций. В самом деле, буква «а» или «ц» ничем не похожа на соответствующие произносимые звуки, она лишь обозначает их. Связь «слуха» и «зрения» еще значима на ранних стадиях освоения человеком основ грамотности. Так, при изучении азбуки ребенок осваивает звучание букв, опираясь на зрительное восприятие рисунка, изображающего известный ему предмет, в названии которого данный звук присутствует. В русских букварях, например, способ произнесения буквы «а» закрепляется картинками, на которых нарисованы арбуз или автобус. Рано или поздно такая ориентация на «картинку» теряет свое значение. Буквы начинают рассматриваться в качестве знаков, не привязанных каждый раз к какой-то конкретной ситуации. При использовании этого типа письма слова разбиваются на их минимальные составляющие элементы, окончательно утрачивающие сходство с реальными чувственно воспринимаемыми вещами, что позволяет с их помощью описывать даже такие сущности, которые предметно не представлены.

В конце концов, именно зрительно ориентированный способ построения текстов и их прочтения становится определяющим в культурной жизни развитого общества. А. И. Кобзев, например, отмечает, что для китайского языка характерно одинаковое графическое изображение понятий весьма различающихся (хотя и относящихся к сходному смысловому ряду). В частности, такие понятия, как «разум», «понимание», «способ видения», «знание», «целесообразное действие», «способ познания», передаются одним и тем же иероглифом «чжи» [6]. Конечно, осознание значения употребляемого иероглифа всегда зависит от целей и установок использующих его людей, т. е. от смысла, который этому знаку приписывается в том или ином конкретном контексте. Но само смысловое определение знака уже не так жестко связано с конкретным характером ситуации, в которой он употребляется. Переход к знаковой фиксации словесных сообщений обусловил и формирование новых способов организации памяти. Заучивать текст наизусть уже не было необходимости. Достаточно узнавать буквы и уметь соединять их по определенным правилам, чтобы воспринимать любое сообщение, представленное в письменной форме. Его передача перестала зависеть от индивидуальных особенностей автора.

В отличие от изначального интуитивно-ассоциативного восприятия устной речи, чтение потребовало от получателя сообщения осуществления некоторых аналитико-синтетических операций. Распознавание букв, соединение их определенным образом, выявление содержательного значения слов и выражений предполагает сходный способ действий всех носителей определенной культуры. И такое умение приобретается не сразу. Не случайно ребенок, обучаясь грамоте, поначалу читает по слогам. Лишь постепенно вырабатывается навык «целостного» восприятия написанного, владение которым позволяет понять содержащееся в нем сообщение даже тогда, когда запись фрагментарна (грамотный человек может понять смысл написанного и при наличии в нем различных сокращений, частичного пропуска слов и проч.). Текст как целостный знак и составляющие его структуру знаки элементарные (буквы) не связаны друг с другом единственно возможным образом. С помощью одних и тех же знаков можно конструировать утверждения, даже не совместимые друг с другом по смысловому содержанию. Во многом именно это обстоятельство обусловило восприятие букв как неких абстрактных символов, не имеющих самостоятельного значения (кроме значения алфавитного). Их информационное содержание возникает только при таком соединении друг с другом, которое порождает некий определенный текст.

Собственно говоря, само значение слова «символ» в греческом языке (откуда оно и пришло к нам) указывает на «соединение», «связь». Среди его словарных определений можно найти и такие как «накапливать», «согласовывать», «соответствовать». Распространенное сегодня понимание символа как некоего «пароля», позволяющего незнакомым между собой людям узнавать друг друга при взаимной демонстрации каких-то фрагментов изначального целого, не охватывает глубинного его значения. Ведь предъявляемые предметы или осуществляемые действия сами по себе не являются опознавательными знаками. Коммуникативную зна-

чимость они приобретают лишь тогда, когда элементы исходного целого (части разломанной когда-то таблички или разорванной фотографии), предъявляемые друг другу разными людьми, соединяются, совпадают. Без этого они не обладают соответствующим сигнальным значением. А способ соединения символов всегда имеет условный характер, определяясь предварительными соглашениями между теми, кто ими пользуется. Поскольку оказалось, что буквенные знаки можно связывать с разными содержательными контекстами, постольку их стали использовать и при конструировании специализированного знания, производимого представителями различных научных дисциплин, в которых связь между символами существенно отличается от их привычного повседневного применения (различные буквы в математических, физических и подобных текстах).

Появление письменных текстов, применимых в самых различных сферах культурной деятельности, заставило пользователей языка обращать внимание не только на его соответствие реалиям окружающего внешнего мира, но и на отношения, возникающие внутри самих языковых систем. Необходимо было определить правила, обеспечивающие эффективное использование одних знаковых конструкций и ограничивающие (или запрещающие) применение других. Такая проблема возникла очень давно. Считается, что уже сравнительное изучение текстов Библии (связанное с попыткой отделить содержание Божественных истин от языковых форм, которые использовали авторы данных текстов при передаче этих истин) положило начало той традиции, в которой возникла филология, наука о языке. Не случайно в культурной практике прошлых эпох получило широкое распространение *комментирование,* представляющее собой *«текст о тексте»*. М. Фуко, например, считал, что именно комментирование способствовало формированию «отношения языка к себе самому», обусловив в дальнейшем переход к критическому анализу его устройства и функционирования [11. С. 132–135]. «Священное» отношение к тексту (чтение как почитание) сменялось его пониманием как определенного «руководства к действию». А потому возникла задача оптимизации языковых структур.

Разнообразные попытки решить эту задачу привели к формированию новых способов организации человеческой памяти. Особенно важным с этой точки зрения фактом стало возникновение различных разновидностей «неофициальной» литературы. С одной стороны, жизнь людей определялась (и продолжает определяться) общезначимыми для всех членов конкретного социума текстами: священными книгами (Библия, Коран и т. д.), а также документами, распространяемыми государственной властью. С другой, появились тексты, влияющие на сугубо личностное отношение отдельного человека к событиям его жизни. Такие формы выражения субъективного внутреннего мира, как письма, дневники и т. п., выражают степень индивидуальной свободы человека. У носителей письменной культуры сформировалась «частная» память, обусловленная событиями неповторимой жизни именно *конкретного индивида*. Как отмечал Ю. М. Лотман,

«с возникновением переписки как части культурного поведения утверждается деление: печатное слово обращено от государства к грамотной части общества, письменное — от одного частного лица к другому»[7. С. 49].

Важно и то, что с распространением книжной культуры на организацию человеческой памяти (в том числе и памяти «частной») стали существенно влиять описания поступков литературных персонажей, создаваемых воображением популярных в обществе авторов. *Литература задавала образцы, которым старались следовать*. Именно выбор конкретного героя романа или поэмы определял оценку индивидом одних своих воспоминаний как «значащих» (и потому фиксируемых в письменной форме) и забвение других, не совпадавших с его представлениями о должном устройстве жизни. Конечно, общие рамки круга чтения определялись культурными нормативами, однако внутри этих рамок человек мог выбирать какой-то образец, с которым он соотносил свою жизнь. Для каждой социальной группы общества существовали свои эталоны, иногда существенно не совпадавшие с эталонами других слоев населения. В России, например, дворяне читали французские романы, тогда как простой народ предпочитал, в основном, лубочные тексты (повествования о Бове-королевиче и т. п.). Но постепенно возникали условия, в которых «низшие» слои получали возможность знакомиться с идеями, выражающими жизненные установки и ориентации «высших», что существенным образом изменяло характер отношений между ними. Возникло представление о том, что культурный прогресс связан как раз с изменением литературных вкусов. Не случайно Некрасов мечтал о времени, когда крестьяне понесут «с базара» не сочинения «милорда глупого», а «Белинского и Гоголя». Чтение книг стало определять степень культурного уровня общества в целом.

Но в разные периоды истории общества книги, влиявшие на отношение людей к их жизни, существенно различались. Например, в средневековой культуре осознание человеком фактов своей повседневной жизни формировалось главным образом под влиянием различных текстов религиозного характера. В тогдашней литературе получил широкое распространение такой жанр, как «Exempla» (примеры). В представляющих его сочинениях описывались истории различных святых. И человек соотносил свои конкретные поступки с поведением персонажей, воспринимаемых им в качестве «идеального образца». «Высший» мир как бы отбрасывал отсвет на повседневную реальность. *Быт подстраивался под книжные образцы*. Принципиально иное отношение к литературе проявляется в творчестве писателей-«романтиков». Возникшее в XIX в. литературно-художественное направление романтизма оказало большое влияние на жизнь нескольких поколений. В произведениях его представителей уже не «божественные истины» стали источником образцов для подражания, а действия людей, живущих в том же мире, что и читатель, только более полно и ярко реализующих человеческие возможности. Как подчеркивает Лотман, «бытовые чувства возвышались до уровня литературных образцов» [7. С. 71]. Но способ описания человеческого поведения оказывался существенно зависимым от позиции автора описаний. Так стилистика

реальной жизни стала во многом определяться глубинными законами художественного творчества, скрыто регулирующих конструкцию и способ восприятия книжных текстов.

Во многом это было обусловлено тем, что чтение и осмысление прочитанного требует от читателя умения не только воспринимать содержание книги, но и понимать замысел ее автора, отвечать на вопрос о том, почему определенный текст организован именно так, а не по-другому. Настоящая полнота восприятия сообщения, содержащегося в транслируемом тексте, предполагает способность читающего переключать внимание с описываемых героев и происходящих с ними событий на мыслительную работу самого писателя. Ведь книга — некий сигнал, который посылается всем, кто будет ее читать. А потому важно не только освоить ее содержание, но и выявить сигнальное значение воспринятого текста. В теоретических рассуждениях многих современных литературоведов достаточно устойчиво выражается убеждение в том, что писатель и читатель находятся в отношении своеобразного «сотворчества». В этом случае цель создателя текста (пусть и не всегда ясно осознаваемая) состоит в том, чтобы добиться совмещения своей субъективной реальности с реальностью тех, на кого это сообщение направлено. Адресат же, осваивая предъявленный ему текст, переводит «внутреннюю речь» автора на язык, посредством которого организована его собственная внутренняя речь. В этом процессе существенную роль играют всевозможные ассоциативные ряды, входящие в структуру человеческой памяти.

Сложное взаимодействие новых для человека идей с привычными для него представлениями (составляющими основное содержание его памяти) может иногда вызвать кардинальную перестройку как индивидуальных, так и коллективных нормативов и установок, определяющих характер и личностного и социального действия. Но такая перестройка не всегда оценивается разными представителями одной и той же культурной традиции одинаковым образом. Неоднозначность воздействий текста на жизнь людей во многом связана с тем, что современный читатель при содержательной интерпретации получаемого сообщения задействует главным образом интеллектуальные средства. Прочитываемый текст воспринимается в качестве целостного знака и обнаружение несогласованности между разными фрагментами текста, выявление всевозможных противоречий часто препятствует действительному пониманию полученного сообщения. Тогда как автор текста (и в первую очередь текста художественного) в своем творчестве руководствуется стремлением *воздействовать не только на интеллект читателей, но и на их эмоциональную сферу*. Поэтому писатель старается добиваться максимальной эффективности каждого отдельного фрагмента, не всегда заботясь о том, как эти фрагменты согласуются друг с другом. Пушкинские строки «читатель ждет уж рифмы *розы;* на, вот, возьми ее скорей!» выражают ироническое отношение к ожиданию обязательно жестко рационального оформления поэтического текста.

Чем большим творческим потенциалом обладает автор текста, чем сильнее его внутренняя речь отличается от внутренней речи тех, кому текст адресован,

тем острее выражен конфликт между ожиданием «привычного» и новыми идеями, которые писатель стремится передать своим читателям. Для достижения желаемого эффекта создатель текста нередко изобретает какие-то технические приемы, восприятие которых требует от читателя специальных усилий. Например, Пушкин вместо каких-то слов и даже строф часто использовал многоточия. Это графическое средство, не имеющее самостоятельного содержательного значения, выполняло в его произведениях функцию ритмического эквивалента пропущенного текста, лишь намекая на возможный способ заполнить возникшие пробелы. А характер заполнения во многом зависит от человека, читающего стихотворение. Такой прием известный исследователь поэтического языка Ю. Тынянов, например, объяснял стремлением поэта столкнуть чисто акустическое восприятие стихотворения (обусловленное сохраняющимися традициями устной речи) с письменными знаками. Тем самым эффект воздействия текста на читателей усиливался [9. С. 43–51].

Часто писатели придумывают слова, отсутствующие в повседневном лексиконе. Слово «лилипут» изобрел Свифт, Достоевскому русский язык обязан словом «стушеваться», а распространенное сегодня слово «робот» когда-то ввел в обиход чешский писатель К. Чапек. Подобных примеров можно привести достаточно много. Они свидетельствуют о том, что адекватное взаимопонимание автора текста и его читателей требует готовности каждого из них к «сотрудничеству». Только тогда приемы, изобретаемые отдельным автором, включаются в систему коллективного сознания и оказываются специфическими знаками, помогающими людям добиваться взаимопонимания. В этом смысле успешность чтения во многом определяется степенью совпадения способов организации памяти людей, вступающих в общение. В любом диалоге могут возникать всевозможные рассогласования и смысловые лакуны, обусловленные активизацией участниками диалога разных групп воспоминаний и ассоциаций. Такие сложности возникают даже при взаимодействии людей, принадлежащих одной и той же системе культуры. Еще с большими трудностями человек сталкивается при освоении содержания текстов, выражающих опыт чужой культуры (особенно такой, которая существенно отличается от той, носителем которой читатель выступает). В этом случае происходит столкновение привычных и «экзотических» норм чтения, что увеличивает число обнаруживаемых лакун. Они порождаются не только различием языков автора текста и его адресатов, но и всевозможными факторами культурологической природы (см.: [1]).

Какая-то часть подобных разночтений обусловлена как раз тем, что письменные тексты представленные в языках разных стран и народов, организуют человеческую память весьма различающимся образом. В этом смысле формы устной речи, существующие в разных культурах, вызывают более сходные между собой реакции, так как использование звуковой речи активизирует эмоциональные состояния, непосредственно связанные с общей биологической природой живых организмов. Письменные же языки в большей степени представляют собой продукты деятельности культурной. А она в разное время и в разных регионах реа-

лизуется в существенно не совпадающих формах. Знакомство с идеями, выражаемые в языке одной культуры, предполагает их перенос в сферу действия других норм, перевод с одного языка на какой-то другой. В этом случае *перевод можно рассмотреть в качестве особой формы прочтения*. И хотя при этом неизбежно возникают какие-то искажения смысла (о чем постоянно говорят профессиональные переводчики), однако успешное освоение иноязычного текста обогащает сознание читателя новыми знаниями, обусловливая расширение и определенную переорганизацию его памяти.

По большому счету «чтение как перевод» присутствует и при восприятии сообщения, оформленного на родном для читателя языке. Ведь вдумчивый читатель рано или поздно сталкивается с необходимостью «расшифровать» содержание прочитанного, выявить в нем явные и скрытые смыслы и т. п., т. е. «перевести» текст с языка *пишущего* на язык *читающего*. Поэтому можно утверждать, что чтение (и перевод как его особая форма) способствует выходу читателя за рамки привычной для него системы представлений, формированию нового взгляда на мир и на себя в мире. Овладевая письмом (и соответственно умением читать написанное), люди приобретают способность увеличивать объем своей памяти, способность более эффективно использовать ее содержание. А это, в свою очередь ,способствует все более полному осознанию человеком своих целей и возможностей. Благодаря этому взаимодействие людей друг с другом и с окружающим миром постоянно оптимизируется.

Литература

1. *Антипов Г. А., Донских О. А., Марковина И. Ю., Сорокин Ю. А.* Текст как явление культуры. Новосибирск, 1989.
2. *Блок А.* Поэзия заговоров и заклинаний // Блок А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 5. М., 1971.
3. *Голосовкер Э. Я.* Логика мифа М., 1987.
4. *Жинкин Н. И.* Речь как проводник информации. М., 1982.
5. *Касавин И. Т.* Текст. Дискурс. Контекст. М., 2008.
6. *Кобзев А. И.* Знание, разум и вера, благонадежность в китайской философии // Знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008.
7. *Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
8. *Померанц Г.* Выход из транса. М., 1995.
9. *Тынянов Ю.* Проблема стихотворного языка. М., 1965.
10. *Фридрих И.* История письма. М., 1979.
11. *Фуко М.* Слова и вещи М., 1977.

Г. Л. Тульчинский

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ЧТЕНИЯ: ОТ СОЦИАЛИЗАЦИИ К КУЛЬТУРАЛЬНОМУ СЛЕДОПЫТСТВУ

Чтение в современной культуре выходит на новый уровень. Оно становится подобным «чтению» фактов следователем, ищущим за знаками, показаниями, артефактами породившие их причины, пытающимся понять их создателей, их мотивацию, намерения, стремления. Сам читатель в этой ситуации уподобляется следопыту в мире культуры.

Ключевые слова: *менеджмент знаний, обучение, фэнтези, читатель, чтение.*

УДК 101.1

В последнее время приходится много слышать и читать о кризисе чтения, о необходимости возрождения культуры чтения… Принимаются правительственные и региональные программы по поддержке и развитию чтения. Осваиваются немалые средства на социальную рекламу чтения… Тем временем тиражи книг, особенно научных, падают, цены на книги растут и растут до того, что в школах и вузах думают, на что потратить средства: на закупку книг или поновление компьютеров… И выбор обычно делается в пользу последних.

Ситуация, однако, представляется более сложной, интересной и весьма неоднозначной. И весьма динамичной. Приведу три примера для осмысления этой динамики.

Первый пример — начало перестройки, самого расцвета гласности, когда соотечественники задолго занимали очереди в киоски за периодикой, когда толстые журналы имели миллионные тиражи, издательства издавали и переиздавали не только отечественные и зарубежные новинки беллетристики и non fiction, но и книги, вышедшие в недавнем и в далеком прошлом, и которые, казалось, никогда не найдут современного читателя. Мы с коллегой шли по набережной и он поделился возникшей проблемой: «Не успеваю читать… Даже когда набираю не прочитанное и уезжаю на дачу, то и там успеваю только проглядеть, но

© Г. Л. Тульчинский, 2013

не нормально прочитать». Я высказал соображение, что раньше читалось только интересное, которое приходилось разыскивать, а теперь интересно все. И в этой ситуации читаешь то, что тебе нужно. Коллега подумал и ответил: «Если ты знаешь — что тебе нужно, то зачем тогда читать?» Тогда мы посмеялись этому каламбуру.

Второй пример — ситуация через 12–15 лет — относится уже к расцвету Интернета. Позвонил завкафедрой (он отвечал за допуск дипломных работ к защите) и попросил встретиться с одним выпускником, у которого какие-то проблемы с написанием работы. «У него есть научный руководитель?», — спросил я. «Да, — ответил заведующий, — но мне, кажется, он не дорабатывает». Встретились. Очень продвинутый молодой человек. Пришел с пачкой материалов. Поговорили. Есть план работы, круг источников сформирован… «По работе все понятно?» — «Все». Отзвонился завкафедрой, что все вроде бы нормально. За пару недель до защиты — опять звонок: «Прошу снова встретиться с этим выпускником. Я не понимаю — почему, но там все равно нет диплома». Узнал — кто у него научный руководитель, позвонил ему. Тот в полном удивлении: «Сам не понимаю — в чем дело! Я ему дал материалу на четыре диплома!» Опять встретились с молодым человеком. Опять же — пачка материалов подмышкой. Довольно вменяемый разговор… И где-то через 10 минут разговора этот выпускник спросил: «Вы что — хотите сказать, что я должен еще что-то из себя написать?» И я понял, что выросло поколение «супер-читателей», которое знает — где взять материал, что уже хорошо. Знание источников информации, доступ к ним — важный момент профессиональной подготовки. Но это поколение уже привыкло к тому, что в сети «все есть». И нужно только найти ресурс и взять там готовое. Что нужно с этой информацией еще работать, «писать из себя», у них просто в голове не укладывается — они только «читают» то, что им надо.

С плодами изменения культуры чтения я столкнулся чуть позже, на поточной лекции. У заочников. То есть относительно взрослых студентов. Это третий пример. В рамках темы технологии фандрейзинга (привлечения и аккумулирования средств на некоммерческую социально значимую деятельность) обычно упоминал Остапа Бендера с его опытом сбора средств на «Союз Меча и Орала», индивидуальным подходам к «клиентам»-обладателям столь нужными ему стульями. И наткнулся на отсутствие реакции. «Остап Бендер?» — «?!». «“Двенадцать стульев” и “Золотой теленок”??» — «?!». «Ильф и Петров?» — «?!». «Фильмы?» — реакция та же. Потом в той же Академии культуры натыкался на такое же полное незнание не только текстов И. Ильфа и В. Петрова, но и М. Зощенко, А. Платонова. На вопрос — кто такая З. Гиппиус получил ответ, что это была партизанка, повешенная фашистами. Стало ясно, что подход радикально влияет на круг чтения.

Читать молодежь меньше не стала. Изменились культура, технология чтения. Место книг и особенно периодики занимают тексты в сети (электронные ресурсы, блоги). Даже литература — художественная, учебная, научная, популярная — все больше читаются с экранов электронных «читалок». Это не плохо и не хорошо,

это — иная культура чтения. У которой, разумеется, имеются неоднозначные следствия.

Вспоминается давний юмористический рисунок из «NewYorker»… Сценка на то ли рауте, то ли вечеринке. Сморщенный старичок в очках с бокалом в руках. Над ним чудовищным бюстом нависает блондинка с таким же бокалом. И подпись: «Профессор, я безумно люблю книги. В них так много букв!».

Времена простого текста практически прошли. Благодаря электронным технологиям текст предстает гипертекстом, нашпигованным гиперссылками, возможностями перехода в другие тексты. В этих текстах слова переплетаются с образами — рисованными, фотографическими, видео, анимацией. Отдельные буквы предстают символами. Новое рождение переживают комиксы, манга…

Нелинейное письмо порождает нелинейное чтение. Чтение, за которым опыт кроссвордов и сканвордов и рекламных ребусов. Когда буква, часть слова, аббревиатура выступает носителем смысла, причем смысла неоднозначного. Когда каждый символ факторизует смысл.

Нельзя не обратить внимания на своеобразную и чрезвычайно интенсивную эволюцию массовой литературы, которая в настоящее время практически интегрировала в себя литературную классику и авангард[1]. И учет этой динамики (см.: [12. С. 50–57]). представляется немаловажным, потому как особая роль массовой литературы в современной культуре связана и с ролью слова, текста в развитии цивилизации и массовой коммуникации. Пьесе, кинофильму обычно предшествует текст, в том числе и просто литературный, экранизацией которой выступает кинофильм, а драматургическая адаптация его — пьеса. В свою очередь, по популярному кинофильму, включая анимационный, публикуются комиксы, адаптированные пересказы. Литература, слово находятся в начале и в конце циклов коловращений подобных проектов массовой культуры.

Массовая литература в наши дни представляет собой высокотехнологичный синтез искусства и бизнеса, что представляет собой следствие все более глубокой интеграции культуры и искусства в рыночные отношения. Речь идет о буквальной реализации великого проекта гуманизма Просвещения с его лозунгами: «Все во имя человека, все на благо человека», «Человек есть мера всех вещей»[2]. Массовая культура в условиях рыночной экономики ориентирована на реализацию любых потребностей: будет спрос — будет и предложение. Подобная маркетизация (не путать с коммерциализацией) приводит к «уплощению» ценностной системы. Если

1 Не следует забывать, что и отечественная классика в изрядной степени формировалась как массовая литература. По всем требованиям ее стилистики написаны пушкинские «Повести Белкина» и «Капитанская дочка», «Герой нашего времени» М. Ю. Лермонтова. Да и такие титульные для отечественной литературы книги, как плутовская дилогия И. Ильфа и В. Петрова «Мастер и Маргарита» М. Булгакова, — высококачественная массовая литература.

2 Не лишним будет вспомнить и «основной закон социализма» — всевозрастающее удовлетворение всевозрастающих потребностей — воспроизводимый на первых страницах материалов очередного «исторического» съезда КПСС.

в традиционном обществе ценности выстроены «вертикально» иерархически, то в современной ситуации ценности становятся просто рубрикаторами рынка массового спроса, а «дворцом массовой культуры» стал торгово-развлекательный комплекс, в обязательном порядке включающий в себя и книжный магазин (см.: [10, 11]).

Массовая литература выполняет ряд нетривиальных функций — от воспроизводства и трансляции базовых ценностей культуры, консолидирующих общество, их адаптации к массовому восприятию до тематизации проблем и целей общественного развития. И, если рассматривать культуру как систему порождения, хранения, трансляции и воспроизводства социального опыта, то в массовой литературе представлены не просто типичные сюжеты и даже не столько типичные темы, сколько, фактически, — ценностно-нормативные фреймы конкретной культуры.

Наметившаяся тенденция интеграции массовой литературы с такими компонентами массовой культуры, как СМИ, Интернет и мультимедиа, индустрия развлечений, шоу-бизнес, свидетельствует как об интенсификации и унификации информационных процессов в современном обществе, так и о расширении и дифференциации возможностей реализации различных культурных форм.

Более того, можно говорить о двух все более явных тенденциях к дифференциации и одновременно к интеграции различных видов и жанров массовой литературы. Это обусловлено самой природой массовой литературы и рядом специфических черт, выделяющих ее из общего массива современного информационного потока:

- при любой трактовке понятия «массовая литература» речь идет о явлении урбанистической культуры массового общества, решившего проблему всеобщего образования и обеспечившего развитие книгопечатания и распространения его продукции;
- это форма преимущественно художественных текстов, ориентированных на массового читателя, что, с одной стороны, есть следствие общей *маркетизации* массовой культуры, а с другой, имеет следствие *занимательный* характер массовой литературы;
- в силу предыдущего, эстетика и стилистика массовой литературы вырабатывалась на основе переосмысления традиционной поэтики, в результате чего была выработана определенная (упрощенная) система представлений о мире, определяющая довольно условные правила (формулы), по которым ведется «игра» с читателем;
- продукция массовой литературы представлена в таких специфических жанрах, как детектив, шпионский роман, фэнтези, приключения, триллер, женский роман и др., жанровые модификации которых все более дробны (сегментированы): не просто роман, а женский роман, полицейский роман, шпионский роман, роман ужасов, «готический» роман и т. д.
- произведения массовой литературы — результат не столько творчества автора, сколько проектной деятельности, в которой, помимо довольно условного «ав-

тора», активно участвует вся инфраструктура издательского бизнеса, включая маркетинг, рекламу, СМИ;

- продукция массовой литературы выпускается в различных формах: бестселлер (наиболее продаваемая книга); дайджест («выжимка», краткое изложение произведения, включая классику); комикс (перевод текста в серию картинок с подписями); покет-бук (карманное издание в мягкой обложке, которое удобно читать в транспорте) и др.

Уже с самого ее начала в массовой литературе наметились основные ее направления, впоследствии отлившиеся в «чистые» жанры.

Лубок — сохранившийся до наших дней в виде комиксов, манга, иллюстрированных изданий.

Сонники, *гадательные книги* и прочие *тексты* и *руководства*, *толкующие знаки* и *знамения*, *внешние по отношению к миру повседневности*. «Полезная» литература с практическими наставлениями: от того, как разбогатеть, и обходиться с женщинами до руководств по ведению хозяйства, ремонту дома, приготовлению пищи.

Развлекательно-познавательные произведения: описания путешествий, страшные истории, описания подвигов, переработки сказок, басен, произведений классической литературы. Так, гоголевский «Вий» вошел в этот пласт массовой культуры под названием «Страшная красавица, или Три ночи у гроба», а тургеневский «Бежин луг» — как «Домовой проказит». Причем такие переделки могут весьма расходиться с оригиналом в сюжете, персонажах. Сочинения на историческую и современную тематику, приобщающие читателя к явлениям социальной гражданской жизни: *исторический роман рыцарский роман.*

Детская литература, сегментирующаяся далее по возрастным категориям и жанрам. Сопровождающие детство современного ребенка книги, детская периодика, кино, анимация, компьютерные игры предлагают юным потребителям унифицированных персонажей унифицированных нарративов: Дональдов, Мак-Даков, Чебурашку и Крокодила Гену, Незнайку, Бременских музыкантов, Мумитроллей, Черепашек-ниндзя и т. п.

Синтезом научно-популярной и юношеской литературы стал жанр *научной фантастики* (science fiction). Одно из приоритетных мест в корпусе развлекательной массовой литературы занимает *детектив* — традиционный лидер книжных рынков. Разновидностью детектива стал *полицейский роман*. В последнее время широкое распространение получили *«ироничный» детектив* и *«женский детектив»* — своеобразный синтез детектива и женского романа. В настоящее время в детективе явно доминирует тенденция сближения его с *боевиком*, когда следователь демонстрирует не столько интеллект, сколько способность к прямому физическому действию. Это сближает современный детектив с жанром *шпионского романа*.

Большое место в массовой литературе занимает разновидность боевика — *триллер*, который диверсифицировался по нескольким линиям: триллер детек-

тивный, фантастический, эротический, мистический, включая *хоррор*, где на первый план выходят образы вампиров, оживших мертвецов.

Неоднократно уже отмечались акцентированные инфантильность и фемининность массовой культуры, особая ценность в ней любви, брака, семьи, жизненного комфорта. Поэтому уже на ранних стадиях в массовой литературе формируется особая женская тема: истории любви, грехопадений и торжества высокой нравственности, из которой потом сформировался жанр *«женского» (любовного, «розового») романа*.

Одним из ценностно-смысловых центров современной массовой литературы выступает жанр *фэнтези*. В определении, данном «Энциклопедией фэнтези», этот жанр определяется как повествование, действие которого невозможно в том мире, в котором мы живем; если же действие происходит в другом мире, то этот другой мир по нашим меркам тоже невозможен [2. P. 1076]. Думается, что под такое определение подпадают все сказки всех времен и народов, готические и рыцарские романы, а также научная фантастика. Фактически, синтезом фэнтези и детектива стал *конспирологический роман* (на специфику которого впервые обратила внимание И. Савкина на конференции в Санкт-Петербурге в 2008 г.), в котором реальность и фантазия меняются местами: собственно реальность становится фикцией, выдумкой, а «подлинной» реальностью (в том числе исторической) — некий нарратив.

Фэнтези — весьма парадоксальное явление нашего времени. Большинство исследователей возводят жанр к начавшему выходить в 1905 г. комиксу У. Маккея о приключениях молодого человека Немо в стране Сламберленд, полном замков на скалах, прекрасных принцесс, храбрых рыцарей, волшебников и ужасных чудовищ. С 1932 г. журнал «Weird Tales» начал публикацию новелл молодого писателя Р. Е. Говарда о Конане-варваре из Киммерии. А в 1937 г. появился «Хоббит, или Туда и обратно» Дж. Р. Р. Толкиена, положивший начало знакомству широкой публики с миром и историей хоббитов, эльфов, орков, гоблинов, продолженному в середине 1950-х годов трилогией «Властелин колец», летописью «Сильмариллион». Тогда же были опубликованы и «Хроники Нарнии» философа и проповедника К. С. Льюиса. В 1960-е годы публикуются «Колдовской мир» А. Нортона, «Трилогия о Земноморье» У. Ле Гуин, положившей начало женской фэнтези. Начиная с 1970-х годовпубликуется эпопея Р. Желязны «Хроники Амбера».

Этому жанру свойственна поэтика «меча и колдовства». В отличие от других направлений фантастики ему свойственны ориентация на эстетический образ средневековья, мировоззрение, основанное не на рациональных представлениях об устройстве мира, а на представлениях о некоей Высшей силе. Нарративная основа фэнтези неизменна — борьба Добра и Зла в фантазийно-магическом антураже. Обязательная система образов включает почти сказочный набор: герой-супермен, абсолютный Злодей, «принцесса», всевозможные маги, колдуны, драконы, волшебные предметы, мифологически-архаические империи и варвары, боги, эльфы, гномы, тролли и т. п. [8. С. 537]. В отличие от традиционных сказок этот коктейль подается абсолютно серьезно и даже пафосно.

Ориентация на стилистику средневековья, очевидно, обусловлена рядом обстоятельств. Во-первых, за этим стоит апелляция к возвышенной романтике прошлого. Но, поскольку вся достоверная история человеческой цивилизации подробнейшим образом зафиксирована и описана, авторам фэнтези приходится или трансформировать историю в некие конспирологические схемы, или, чаще, — придумывать страны и времена, лежащие за пределами исторических хроник и летописей типа Британии времен короля Артура. По мнению А. Сапковского, именно рыцарский роман и сложно организованная кельтская мифология (особенно легенда о короле Артуре и рыцарях Круглого стола) — прообраз любого фэнтези [4. С. 217; 7. С.415]. Так появляются карты этих земель и стран с кропотливо прописанными географическими реалиями, детально разработанные исторические подробности, генеалогии и т. д. Во-вторых, авторы фэнтези опираются преимущественно на европейскую традицию и рассчитывают на читателей именно этой традиции. Взаимоотношения людей Древнего Египта, Китая, Индии слишком далеко от них, а первобытный образ жизни и рабовладение — слишком далеки от современного менталитета, который закладывался именно в средневековье. В-третьих, фэнтези мало озабочены вопросами науки и техники. Более того, этот жанр и возник-то, как стремление уйти от технократической и меркантильной современной реальности. Поэтому именно средневековье с его отсутствием науки и техники, неразвитостью денежных отношений, доминантой на личных качествах людей и оказывается столь привлекательным. Фэнтези — ностальгия по обществу без техники, банков [1. P. 280–281]. Ведьма, тролль не нуждаются в банковском кредите. В мире фэнтези деньги не играют никакой роли по сравнению с некими волшебными предметами, которые, в свою очередь, никак не связаны с рациональным знанием, обладают магической силой.

При всем при этом, с другой стороны, фэнтези проявляет наибольшую укорененность в других формах массовой культуры (кино, театр, мультимедиа и т. д.). Более того, в последние годы наблюдается экспансия фэнтези на другие жанры массовой литературы: на исторический и женский роман, детектив, комиксы… Фэнтези проникли в журналистику, даже в большую политику. Достаточно вспомнить рейгановскую мифологему «империи зла», против которой создавалось противоракетная система СОИ, элементы которой носили названия опять-таки, из известной фэнтези про «звездные войны». Эскапистски-виртуальный потенциал фэнтези настолько велик, что некоторые из них даже порождают субкультуры (например, толкинистов), выходящие за пределы национальных культур. Экспансия фэнтези, очевидно, связана с общим смещением современности с установки на сущее и должное на модальность возможного, на все большую виртуализацию исторического и повседневного опыта (см.: [14.]). Фэнтези легко диверсифицируются в чрезвычайно популярные компьютерные игры.

Обусловлено это самой природой жанра, его принципиальной синтетичностью. Для фэнтези характерно типичное и по своей сути постмодернистское многоуровневое раскавыченное цитирование других текстов, эхолалия образов и значений, игра со смыслами и введение неограниченного числа интерпретаций традици-

онных и известных сюжетов, героев. Как признается одна из классиков жанра — У. Ле Гуин: «Здесь авторы более свободны в смысле подражания или использования чьих-то идей или приемов. Писательство в этом смысле должно быть похоже на музыку периода Баха или другого периода процветания искусств, когда царит нормальный дух подражания, заимствования, ученичества. Все заимствуют друг от друга идеи и мелодии, и никого это не волнует» [6. С. 56]. Очевидно, поэтому в фэнтези так распространены пересказы, переделки вроде Порри Гаттера, Тани Глоттер и т. п.

Являя собой на сегодняшний день определенный этап развития сказочной фантастики, фэнтези не просто выполняет те функции, которые в свое время выполняли миф, сказка, рыцарский роман. Популярность фэнтези объясняется прежде всего их товарными качествами: дать надежду, утешение и обретение душевной гармонии — пусть даже «не в этом мире» и «не в этой жизни».

Диффузия жанров («женский детектив», «исторические фэнтези») приобретает настолько интенсивный характер, что в перспективе нельзя исключать их слияния в некий единый жанр массовой литературы — нечто гламурно-готичное, вроде голливудского блокбастера, содержащего немного боевика, дозу магии и эротики, обязательную политкорректность и погоню.

С легкой руки Кастанеды в формате фэнтези получила развитие и специальная литература.

Такое слияние жанров, помимо прочего, в наибольшей степени реализует главное в массовой литературе — ее функционально-проектный принцип, вытекающий из общей маркетизации массовой культуры. Речь идет о возможности дальнейшей диверсификации литературного произведения: в продолжения, комиксы, кинофильмы, компьютерные игры, СМИ, товары широкого потребления, сувениры и т. п.

То, что основой интеграции и синкретизма выступает именно жанр фэнтези — далеко не случайно. Любой рыночный бренд — не просто торговая марка, а «обещание реализации желаемых переживаний», всегда некая волшебная история о магическом артефакте, обладание которым открывает двери в мир мечты [13]. Бренды — мифы современного общества, фактически — фэнтези. Coca-Cola — волшебная история о магическом напитке, несущем постоянный праздник и веселье с друзьями. Mersedes — о личном успехе, респектабельности, социальном статусе, комфорте. Так что «фэнтезизация» массовой литературы — неизбежный результат выхода на первый план главного ее качества как продукта массового производства и массового потребления — формирования мифологии современного общества.

Поэтому именно фэнтези выступает некоей стилистической платформой, на основе которой, с одной стороны, интегрируются жанры современной массовой литературы. С другой стороны, эта интеграция обеспечивает возможности все более тонкой дифференциации и сегментации рынков массовой литературы и не только. Фэнтези обеспечивает возможности формирования супербрендов и их диверсификации в другие сегменты массовой культуры. Сага Толкиена, «Гарри Поттер», Борис Акунин — тому яркие примеры.

Однако, помимо поглощающей тенденции интеграции на единой стилистической платформе, не менее активно проявляется и тенденция дифференциации. Иногда эти процессы приобретают весьма причудливые формы. Буквально на глазах интеграция втягивает в массовую литературу такие виды литературы как различные опыты «скриптизации бытия»: исповедальные тексты, воспоминания, дневники и т. д. Ярким примером может служить книга Л.Коль «Роман с заграницей» [5], в текстах которой характеры, ситуации пропущены через личные переживания автора. А в творчестве Р. Э. Арбитмана на личностной персонологической основе строится широко разветвленная серия проектов персонифицированных фэнтези: «ехидные детективы» Л. Гурского, «литератороведение» С. Каца, жизнеописание «второго президента РФ Р. И. Арбитмана» [3]…

В плане подобной динамики показательна и ситуация, сложившаяся с моими «Историями по жизни. Опыт персонологической систематизации» [9]. Книга, содержащая фиксацию сугубо личностного опыта, некое личностное предание, выпущенная в научной серии малым тиражом, вызвало острейший отклик и повышенный спрос, вынудивший издателя прибегать к допечаткам. Почему? Думается, что дело не только и не столько в скандале, инициированном «обиженным» персонажем «историй», сколько в самом жанре, стилистике текста, представляющем собой некое персонологическое фэнтези, рубрикованное по типичным ситуациям (фреймам) обыденного жизненного опыта. Причем сам нарратив выполнен в стилистике обыденного дискурса.

На книжных салонах последнего времени много говорится о буме биографической литературы. Но уже разворачивается повышенный интерес к литературе автобиографической. Эта тенденция с очевидностью видна в глянцевых журналах, да и масслитовских изданиях последних лет.

И этот тренд объединяет не только динамику стилистики печатных текстов. Интернет, особенно блогосфера породили буквально лавинообразный процесс создания текстов персонологического, «самовыраженческого» характера.

В этом плане можно говорить именно о действии двойной тенденции: жанрово-стилистической интеграции культуры письма и чтения при одновременной их дифференциации в этом едином жанре, доходящей до персонологичного доверительно-интимного опыта. Речь идет о проявлении более общей тенденции формирования интегрального глобального культурно-информационного пространства в сочетании с его дифференциацией. И в условиях массового общества такая сегментация и дифференциация могут только нарастать и углубляться. Потому как только уникальное глобально. А что может быть уникальней и неповторимей человеческой личности, ее чаяний и фантазий, надежд и упований?! Единственного полноценного и безоговорочного фэнтези и одновременно — бренда.

Очевидно, процесс связан с общецивилизационным процессом, когда бизнес, трудовые отношения, политика, искусство, даже личность предстают как проекты, активизирующие и поддерживающие некоторые отношения, выступающие прежде всего как некие сети. И современный человек все более активно выступает не только читателем, но и производителем текстов.

В этой ситуации социальные функции чтения меняются...

Так, оно во многом утрачивает свою роль в обретении нового чувственного опыта — современные социальные практики дают множество других источников: Интернет, компьютерные игры, виртуальная реальность…

В целом, уменьшается доля и значение дискурсивной практики, а значит и — связанной с нею линейной рациональности. В принципе, это соответствует и смене парадигмы рациональности, в том числе научной, где за последние десятилетия прочно утвердились неклассические формы рациональности.

В плане обучения и научной деятельности чтение перестает быть просто источником информации и знания — как в случае с юношей-выпускником, приведенном в начале этой статьи. Чтение становится частью менеджмента знаний, а это предъявляет к нему новые требования — не просто получение информации, а целенаправленный поиск определенной информации, глубокое ее перерабатывание в конкретных целях. А это означает, что такому чтению надо учить — и не по старинке, а с опорой на современные информационно-коммуникативные технологии.

На этом фоне, и это самое неоднозначное, иные формы приобретает обучение грамоте и ее нормативное соблюдение. Под влиянием переписки в электронной почте, твиттера возникают новые средства выразительности, которые могут раздражать нарочитой неграмотностью, но за которыми нельзя не признать новые языковые возможности коммуникативной выразительности.

Этим изменениям невозможно дать однозначную оценку. Действительно, новые возможности самовыражения и самореализации личности — это плохо или хорошо? Наверное, следует принимать это как факт. Так же, как и его следствия — например, снижение интереса к беллетристике. И одновременно — отмеченное выше повышенное внимание к фэнтези. Но и за тем, и за другим стоит нарастание внимания к личностному опыту, самовыражению не только социализированной, но индивидуализированной личности.

Чтение в современной культуре выходит на новый уровень. Оно становится подобным «чтению» фактов следователем, ищущим за знаками, показаниями, артефактами породившие их причины, пытающимся понять их создателей, их мотивацию, намерения, стремления. Сам читатель в этой ситуации уподобляется следопыту в мире культуры.

Литература

1. *Aldiss B.W.* Trillion Year Spree: The History of Science Fiction. New York, 1986.
2. *Clute J., Grant J.* The Encyclopedia of Fantasy. London, 1999.
3. *Арбитман Р.Э.* А вы — не проект? Волгоград, 2006.
4. *Гончаров В.* Русская фэнтези — выбор пути // Если. 1998. № 9.
5. *Коль Л.* Роман с заграницей: Повесть и рассказы. СПб., 2009.
6. *Маккафри Л.* Интервью с Урсулой Ле Гуин // Мега. 1994. № 1.

7. *Сапковский А.* Дорога без возврата. М., 1999.
8. *Свиридов А.* Малый типовой набор для создания гениальных произведений в стиле фэнтези // Миры, что рядом. М., 1996.
9. *Тульчинский Г. Л.* Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации. СПб., 2007.
10. *Тульчинский Г. Л.* Культура в шопе // Нева. 2007. № 2.
11. *Тульчинский Г. Л.* Маркетизация гуманизма. Массовая культура как реализация проекта Просвещения: российские последствия // Человек.ru: гуманитарный альманах. № 3: Антропология в России: школы, концепции, люди. Новосибирск, 2007.
12. *Тульчинский Г. Л.* Массовая литература в современном обществе: эволюция жанров — к персонологичному фэнтези // Культ-товары: Феномен массовой литературы в современной России. СПб., 2009.
13. *Громова Е. И., Герасимова М. А., Евланов В. Н., Тульчинский Г. Л.* Брендинг. СПб., 2007.
14. *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. Модальности бытия и культуры. СПб., 2001.

Н. А. Чупахина

ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА У Л. П. КАРСАВИНА И В. Н. ЛОССКОГО

Понятие «симфонической личности» у Л. П. Карсавина с вытекающей из него иерархией личностей довольно сомнительно и противоречит самой карсавинской интуиции человеческой личности. В основе интуиции человеческой личности у Карсавина лежит Откровение о Боге как истинной Личности. Однако это Откровение, к сожалению, не получает у него необходимой трактовки. Работа В. Н. Лосского «Богословское понятие человеческой личности» проясняет исходную интуицию Карсавина. Лосский делает акцент на том, что Божественное триипостасное единство служит прообразом для человечества. Каждая Ипостась в полной мере воплощает в себе Божественную природу. Так и человеческая личность должна воплотить в себе всё, стать всем. Вопреки Карсавину, человеческое «я» —не «персонификация» высшей симфонической личности, но, в синергии с Богом, само несет в себе образ Персоны, самостоятельно и неповторимо являя личностное бытие.

Ключевые слова: *личность, симфоническая личность, иерархия личностей, Ипостась, Персона.*

УДК 1(091)

Интуиция личности в философии всеединства у Л. П. Карсавина выражается двояко: 1) все мои части (пространственно-временные — тело и душа), все моменты моего бытия — это я (целое); 2) я сам — никакая не «часть» бытия, но все бытие, целое бытие. Первая интуиция может найти свое выражение в терминах: *я* и *моё*. «Я» — это неизреченный центр бытия, и для того, чтобы как-то высказаться о нем, мы можем только указать на себя. Но «я» не остается пустым, оно наполняется содержанием. Мое тело, моя душа, точнее, все, что в душе — это все *содержание моей личности*, можно было бы даже сказать, *энергийное содержание*. Осторожно можно попытаться найти аналогию этому образу в богословии свят. Григория Паламы, говорящего о сущности и энергиях в Боге. Аналогия, конечно же, неполная, поскольку никакая аналогия не может претендовать на полноту. Тело человека, строго говоря, не может считаться его энергией, тело ему дано, но энтелехийно тело выражает душу. Вообще, слово «тело», как ни странно, на греческом и славянском языках связано с интуицией *целого* человека (*цело — тело*). Тело — это не только наша оболочка, но и то, что она охватывает, т. е. душа и дух. Тело, таким образом, есть предельное выражение нашего духа, следующее за душой. Дух же есть центр нашего бытия, его ядро.

© Н. А. Чупахина, 2013

По поводу второй интуиции сразу же возникает множество вопросов. Один из них: а как же другие «я»? На это наталкивались рано или поздно все, кто начинал с «я». Второй вопрос связан с понятием «симфонической личности» у Карсавина. Его иерархия бытия с «подножием» в виде множества конкретных человеческих «я», его пасхальные яйца, вложенные одно в другое [1. С. 98], разительно *противоречат его же собственной интуиции человеческой личности как целого бытия*.

Попробуем разобраться, почему так получается. Но сначала попытаемся найти ответ на следующий вопрос: какое богословское Откровение лежит в основе *второй интуиции личного бытия у Карсавина*? Заметим прежде всего, что для Карсавина нет и не может быть тварной личности, потому что есть *одна* личность, и она Божественная, даже, еще точнее, есть одна Божественная Ипостась. «…Раз истинная личность — Божья Ипостась, а две личности не могут сразу обе быть истинными», то, следовательно, тварная личность — никакая не личность. Человек — это «тварный безличный субстрат» [1. С. 26]. Как видим, Карсавин выступает здесь как ярчайший представитель *монистической* философии. Не вдаваясь в подробности, поскольку это сама по себе важная, но отдельная тема, скажем, что никакого истинного персонализма такая философия породить не может. Вл. Соловьёв в споре с А. Введенским пытался показать, что Спиноза не был атеистом, однако в том же споре сам Соловьёв «категорически оспаривает «антиперсонализм» спинозизма и всякой другой философии (будь она атеистической или религиозной), в которой нет места Богу как личности» [5. С. 191]. Антиперсонализм порождается монистической установкой. Вл. Соловьёв хотел бы дать философское обоснование персонализма, для этого он, так же, как и Гегель, вводит в философию «свободный принцип субъективности», т. е. говорит о Боге не только как об Абсолюте, но и как о субъекте. Однако этого мало, он, в отличие от Гегеля, не ограничивается абстрактным рассмотрением темы «субстанция-субъект», но делает акцент на богословском Откровении о Христе как воплощении личного начала.

Итак, в основе второй интуиции человеческой личности у Карсавина лежит Откровение о Боге как истинной Личности. Однако это Откровение, к сожалению, не получает у него необходимой трактовки и вытекающая из его рассуждений онтология тварного бытия также *оказывается противоречащей его интуиции человека как личности*.

Какой же выход из сложившейся ситуации? Попробуем обратиться к работе Вл. Лосского о понятии человеческой личности. Он тоже утверждает, что, конечно же, по-настоящему есть только одна Личность — Божественная. И любой человек может только стремиться стать личностью. Но Лосский делает акцент на том, что в Боге *Три Божественные Ипостаси*. И их триединство служит прообразом для человечества. В чем «ипостасность» Ипостаси? В том, что Она в полной мере воплощает в себе Божественную «усию» (природу) [3. С. 114]. Поэтому и человек должен стремиться к тому, чтобы в полной мере воплотить в себе человеческую природу, а не только какую-то ее часть. Растаскивание природы по частям, «при-

ватизация» природы — это образ не ипостасного, а индивидуалистического бытия. Ипостась должна воплотить в себе всё, стать всем. Но стать всем она может, только *отдавая себя другим и обогащаясь ими одновременно*. А это уже совсем иной образ, нежели тот, что рисует Карсавин в работе «О личности». Хотя в других своих работах он как раз пишет об этом, делая акцент больше на отдавании-умирании. Это тоже очень характерный штрих у Карсавина.

Ну а в работе о личности он утверждает, что тварная (человеческая) личность есть «причаствуемая человеком Божья Ипостась или обладаемое человеком Имя Божие». Здесь, как видим опять монизм. Причем последнее об Имени очень похоже на то, что писал А. Ф. Лосев: Имя одно. Да, они правы в том, что человек только по причастию может стать богом, а значит и личностью. Но причастие означает нечто большее, чем стать «частью» (или еще хуже: раствориться). Причастие — это синергия, уподобление. Или еще более парадоксально: причаститься Божественных Таинств — это значит, принять в себя Бога (как часть себя).

Но, заметим, какой здесь складывается образ. Человек принимает в себя Бога, и Бог принимает кающегося человека, как Отец сына. Это уже *некое приближение к образу ипостасного бытия*. Христос говорит о Себе: «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин., 14, 10). Ипостаси в Боге взаимопроникают Друг в Друга. Не только каждая Ипостась полностью воплощает в Себе «усию» (природу), но и Каждая Ипостась находит Себя в Каждой [4. С. 73]. В Боге нет никакого процесса, но эта *полнота есть изначальный факт Божественного бытия*. Именно Откровение полноты Божественной ипостасной жизни и лежит в основе карсавинского представления о человеке как о целом бытии. Но, как видим, эта цельность осуществляется благодаря взаимопроникновенной жизни с другими ипостасями. Ссылаясь на Иоанна Дамаскина, Лосский утверждает, что, тогда как в человеческой жизни личности далеки от этого взаимопроникновения, в Святой Троице Ипостаси находятся одна в другой. И далее он дает образ трех солнц, тесно примыкающих друг к другу и не разделенных никаким расстоянием [там же]. Эти три солнца ни в коем случае не образуют все вместе какое-то сверхсолнце, но общая для них всех природа реализуется в них и только в них.

Для того чтобы описать взаимодействие человеческой индивидуальности с окружающей средой, Карсавин вводит понятие «симфонической личности». Это тварное динамическое надындивидуальное единство. Социальное бытие в целом при этом оказывается иерархией множества симфонических личностей различных порядков С. С. Хоружий критикует такую модель социального бытия человека, поскольку в ней «заложен жесткий «социоцентризм», примат коллективного над индивидуальным» [6. С. XXXIV].

Человек здесь выступает как «симфоническая личность» самого низшего порядка, как «индивидуальная личность». Цель тварного бытия — «усовершение». Но что означает оно для личности? Как можно более полная актуализация в себе как «моменте» высшей «симфонической личности». И вот с этим уже нельзя со-

гласиться. Потому что мы призваны осуществлять не высшую «симфоническую личность» в себе, но себя в Церкви.

В разработке своей теории «симфонической личности» Карсавин берет за основу идею философии всеединства о тождестве части целому, и целое считает за высшую личность. Карсавин, по сути, был на пути отказа от такой трактовки целого, когда он гораздо более радикально, чем Соловьёв объявил войну «отвлеченным началам» в философии. Целое не существует отдельно от своих частей, подчеркивал он. Карсавин был против гипостазирования общих понятий, но, к сожалению, гипостазировал общее в своей теории «симфонической личности».

Если бы мы попробовали принять принцип тождества «частей» друг другу (точнее, их единосущия), то, возможно, этого бы не произошло. Целое в таком случае иррациональным образом слагается из «частей», но никак не довлеет над ними в качестве иерархического единства высшего порядка. Здесь следует подчеркнуть всю условность обозначения каждого конкретного человека как «части» целого. Согласно карсавинской интуиции человеческой личности целое — сама человеческая ипостась, ибо она и есть бытие, она и есть все. В любом случае целое не может рассматриваться как рациональная сумма частей. Но именно так и получается, когда мы пытаемся представить человека как часть иерархической пирамиды. Точно так же не в арифметическом смысле Бог есть Троица, поэтому в Нем нет никакой иерархии.

Карсавинская философия личности очень напоминает социальную философию Огюста Конта. Не случайно сходство Карсавина с Соловьёвым. Карсавин уделяет очень большое внимание иерархии в целом, подчиненности высших моментов низшим. Карсавину почти нечего сказать о человеке, об этом «подножии» его социологической концепции. У него почти не разработана категория индивидуального существования. Индивид невыразителен, бледен. Он лишь призван актуализировать в себе высшие личности.

Да, Карсавин первым стал рассматривать философию всеединства как философию личности, но личность при этом оказалась *коллективной* личностью. И это, как видится, из-за того изъяна в интуиции самой философии всеединства, в основе которой не Триипостасное Бытие, но Бытие Единого. Единое есть целое и все остальное — его части. В Триипостасном бытии все не так: Ипостасное бытие само есть целое, тождественное Другим ипостасным целым и все вместе они не ниже своего единства, но просто составляют его, так что целое — это они сами. Это некий новый момент в интуиции всеединого бытия, внесенный в нее благодаря Божественному Откровению. Так что всю эту интуицию в целом лучше, наверное, будет называть интуицией *триединого ипостасного* бытия, чтобы отличить его от традиционного всеединства. Хотя три, как уже было сказано, здесь не арифметическое число.

Вероятно, Плотин и за ним Прокл, разворачивая свою философию, которая позже была названа философией «тождества части и целого» руководствовались мистической интуицией тварного бытия, восходящего к бытию Абсолютному. Чем иначе можно объяснить тот удивительный факт, что в качестве своего «опреде-

ления» всеединства Плотин приводит совсем не очевидное для тварного мира соотношение всякого и всего: «Всякое содержит в себе все и созерцает себя во всем другом, так что все — всюду; и все — во всем, и всякое сущее есть все» (Enn. V, 8, 4). Всякое есть все — вот эта предельная, абсолютная интуиция бытия. Но это уже интуиция бытия Божественного, к Которому должно стремится все тварное. Эта интуиция еще не могла быть развита в точном соответствии с Откровением, поскольку формулировка Откровения о Триипостасном Божественном бытии была разработана позже на Вселенских Соборах. Плотин и Прокл описывали с помощью своей интуиции всеединства бытие тварного мира, и именно поэтому у них возникает иерархия, убывание бытия, части бытия, т. е. всё то, что потом будет и у христианских неоплатоников (Псевдодионисия, преп. Максима Исповедника). Но вопрос о христианском неоплатонизме — это вопрос особый.

Собственно говоря, «симфоническую личность» приходится отвергнуть еще и потому, что такие единства могут распадаться (и снова собираться), а личность нет. И еще: личности все напрямую могут быть связаны с Богом через свой дух, а не через другие личности. Это к вопросу о духовной иерархии, которая, конечно же, есть, но все же есть нечто иное, чем у Карсавина. А пирамида Карсавина как будто и не предполагает, что во главе должен быть Бог. В этом, кстати, тоже сходство его философии с социальной философией позитивиста Огюста Конта. По крайней мере, связь Бога и мира, одна из важнейших тем религиозной философии, не затрагивается Карсавиным достаточно глубоко. Хотя, справедливости ради следует отметить, что в последних своих работах Карсавин делает акцент как раз на личной связи человека с Богом, а не на этих симфонических единствах.

Почему же Карсавин был так заинтересован в теории «симфонической личности»? Ответ прост. Он был историк, а для историка важны именно «симфонические личности», об этом он и пишет в своей «Философии истории». Интересно, что в этой работе Карсавин настаивает на том, что высшее симфоническое всеединство является личностью, поскольку иначе нельзя было бы объяснить ее персонификацию в нас. Я от*ли*чаю себя от других личностей, но не отличаю себя от нее: я сознаю себя ею. Но не то, чтобы я сознавал себя высшей личностью, но я сознаю «ее во мне персонификацию». Мы ее «моменты-качествования», «моменты-личности» [2. С. 73]. Хотя с объяснением Карсавина нельзя согласиться, важна сама постановка вопроса: откуда в нас личный момент?

Итак, у Карсавина две интуиции индивидуально-личностного бытия. В первом случае мы имеем дело с духовно-душевно-телесной (и потому пространственно-временной) экспликацией индивидуальной человеческой личности как *становящегося* всеединства. Отдельные моменты человеческой жизни при этом выражают всю человеческую личность, она полностью в каждом из них присутствует. Во втором случае речь идет о понимании человеческой личности как целого бытия. Вторую интуицию Карсавин как историк рассматривает с точки зрения единства всего человеческого рода, и отдельные человеческие личности считаются у него за «моменты-качествования» единого человечества.

Почему же пространственно-временная аналогия во втором случае оказывается настолько уводящей от истинной картины человеческого бытия? Для ответа на этот вопрос обратимся снова к тому богословскому Откровению, которое лежит в основании интуиции человеческого бытия как бытия личностного. Рублевская «Троица» — это символ Божественного Триипостасного бытия. На этой иконе Божественные Ипостаси до такой степени уподобляются Друг Другу, что становятся тождественными. Это, конечно, некий условный оборот речи, поскольку *нет никакого процесса уподобления в Боге или стремления к совершенству, ибо Бог есть Полнота совершенства*. И Полнота эта выражается в тождестве трех Божественных Ипостасей.

Также и люди должны до такой степени уподобляться Богу и друг другу, чтобы можно было говорить о них как о тварных ипостасях всеединства. Уподобление Богу необходимо, так как иначе человеческая природа в целом будет деградировать. Уподобляясь друг другу и тем более Богу, мы не теряем себя, но себя обогащаем. Все, что в нас есть хорошего, сохраняется. Вот на этом процессе уподобления человеческих личностей друг другу и Богу, т. е. фактически на духовно-мистическом общении, Карсавин практически не останавливается в своей философии личности, а делает акцент совсем на другом, на «симфоническом единстве», рассматриваемом им в качестве высшей личности.

Заметим при этом, что если Карсавин утверждает реальность симфонически-личного бытия, то Вл. Лосский подходит к этому вопросу совсем по-другому. Он отказывается мыслить Бога как какую-то симфоническую личность, составленную из трех Ипостасей. Единство для него — это единство природы, усии. Усия не Ипостась, хотя и синоним Ипостаси. Но почему синоним? Потому только, что Ипостась полностью реализует в Себе усию. Таким образом, в Боге три Ипостаси как три Полноты, три Целостности и одна природа, которая полностью воплощается в Ипостасном бытии. Если распространить эти рассуждения на наше человеческое единство, то, оно, будучи, согласно Лосскому, образом Триипостасного бытия, не может быть еще одной, высшей по сравнению с конкретными людьми личностью.

Единство выше множественности, утверждает Карсавин. Лосский вообще не ставит так вопрос. Единство просто есть. И оно есть единство ипостасей. Получается так, что единство не существует помимо ипостасей. Как отмечалось выше, Карсавин с этим последним согласен. Но для него ипостасное единство выше самих ипостасей и образует некую сверхипостась. Карсавин, правда, говорит о человеческих ипостасях. Согласно Лосскому, три Божественные Ипостаси не образуют какое-то сверхипостасное объединение, которое было бы выше Их, но единство Божественной природы полностью воплощается в Ипостасях. И причиной этому то, что наряду с абсолютной тождественностью по усии, утверждается также и абсолютное различие Лиц [3. С. 115]. Здесь мы видим ту антиномичность, или, лучше сказать, парадоксальность христианского догмата, который приоткрывает нам и тайну нашего бытия. Лица, как три солнца, соединяются, не сливаясь.

Личность не может входить как часть в высшую по рангу личность. Личность не есть «часть», личность всегда «целое». Тезис «часть тождественна целому», скорее, следует заменить на тезис «всякая часть есть целое». Так ведь, по сути, и есть у Плотина: «всякое сущее есть всё» (Enn. V. 8, 4). И в таком виде он не противоречит богословским разработкам Лосского. В применении к человеческой личности, этот тезис, безусловно, означает *становление* целым. Но человеческая личность становится не каким-то иным себе целым, но собой как целым. Оставаясь тварной, человеческая личность призвана к богоуподоблению, к об*о*жению.

Личность может быть «частью» только функционально, но такая функциональность присуща органическому, а не духовному единству. Духовно личность отображает в себе все, включает в себя всё, есть всё (потенциально). Конечно, можно сказать, что мы друг друга дополняем, и потому такое межчеловеческое единство есть более совершенное всеединство. Но в том-то и дело, что взаимодополнительность на духовном уровне проявляется не в разделении функций, а во взаимном общении и, следовательно, во взаимном обогащении, взаимном дорастании до всеединства. Для духовного бытия предельным осуществлением всеединства будет принцип: всё во всём, или всякий есть всё. Для нас приближение к образу такого существования и есть приближение к ипостасному (личностному) бытию. Таким образом, нет никакой необходимости отказываться от глубоких интуиций философии всеединства. Но разрабатывать на ее почве философию личности можно и в ином ключе, учитывая интуиции, почерпнутые из богословского Откровения.

Подытоживая сказанное, заметим следующее. Тот факт, что три Божественные Ипостаси, будучи Каждая Полнотой, образуют единство, позволяет нам представить себе то, каким образом «рядом» с Богом может существовать тварный мир, целью создания которого Творцом было его об*о*жение, т. е. становление полнотой. В Боге все три Полноты, как три солнца, если вернуться снова к образу Иоанна Дамаскина, соединяются, не сливаясь. Так, по щедрости Своей Бог может позволить и нам, будучи тварными, приближаться к образу Его Триипостасного Божественного бытия.

Литература

1. *Карсавин Л. П.* О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992.
2. *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993.
3. *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. 1975. № 14.
4. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви // Лосский В. Н. Богословие. М., 2009.
5. *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., 2006.
6. *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992.

Н. В. Рудская

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ РУССКОГО НАРОДА В ТРУДАХ И. А. ИЛЬИНА

В статье рассматривается одна из интереснейших страниц русской духовной философии — зарождение и становление концепции культурного самоопределения русского народа в творческом наследии И. А. Ильина. В концепции мыслитель не только обозначает истинные смысл и цели человеческого бытия, но и раскрывает глубинные жизнеутверждающие основы духовного потенциала русского народа.

Ключевые слова: *самосознание, свобода, духовно беспризорная воля, созерцание, благородная смерть, нравственное целеполагание.*

УДК 316.6

Для начала, как всегда, необходимо определиться с понятиями.

В толковом словаре В. И. Даля *самоопределение* рассматривается как *самостоятельное распоряжение собственной судьбой, определяемое собственным сознанием и собственной волей.*

В словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой *самоопределение* трактуется как *выявление народом своей воли в отношении своего национального и государственного устройства.*

Как видно из приведенных определений, главными составляющими в концепте *самоопределение* являются понятия — *самосознание и воля.*

«Русскому человеку мало знать что-то о чем-то, — пишет В. М. Межуев, — ему надо знать самое главное; и пока он не обретет этого знания, он не успокоится» [18. С. 344].

Эта склонность русского человека к постоянному поиску универсальной правды, «жажда обретения абсолюта» — ключ к пониманию важнейшей проблемы русской культуры — проблемы национального самоопределения России. Поэтому в трудах многих отечественных мыслителей были созданы оригинальные концепции, внесшие значительный вклад в разрешение проблемы национального самоопределения России и связанной с ней проблемы выбора своей идентичности.

Испокон веку в национальном самосознании русского православного человека чувство исторической преемственности, острое переживание принадлежности ко всей многовековой истории

© Н. В. Рудская, 2013

Отечества было гарантом жизнеспособности народа и его духовного развития. Каждая эпоха выдвигала своих мыслителей, оставивших размышления и идеи по поводу проблем, актуальных для современной России. Будущее во многом будет зависеть от того, насколько глубоко и всесторонне мы освоим это бесценное наследие. Проблема *самоопределения* как органическая взаимосвязь *свободы, воли и самосознания* рассматривалась отечественной мыслью вплоть до начала XVII в. исключительно в традициях православного мировоззрения.

После реформ «Ученой дружины» Петра, развернувших Россию на европейский путь секуляризации и гуманизации, вопрос о *самоопределении* русского народа практически не стоял вплоть до середины XIX в. Но в начале XIX в. этот вопрос, уже утративший свои традиционные православные корни, как бы заново родился в полемике *славянофилов* и *западников*.

Огромная заслуга И. А. Ильина и одновременно особенность его культурологических взглядов — в том, что Ильин (в отличие от Бердяева и других деятелей русского «религиозно-философского ренессанса», считавших, что русское самосознание рождалось в распрях славянофильства и западничества) увидел и по достоинству оценил духовную глубину мыслителей русского православного средневековья. Ильин сумел осмыслить и развить взгляды митрополита Илариона, считавшего, что русскому народу дана великая духовная сила реализовать в себе божественную природу человека. Мысли Ильина о «созвучности» русской души и самодержавной монархии продолжают идею Илариона о полной гармонии духовной и светской власти, гармонии, отражающей характер *воли и самосознания* русского народа.

Надо отметить, что сходные мысли о монархии как выражении нравственного идеала самосознания русской нации высказывал младший современник Ильина — Л. А. Тихомиров, считавший, что самодержавие — «плоть от плоти» русского народа, поскольку оно родилось и возрастало вместе с русской нацией.

В отличие от русских просветителей, принявших рождение русского духа за «наивную непосредственность русского самосознания», за помеху на пути к европейским «общечеловеческим ценностям», Ильин до конца своих дней оставался апологетом русского культурного своеобразия.

В статье «О русской идее» он писал: «Мы не призваны заимствовать духовную культуру у других народов или подражать им <…> каждый народ творит то, что он может, исходя из того, что дано именно ему <…> и не ходит побираться под чужими окнами <…> перед нами задача — творить русскую самобытную духовную культуру — из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом — смысл русской идеи» [9. С. 115, 118].

А. В. Гулыга, говоря об исторических и духовных корнях, истоках русской идеи, писал, что русская идея явилась выражением «*духовной* потребности русского народа в *самоопределении*» и представляет собой прежде всего духовно-культурную проблему, «выражающую своеобразие и уникальность русского *духовного опыта* [1. С. 23]. В то же время именно политические и идеологические следствия этого «выражения духовной потребности» А. В. Гулыга считал первостепенными.

Н. А. Нарочницкая также задачу самоопределения русского народа определяет как решение вопроса о «месте и роли России в современном мире» [19. С. 75]. Такой вектор в исследовании проблемы самоопределения позволил современным исследователям ввести уточнение в характеристику категории, сделав ее наиболее часто употребляемой в качестве категории *национального самоопределения*.

Уточним, что характеристика «*национальное*» сужает проблемное поле категории «самоопределение», поскольку вне поля зрения остаются такие важные концепты, как *свобода и воля*.

Концепту *свобода* Ильин отводит отдельные главы в двух своих важнейших трудах по вопросам культуры («Путь духовного обновления», глава 3, и «Путь к очевидности», часть 3, п.1). Внимательное изучение этих глав позволяет сделать вывод — антиномия *прав и свобод*, о которой спорят и не могут договориться нынешние поколения политологов, правозащитников и других общественных деятелей в начале XXI в., была успешно *снята* Ильиным путем введения в исследовательское поле культуры критерия *духовности* как неотъемлемой нравственной составляющей творческой деятельности человека.

Утверждая, что всякое творчество требует свободы и немыслимо без нее, Ильин в то же время ставит вопросы: «Что значит — свободен? Какая свобода имеется в виду? Свобода *от чего и — ради чего?*» [3. С. 89].

Если «внешняя» свобода, по мнению Ильина, устраняет насильственное вмешательство других людей в духовную жизнь человека, то «внутренняя» свобода обращает свои требования не к другим людям, а к самому человеку. В то же время «внешняя» свобода подразумевает независимость от «недуховного и противодуховного давления, от принуждения и запрета, от грубой силы, угрозы и преследования» [там же].

Из последнего определения «высвечивается» важный вывод Ильина о том, что всякая свобода дается человеку как дар Духа, и именно поэтому по существу своему свобода есть именно *духовная* свобода.

Учитывая триединую сущность человеческой природы (*дух, душа*, *тело*), Ильин пишет, что *тело* и *душа* человека не свободны, поскольку связаны законами пространства и времени — (первая) и законами сознания и бессознательного, силою инстинкта и влечений, мышлением, воображением, чувствами и волей — (вторая). И только *духу* человека, считает Ильин, доступна свобода; и именно *дух* — та сила, которая дает человеку возможность преодолеть себя, «недуховные явления» своей сущности.

Особое внимание уделил Ильин исследованию *русской специфики* категории *свобода*. Поскольку, писал Ильин, русский человек родится в этой внутренней свободе, дышит ею, то от природы он несет в себе и все ее *дары* (способность творить из глубины сердца, беззаветно любить и гореть в молитве); и — все ее *опасности* (тягу к безвластию, беззаконию, произволу и замешательству [4. С. 9].

Чтобы уберечь *дары* от *опасностей*, для русского человека необходимо твердое убеждение в том, что *нет духовной культуры без дисциплины,* и поэтому — дисциплина — его великое задание, его призвание и предназначение. Отсюда, считает

Ильин, для русского человека является чрезвычайно важным глубокое понимание того, что «Духовность дана нам от природы; духовное оформление задано нам от Бога» [там же].

Духу доступно *самоопределение* к благу, «ибо *дух* есть *сила самоопределения* к лучшему» [там же]. Тогда истинным проявлением свободы *в духе,* духовной свободы становится сила духовного самообладания и самоуправления.

Именно поэтому для православного человека не стоял вопрос свободы «от чего?», но только — «для чего?». Дух человека, постоянно ощущающего себя предстоящим перед великим божественным Предметом, был свободен *от* всяких «вмешательств извне». Но свобода нужна была *для* защиты духовного достояния, отечественных святынь, для защиты *Веры, Царя и Отечества.* Такую свободу русский православный человек чувствовал и осознавал, как веление сердца исполнить свой долг, как свою насущную потребность и святую обязанность. (Именно такую свободу имел в виду М. Н. Катков, когда писал, что русские люди «имеют нечто большее, чем политические права, они имеют политические обязанности — хранить и защищать Русского Царя и Русскую Церковь» [14. С. 326].

В тесной взаимосвязи с категорией свободы выступает понятие *воли*, традиционно определяемое как «способность осуществлять поставленные перед собой желания и цели» (Словарь С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой) или как «данный человеку произвол действия» (Толковый словарь В. И. Даля).

Почти в одно время с Ильиным «страстную и могучую силу воли» как основное свойство русского характера рассматривал Н. О. Лосский. Но Н. О. Лосский не указал пути преодоления противоречия между силой воли, с одной стороны, и «обломовщиной» и отсутствием дисциплины, с другой.

Выдвигая сильную *волю* в качестве обязательного условия для созидательной деятельности, Ильин неоднократно подчеркивал — *какую именно волю* он имеет в виду.

Воля, взятая сама по себе, пишет Ильин, есть сила формальная и духовно-безразличная, она способна выбирать и решать, но верного *критерия* для выбора не имеет [5. С. 540]. Конечно же, *воля*, считает Ильин, может обходиться без веры, без любви, оказавшись оторванной от духа. Но такая *духовно беспризорная воля,* начинает служить *волку в человеке*, оказавшись его свирепым оружием [3. С. 67].

И лишь одна сила духовной любви, считает Ильин, может сообщить человеческой душе верную духовную направленность. *Духовность*, таким образом, способна превратить *безразличную* человеческую волю в «могучий орган совести», сотворив тем самым уникальное явление в человеческом существе — свободное приятие человеком Божественной воли и отождествление себя с Нею в любви и духе. В этом уникальном явлении, пишет Ильин, *Высший закон совпадает с желанием человеческого сердца* [3. С. 134].

Рассматривая человеческое *сознание* (последнюю составляющую в категории самоопределения), Ильин утверждает, что влияние *духовности* на сознание человека проявляется в его уверенности в том, что в его собственной душе наряду с негативными свойствами есть объективно положительные, качество и достоин-

ство которых не зависят от *произвола* его собственного рассудка. Эта уверенность сообщает жизни человека, считает Ильин, *духовный смысл*, рождает в его душе чувство *служения* Предмету, своего предстояния, призванности и ответственности перед ним [5. С. 398].

Заметим, что появление термина *культурное самоопределение* в работах Ильина можно сравнить с рождением художественного произведения, когда детали образа постепенно оттачиваются и шлифуются для придания ему должного совершенства.

В работе «О патриотизме» Ильин применяет понятие *патриотическое самоопределение*, подразумевающее «самостоятельное и самобытное обретение родины» [6. С. 363]. Здесь мы видим скорее «эскиз», намечающий «контуры» искомого концепта. Но уже в «Творческой идее нашего будущего» Ильин вводит понятие *жизненное самоопределение*, в основе которого лежат «не возможности своего личного произвола, потребностей и страстей, но — необходимость и верность духовного порядка» [7. С. 469]. Мы видим, как *самоопределение* «вызревает» из сопоставления концептов *духовности* и *свободы воли* (личного произвола).

В статье «Обоснование свободы», вошедшей в сборник «Наши задачи», Ильин дает уже подробное описание своего понимания *духовного самоопределения*: человек имеет священное, неотъемлемое право, пишет Ильин, на *духовное самоопределение* и на духовное творчество. Это право предполагает возможность: свободно избрать себе вероисповедание; самостоятельно внять закону своей совести и попытаться осуществить его; выработать себе воззрения, убеждение и миросозерцание; самостоятельно добиваться истины; определить свои политические воззрения; увидеть красоту и попытаться художественно изобразить ее; познавательно исследовать то, что пленяет; самостоятельно построить себе семью, жилище и жизнь [8. С. 192].

Как видим, в этом описании Ильин относит к «духовному самоопределению» свободную творческую деятельность человека по освоению и созданию культурных ценностей (в религии, нравственности, науке, искусстве, хозяйстве) на основе следования закону своей совести.

Попробовав далее выстроить цепочку логических умозаключений, можно попытаться выявить сущность Ильинской категории «*культурное самоопределение*».

Итак — свободное выявление человеком своей духовной *воли* (самоопределение) во всех сферах культуры (нравственности, науке, искусстве, политике, хозяйстве) Ильин характеризует как *духовное самоопределение*. Поскольку культура у Ильина подразумевает непременно в своей основе наличие *духовности* как смыслообразующего стержня, то в сжатом виде ильинское описание может выглядеть следующим образом: *культурное самоопределение есть осознание и свободное выявление народом своей духовной воли в отношении смысла и целей своей деятельности*.

Приняв такое определение «за основу», попробуем вычленить в нем некие узловые моменты, которые характеризуют главную особенность Ильинского понимания самой проблемы культурного самоопределения русского народа. Так,

у Ильина нет ни идеи *всеединства,* ни учения о *Софии, соборности, Божественных энергиях и космизме.*

По замечанию Ю. Т. Лисицы, «у Ильина были принципиально другие установки, предпочтения и традиции <…> сущность которых состояла в православном принятии догмата о сотворении мира, в раскрытии смысла этого творческого акта и в устроении жизни человека и общества на этих основах» [15. С. 20].

Но была *тема*, которая объединяла всех без исключения мыслителей русского религиозно-философского ренессанса. Такой *темой* стала судьба Родины, проблема культурного возрождения и самоопределения России, сформулированная впоследствии как *русская идея.*

После принудительной высылки в 1922 г. всю свою оставшуюся жизнь и все творческие силы Ильин отдает этой проблеме. Приняв на себя ответственность за жизнь и судьбу родины, Ильин жил и творил согласно одному-единственному правилу — « жить и творить только для России».

В отличие от многих пассажиров «Философского парохода», хорошо вписавшихся в структуру Запада и обретших там славу светил философской мысли, Ильин никогда не желал России встать на прозападный путь развития и никогда не допускал и мысли о каком-либо «принятии» большевистской власти. Никогда не ставя под сомнение наличие Божиего промысла о путях России, Ильин писал об уникальной способности русских «незримо возрождаться в зримом умирании <…> побеждать, отступая» [4. С. 23].

В годы видимого, тотального крушения самодержавной России Ильин был одним из немногих мыслителей, сумевших «провидеть» в этой «гибели великой империи» возможность ее возрождения и возвращения к прежним идеалам. «Время видимого крушения России есть на самом деле время ее мученического очищения, исторического оправдания и духовного возрождения, — написал Ильин в работе «О России» [4. С. 7].

Сходные мысли высказывали современники Ильина — С. Л. Франк, считавший, что революции представляют собой попытку освободиться от накопленных ядов, и такое освобождение возможно в силу сохранившихся *здоровых сил* прошлого; Г. П. Федотов, писавший, что оскудение одной эпохи — лишь гримаса, исказившая прекрасное лицо.

Такие *здоровые силы* находил Ильин в глубинной сущности характера русского народа, научившегося «хранить свои святыни в недосягаемости» [4. С. 23].

В работе «О России. Три речи» Ильин впервые выговаривает мысль, которая явится важной составляющей в понимании народом смысла и цели своего бытия: «Мы постигли тайну уходящего Китежа, столь недоступного врагу и столь близкого нам, неразрушимого и всеосвящающего; мы научились внимать его *сверхчувственному, сокровенному благовесту…* мы нашли *боговидческое око русской земли, око откровения*; и от него… мы повели наше национальное Воскресение… и поведем наше национальное восстановление» [4. С. 23].

Постижение сверхчувственной тайны божественного откровения, по Ильину, — не только *благая весть* и исток национального возрождения русского на-

рода, но и осуществление «сокровенного, высшего смысла» бытия человека и его культуры. Это очень важный момент, характеризующий особенности взглядов Ильина на проблему культурного самоопределения.

А. В. Гулыга считал, что *русская идея*, «зовет к возрождению исторической памяти и обеспечению духовного развития России… в ней сформулированы *не средства, но великая цель*» [1. С. 24].

Утверждая, что смысл русской идеи заключается в решении задачи — *творить русскую самобытную культуру русским сердцем, созерцанием, в свободе и предметности,* Ильин не ограничивал проблему самоопределения единственным требованием возрождения России. Мыслитель считал, что эта русская *национальная творческая идея* должна указывать не только *историческую задачу*, но и духовный путь, по которому русский народ *призван* следовать [9. С. 419].

Эта *новая творческая идея,* писал Ильин, «должна быть религиозной по *истоку*, и — национальной по *духовному смыслу*» [8. С. 278]. Ильин словно переносит «центр тяжести», смысловую значимость проблемы самоопределения русского народа из социально-политической сферы в область духовно-нравственного строительства.

Бескомпромиссно ратуя за национальное, государственное возрождение России, Ильин тем не менее видел в этом возрождении не *цель*, но — *задачу*, решение которой было непременным условием на пути следования к главной цели.

Главной же *целью* человеческого бытия стало не создание общества всеобщего благоденствия и благополучия, и не достижение «мира во всем мире»; такой целью, считает Ильин, является сам *путь* к совершенству, поиск этого пути, попытка встать на *путь духовного обновления.*

Дело не в том, пишет Ильин, чтобы все стали праведниками; и неизвестно, осуществится ли когда-нибудь это неправдоподобное блаженство; дело в том, чтобы каждое новое поколение расчищало в себе внутренние *пути*, ведущие к совести, к исполнению своего высшего духовного предназначения [3. С. 141]. (Напомним, что главные работы Ильина по вопросам культуры — две книги о смысле и сущности человеческого *пути*: «Путь духовного обновления» и «Путь к очевидности»).

То есть — цель всей человеческой культуры не подразумевает какого-то конкретного *видимого и ощутимого* результата (в земном существовании). Достижение этой цели предполагает наличие в человеческой душе способности к *сердечному созерцанию, духовному акту и духовному опыту, к очевидности,* к постижению *высшего озарения, света, идущего от самого Предмета.* Обладающий такой способностью человек ясно видит перед собой цель своей культуротворческой деятельности. Такая цель выговаривается Ильиным как *самое главное*, которое заключается в том, чтобы «*всегда искать* дорогу к Богу и создавать уникальную культуру» [10. С. 608]. В этом поиске видит Ильин высший и сокровенный *смысл* нашего земного бытия.

Несомненной заслугой Ильина, особенностью его осмысления проблемы самоопределения явилось то, что ученый сумел выразить и охарактеризовать саму проблему как глубинное явление русской культуры, поскольку поиск совершенного *пути* как объекта для волеизъявления основывается на одном из основных

свойств русского характера. Напомним, что Н. О. Лосский в книге «Характер русского народа» выделял в качестве таких свойств русского характера — «искание абсолютного добра, основанного на глубокой религиозности, и страстную и могучую силу воли» [16. С. 87].

Ильин, наряду с исканием абсолютного добра, сумел увидеть в русской душе эту особую *призванность* «быть о Боге в возможном совершенстве, петь Ему, служить Ему… идти вглубь, в себя и вверх, к Богу» [11. С. 414].

Глубинный анализ свойств русской души позволил также Ильину выделить не только сущность культурного самоопределения русского народа, объект его волеизъявления (цель и смысл его деятельности), но и дать ответ на вопрос — каковы же *средства* для достижения поставленной цели. В этом — еще одна важная особенность взглядов Ильина, изложенных мыслителем в серии статей «О русской идее».

В качестве таких средств Ильин рассматривает уникальные свойства русской души, издревле и органически предрасположенной к *чувству, сочувствию* и *доброте.* Эта предрасположенность позволила русским людям воспринять исторически от христианства и всем *сердцем* отозваться на Божие благовестие и его главную заповедь о том, что «Бог есть любовь». Поэтому русская душа, считает Ильин, «восприняла христианство не от меча, не по расчету, не страхом и не умственностью, а *чувством, добротою, совестью и сердечным созерцанием*» [9. С. 420].

На основании исследования характера русского народа и русской души в сравнении с аналогичными свойствами других народов, Ильин сделал вывод о том, что каждому народу присущ именно свой *творческий акт,* свой *путь* в истории и свой нравственный идеал. Но именно русский народ обладает особыми свойствами, которые делают русскую душу и русский характер «созвучными» искомым требованиям.

Русский народ по своей глубинной сущности, пишет Ильин в «Творческой идее России», прежде всего — *народ чувства* и *народ-созерцатель;* главный его национальный творческий акт — *созерцание сердцем* и *поиски прекрасного* [10. С. 615]. Наряду с сердечным созерцанием, считает Ильин, русская душа обладает уникальным даром *очевидности,* способности увидеть *свет,* идущий от Предмета, *сораствориться* в любимом Предмете, и потом — выразить *увиденное* поступком, словом или песней. Именно поэтому, писал Ильин, «в основе всей русской культуры лежит *живая очевидность сердца,* а русское искусство всегда было — *чувственным изображением нечувственно-узренных обстояний*» [9. С. 422].

Русскому человеку, считал Ильин, была от природы присуща свобода, которая выражалась в *органической естественности и простоте, в импровизаторской легкости и непринужденности.* Эти легкость и непринужденность рождали, в свою очередь, прямодушие и открытость, которые «превращали страстность в искренность, а искренность возводили к исповедничеству и мученичеству» [9. С. 423].

Истинные патриоты всегда верили в Россию, в возможность ее духовно-нравственного возрождения и в великое будущее русского народа,

Отвечая на вопрос, откуда в русской душе эти — врожденная гармония, спокойное чувство вечности, способность к *цельному созерцанию*; потребность в безоглядном, от всей души, покаянии и прощении грешника, Ильин писал следующее:

Во-первых, русское национальное своеобразие получено нашим народом от Провидения, «ибо Бог дает Дары своего Святого Духа всем народам, но мерою различною» [11. С. 399].

Во-вторых, наше своеобразие — от смешения славянской крови с азиатскими и европейскими народами, в результате чего получился особый уклад темперамента, естественности, сердечности, широты, простоты и «приспособимости» [там же].

В-третьих — наши созерцательность, свободолюбие, уравновешенность, склонность к лени, но и — братскую спайку и страстность — мы получили от нашей природы: от пространства, от климата, от равнины, от рек и растительности, в которые мы вжились и вжили их в себя.

В-четвертых, наше своеобразие было довершено нашей историей: бесконечными войнами оборонительного характера и борьбой за собирание земель внутри самой Руси.

Но главное наше своеобразие, пишет Ильин, «от нашей веры, от принятого нами и вскормившего нашу культуру греческого православия, по-своему нами переработанного и по-особому нас самих переработавшего» [11. С. 400].

Наше своеобразие, считал Ильин, определяется даром, который «в истории христианства называется духом *апостола Иоанна*, который утрачен Западом и отречься от которого значило бы отречься от самого русского естества» [11. С. 401] Это дух *иоанновской культуры,* в отличие от *прометеевской,* дал русскому народу живое желание нравственного совершенства, стремление внести во все начало любви, веру во второстепенность земного и в бессмертие личной души.

От этого *духа* постиг русский народ искусство страдания, смирения и терпения, сумел постичь *смысл и цель* земного пути в «преодолении страха смерти через созерцание жизни и земной смерти Христа — Сына Божия» [там же].

Такое христианское отношение к *смерти* — одно из оснований ильинской концепции *культурного самоопределения русского народа*, где сама христианская идея смерти становится «оформляющим и осмысливающим началом жизни… вызывает жажду истинного качества, *волю к божественным содержаниям*» [11. С. 338]. Такое отношение к смерти пугающе чуждо для современного человека, воспитанного в духе гуманизма и атеизма.

В минуты внезапного видения перед собой лика смерти, пишет Ильин, «вся наша жизнь проносится перед нашим духовным взором, как на молниеносном параде, и тогда смерть выступает как Божий посол, который судит нашу жизнь» [16. С. 339]. Смерть выступает истинным критерием, великим мерилом, способным отделить «зерна от плевел»: верное от ложного, благодатное от пошлого.

Смерть всегда дает человеку возможность сделать «один из самых значительнейших выводов в его жизни — *жить стоит только тем, за что стоит бороться на смерть и умереть. Все, что не стоит смерти, не стоит и жизни* [11. С. 340].

И тогда, согласно Ильину, высочайшим нравственным *мерилом* и *смыслом* человеческой культуры и человеческого бытия окажется не краткий миг земного благополучия и материального процветания, но *качество пути*, пройденного человеком в его духовном стремлении к совершенству. *Качество* же пройденного *пути* определяется *степенью исполнения человеком своего земного предназначения*.

Об этом (накануне ареста) говорил со своими учениками выдающийся русский философ, учитель Ильина — П. И. Новгородцев: «Помните ли вы слова Сократа о том, что с человеком, исполняющим свой долг, *не может* случиться зла ни в жизни, ни по смерти?» [13. С. 249].

О таком отношении к *смерти* как к высшей *ценности*, как к подлинному богатству, доступному любому человеку независимо от его «материального состояния», написал христианский писатель XX в. Клайв Степлз Льюис: «Следует помнить, что все миры конечны, а *благородная смерть* — это сокровище, и каждый достаточно богат, чтобы купить его» [17. С. 746].

Непредвзятый взгляд исследователя может увидеть, что категория *благородной смерти* в этом контексте — не просто просимое сокровище, но и желанный итог, которого можно достичь определенным качеством жизни (выявлением воли на пути к совершенству).

Ильин писал, что «каждый человек имеет определенную ступень достижимого для него совершенства, и всю жизнь свою он (человек) созревает, восходя к этой ступени; всю свою жизнь он *зреет к смерти*» [12. С.346]. «Никто не может дать мне ключ к этой пугающей тайне, — писал Ильин, — но — только я сам, через мой собственный, *внутренний опыт*, в котором я должен пережить и увидеть *мое собственное духовное естество* и добыть себе *очевидность моего духовного бессмертия*, поскольку всякий чужой ответ будет для меня не убедителен».

Таким образом, можно считать, что проблема культурного самоопределения, выявленная на основании исследования творческого наследия Ильина, раскрывает глубинный смысл и цели творческой деятельности русского народа.

Сущность анализируемой проблемы, сформулированная выше как *осознание и свободное выявление народом своей духовной воли в отношении смысла и целей своей деятельности*, может быть представлена (согласно мнению Н. А. Нарочницкой) как *обретение нравственного смысла личного и национального бытия в спокойном движении в будущее,* или как — выявленное в самосознании русского народа *побуждение к духовному творчеству, которое имеет нравственное целеполагание* [20. С. 5, 6].

Ценность *концепции культурного самоопределения* И. А. Ильина заключается не столько в определении нравственного смысла категорий свободы и воли, в обозначении истинных целей человеческой деятельности, сколько в раскрытии ее глубинного позитивного начала, основанного на жизнеутверждающем ядре духовного потенциала русского народа.

Литература

1. *Гулыга А. В.* Русская Идея. М., 2004.
2. *Ильин И. А.* О русском национализме. М., 2007.
3. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М., 1993.
4. *Ильин И. А.* О России. Три речи // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т.Т. 6. М., 1996.
5. *Ильин И. А.* Путь к очевидности // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3, М., 1994.
6. *Ильин И. А.* О патриотизме // Ильин И. А. Справедливость или равенство? Публицистика 1918-1947 гг. М., 2006.
7. *Ильин И. А.* Творческая идея нашего будущего // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М., 1998.
8. *Ильин И. А.* Основные задачи грядущей России // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2, кн.1. М., 1993.
9. *Ильин И. А.* О русской идее // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2, кн. 1. М., 1993.
10. *Ильин И. А.* Творческая идея России // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6, кн. 2. М., 1996.
11. *Ильин И. А.* О национальном призвании России // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М., 1998.
12. *Ильин И. А.* Поющее сердце // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. М., 1994.
13. *Ильин И. А.* Памяти П. И. Новгородцева // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9–10. М., 1999.
14. *Катков М. Н.* Империя и крамола: сб. статей. М., 2007.
15. *Лисица Ю. Т.* Полемика вокруг идей И. А. Ильина о сопротивлении злу силою. М., 2007.
16. *Лосский Н. О.* Характер русского народа. М., 2005.
17. *Льюиз К. С.* Хроники Нарнии. СПб., 2002.
18. *Межуев В. М.* Идея культуры. М., 2006.
19. *Нарочницкая Н. А.* Категория «я» и «мы» в православной и западно-либеральной традиции и теория общечеловеческих ценностей // «Наши задачи» Ивана Ильина и …наши задачи: материалы конференции. М., 1995.
20. *Нарочницкая Н. А.* Русский мир. СПб., 2007.

SUMMARIES

L. E. Artamoshkina

V. V. Rozanov: the landscape worlds of biography and text

V. V. Rozanov suggests a new strategy of understanding/writing, which works both for his biography and his text as a whole. The poetry of his text expresses the topology as a manner of thinking and seeing the world. The landscape of the biography and the text is created simultaneously.

Keywords: Topoi, topolpgy, biography, landscape, text, space, look.

A. I. Brodsky

The metaphysics of artistic forms

The article argues that our life becomes meaningful only in case we can express it by means of a narration. Therefore, the laws of our existence are somehow dealt with the laws of narrative genre.

Keywords: narration, literature, artistic form, syntax.

N. A. Chupakhina

The concept of PERSON in L. Karsavin's philosophy of all-unity and in V. Lossky's theologian study

L. Karsavin's concept of "symphonic person" with the resulting hierarchy of persons is rather ambiguous and contradicts Karsavin's intuition of a human personality. The Revelation of God as original and authentic Personality is a basis of Karsavin's intuition of a human person. But unfortunately he doesn't give this Revelation full and true interpretation. V. Lossky's work "Theologian notion of a human personality" makes Karsavin's original intuition clear. V. Lossky emphasizes the fact that the divine three-hypostatic unity is a prototype for the humanity. Each Hypostasis fully realizes the divine nature. In a similar way a human person should eventually become all-unity. A human person is not, contrary to Karsavin's view, a "personification" of the highest symphonic person, but being an image of God's Personality, in synergy with God actualizes uniquely his of her personality.

Keywords: person, personality, "symphonic person", hierarchy of persons, Hypostasis.

A. A. Frolov

Critique of ideology and literature in philosophy Rozanov

Vasily Rozanov is one of unique personalities, having considerable controversy and usual change of opinions. Researchers frequently consider political and ideological views of this thinker, but if to decline the idea of reducing all Rosanov's works to mere conservative ideology, one can grasp all the variety of opinions and meanings, that can be met in Rosanov' articles, and see him as anti-ideological figure, whose works had the aim to prevent his contemporaries

of passion for socialistic utopias. And the criticism of literature in his late writings was a response for mixing of ideological and literary work of that time.

Keywords: ideology, literature, journalism, philosophy of V. Rosanov, criticism of literature.

I. V. Gorina

The phenomenon of the soul in the handwritten texts Vasily Rozanov

The Article is devoted to the phenomenon of «the manuscript of the soul» in the texts of V. Rozanov in correlation with the conceptual development of the notion of the soul in the history of ancient thought Plotin and Aristotle.

Keywords: the phenomenon, the soul, the essence, entelecheia, potentiality, actuality, the causal process, sensible process, event, text, existence, consciousness, existence, metaphysic, ontology.

A. A. Gryakalov

Letter and subjectivity: V. Rozanov's experience

In the article on the basis of V. Rozanov's works shows the relevance principle concepts of understanding, writing and subjectivity. The letter described as "symbolic" place of subjectivity. By understanding the letters may be misinterpreted by topological subjectivity of the modern times.

Keywords: comprehension, text, letter, subjectivity, žiznestrornie.

S. S. Gusev

Speech and writing: the ways of arranging memory

It is proved that texts written in the languages of different nations arrange human memory in different ways. Therefore, reading and translation as its special form enable readers to go beyond the scope of their habitual system of ideas.

Keywords: memory, language, speech, reading, writing, translation.

N. V. Rudskaya

The phenomenon of cultural self-determination of the Russian people in the works of Ivan Ilyin

In the article one of the most interesting pages of Russian spiritual philosophy is examined is an original becoming of conception of cultural self-determination of Russian people in creative heritage of I. A. Ilyn. In conception a thinker not only designates true sense and aim of human life but also exposed deep life-asserting bases of spiritual potential of the Russian people.

Keywords: consciousness, freedom, spiritually homeless will, contemplation, noble death, moral teleologism.

V. A. Serkova

«On Understanding» V. V. Rozanov

The article analyzes THE views of V. V. Rozanov to the problem of education in Russia. Rozanov was a teacher-practitioner wrote a lot about the system of education. The sources for the article served as a philosophical treatise Rozanova «understanding», a cycle of articles

about the contemporary school education «Twilight education», his memories of the school year and is the product of his pupil of Mikhail Prishvin «Kaschey's chain», in which Rozanov was launched as one of the heroes.
Keywords: Rozanov, education, understanding, axiology.

A. S. Stepanova

Dilemma one-much in mirror «along the quiet monasteries» by V. Rozanov

The article is devoted to an analysis of the difficult ancient problem (one and much) in Vasily Rozanov's creativity. The sense connection between two works: «About understanding» and «Along the quiet monasteries» are considered. This sense unity is determinate corresponding «one and much» with the category of existence. Also V. Rozanov says about deep internal connection between such phenomena as pagan and Christianity, expressing paradigma of «one and much».

Keywords: one and much, existence, fullness, space, monasteries, deserts, Christianity, pagan.

G. L. Tulchinsky

The paradox of the modern reading: from socialization to the cultural ranger

Reading has a new quality in the modern culture. It becomes like a «reading» of the facts by the investigator, searching for signs, indications, and artifacts caused their causes, trying to understand their creators, their motivation, intentions, aspirations. Contemporary reader is like ranger in the world of culture.

Keywords: Education, fantasy, management of knowledge, reader, reading.

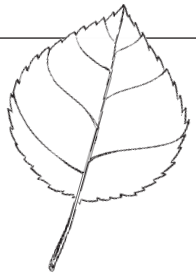
A. A. Ure

Hermeneutics of the beginning: Vasilii Rozanov and the rejection of Apocalypse

This article examines the possibility of applying a theology of culture to Russian philosophy, by investigating the importance of *oikonomia* and how V.V. Rozanov uses this in his rejection of Apocalypse.

Keywords: Russian philosophy, Rozanov, *oikonomia*, theologia, theology of culture.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ



А. В. Михайлюк, С. В. Савченко

СМЕЮЩИЙСЯ МИР: О ТРИКСТЕРЕ, ЮРОДИВЫХ И ШАМАНАХ*

Смех — явление, трудно поддающееся определению. Все существующие определения смеха, дававшиеся со времен Аристотеля до сего дня, нельзя назвать ни совершенными, ни исчерпывающими. Существует огромное многообразие оттенков смеха, которое не поддается исчерпывающему перечислению. Смех как бы выскальзывает за всякие отводимые ему пределы и вторгается в сферы, казалось бы, ему противопоказанные. Смех как сложный феномен может изучаться с разных точек зрения в зависимости от контекста исследования. Он стал объектом внимания историков, философов, культурологов психологов и т. п. Высказывается мнение (на наш взгляд, достаточно проблематичное), в том числе и автором рецензируемой монографии, о необходимости специальной науки о смехе — гелологии.

В последнее время тема смеха стала весьма популярной, что уже само по себе симптоматично. Эпоха постмодерна «разрушая границы, засыпая рвы» стирает грань между высоким и низким, игрой действительностью, серьезным и смешным. Сегодня мы можем наблюдать, как граница между прежде изолированными пространствами пародии и серьезного мира либо истончается до предела, либо намеренно разрушается, в результате чего мы нередко оказываемся введенными в заблуждение относительно того, как воспринимать подаваемую информацию и в соответствии с законами какого мира — серьезного или смехового — выстраивать свое поведение [6]. Нет ничего достоверного и надежного, все истины поколеблены, все авторитеты разрушены, нет ничего, что бы не подвергалось разоблачению и осмеянию. Бытие переживается и воспринимается как не вполне подлинное бытие, проблематичное в смысле экзистенциальной значимости. Человек «как бы» живет. И при этом «как бы» смеется. В результате серьезное перестает быть серьезным, а смешное — смешным.

В наше время люди теряют способность удивляться, смеяться, радоваться. «Натиск всего до-них-сказанного, от которого уже никуда не денешься». Уже нельзя просто сказать «люблю тебя безумно», нужно говорить «По выражению Лиала — люблю тебя безумно» (У. Эко). Уже нельзя быть простым, спонтанным и искренним. А смех именно этим и характеризуется — своей естественностью. Остается одна ирония. Но ирония

* Рецензия на книгу: *Троицкий С. А.* Смех в культуре. Археология явления: культурные предпосылки и генезис. LAP Lambert Academic Publishing, 2011. — 92 с.

© А. В. Михайлюк, С. В. Савченко, 2013

не может быть спонтанной и искренней, в ней всегда присутствует рассудок. Во время искреннего смеха мышление замирает, смеяться и одновременно думать просто невозможно. Перефразируя Й. Хейзингу, можно сказать, что, когда мы смеемся, мы более чем просто разумные существа, ибо смех, как и игра, есть занятие внеразумное [32. С. 13].

* * *

Рецензируемая книга петербургского исследователя Сергея Троицкого затрагивает различные аспекты проявления смеха в культуре, отражает историю трансформаций представлений о смехе. Автор ставит задачу выявить утерянный «образ» смеха при реконструкции соответствующей культурной среды.

Монография состоит из двух частей. Первая часть «Смех как феномен культуры» содержит три взаимосвязанных проблемы: «Культурные предпосылки и генезис смеха», «Трикстер: у истоков смеховой культуры. Становление смеховой культуры», и «Персонализация смеха (архетип “трикстер”) в русской средневековой культуре». Вторая часть книги о пародии. Самые дискуссионные, на наш взгляд, — проблемы, раскрываемые в первой части, поэтому при обсуждении работы мы сконцентрируемся именно на них.

Смех рассматривается автором как явление, онтологически укорененное в человеческой культуре. Хотя его, наверное, нельзя назвать чисто культурным феноменом, он всегда, так или иначе, культурно опосредован. Смех выступает как универсальный феномен культуры. Он выступает одним из начал, влияющих на целостность культурной системы; затрагивает все стороны человеческой жизни; несет большую социальную нагрузку. Культурой определяются взаимоотношения людей, и смех как ее феномен участвует в этом процессе. Смеховая культура несет на себе отпечаток времени. Смех сопровождает каждый этап развития культуры, оберегая ее целостность, способствует самоидентификации личности в системе культуры. Таким образом, это культурный феномен, который должен рассматриваться в социокультурном контексте, во взаимосвязи со всеми другими культурными явлениями.

Но смех — это прежде всего эмоциональное состояние, яркая эмоция, чувство радостного возбуждения. Существенная особенность смеха — его стихийность и непредсказуемость. Смех спонтанен и естественен, им невозможно управлять. В смехе пробуждается задавленная в процессе социализации индивида спонтанность и безрассудочная стихийность «естественного» поведения.

Смех находится на границах поля культуры, выступает как «свое иное» культуры, с которым культура находится в постоянном взаимодействии и диалоге. «Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» [5. С. 282].

Главная проблема того типа анализа, который представлен Сергеем Тро-

ицким, это постоянное ускользание незнакового. Попадая в сферу анализа, оно немедленно означивается, утрачивая, тем самым, свою идентичность. Это приводит к тому, что аналитику приходится иметь дело со вторичными, превращенными и культурно данными формами, а вовсе не с «природными феноменами» [9].

Автор акцентирует внимание на генетической связи смеха с антимиром, хтоническим пространством, на деструктивных свойствах смеха, его связи с агрессией и т. п. Исследование начинается с анализа понятия «хтонического», понимаемого в качестве «проявления потустороннего, не повседневного, не «правильного». Однако, не логичнее было бы начать анализ культуры и смеха в культуре с понятия «сакрального»? Хтоническое — лишь одно из проявлений (точнее, если придерживаться методологии дуальных оппозиций — один из полюсов) сакрального. Сакральное — важнейшая мировоззренческая категория, выделяющая области бытия и состояния сущего, воспринимаемые сознанием как принципиально отличные от обыденной реальности и исключительно ценные [13. С. 186]. Сакральное присуще любой культуре, именно оно определяет систему жизненных смыслов культуры. Сакральное амбивалентно. Уже латинское слово sacer («посвященное богам», «священное», «запретное», «проклятое») отражает эту амбивалентность. Только священное может реализовать глубочайшие нужды и надежды человека. Сакральное открывается человеку как неограниченная возможность выхода за режим пространственно-временных структур, конституирующих человеческое существование. Понятие сакрального содержит в себе как представление о позитивной силе, так и образ чего-то угрожающего, требующего строжайших запретов. Общая для всех людей реакция на сакральное соединяет в себе и страх, и влечение, доверие и ужас. «Всякое бытие и всякая сила, имеющие отношение к божественной сфере, воспринимаются двояко: либо как дружественные и благодетельные для человека, либо как враждебные и причиняющие ему вред» [7. С. 134].

Термин «хтонический» происходит от греческого слова «хтон» — «земля». Хтонический часто понимается как связанный с царством мертвых, загробным или просто подземным миром. А. Ф. Лосев называет хтонической наиболее древнюю мифологию, основанную на тождестве беспорядочного хаоса, перед которым человек бессилен. Он так характеризует сущность хтонизма: «Все мыслится здесь на основе простейших чувственных реакций, и мыслится всегда страшным и неожиданным, полным всяких непонятных ужасов и опасностей. Процесс жизни здесь еще никак не рационализирован и берется в своем обнаженном и беспорядочно нагроможденном (для первобытного взора) виде. Первобытное сознание, объясняя окружающее, делает все материальным, физическим, живым (иной раз даже разумным) и мыслит его движимым какими-то непонятными слепыми силами. Все вещи и явления представляются сознанию первобытного человека исполненными беспорядочности, диспропорции и дисгармонии, доходящей до прямого уродства и ужаса» [16. С. 45]. Хтоническое способно вызывать либо страх и ужас, либо смех, как попытку преодоления страха, «космического

ужаса». Сакральное же открыто для различных проявлений смеха как выражения радости, ощущения полноты бытия. Сфера смешного и сфера сакрального тесно связаны, сопряжены между собой. Не зря древние называли смех даром богов. Ритуальные осмеяния, присутствовавшие во многих первобытных культах, отражают изначальную глубинную взаимосвязь смеха и сакральности. На ранних этапах серьезный и смеховой аспекты божества, мира и человека были, по-видимому, одинаково священными, одинаково, так сказать, «официальными» [4. С. 11]. Таким образом, узость авторского подхода состоит в том, что в книге рассматривается лишь одна сторона амбивалентности сакрального (и соответственно смеха). «Положительный полюс», говоря словами Бахтина, отпал.

Некий парадокс усматривается в том, что автор, акцентируя и, в общем, раскрывая, деструктивную природу смеха, его связь с агрессией и хтоническим миром, все же один раздел своей монографии отводит реабилитации смеха. На чем основана эта реабилитация — на его хтонической природе и деструктивных свойствах? Логичнее было бы здесь стать на сторону Хорхе из романа Умберто Эко «Имя Розы». Также возникает вопрос: можно ли сводить все проявления смеха к «карнавальному измерению», площадным формам, деструктивным проявлениям, агрессивному началу?

* * *

Этот вопрос ведет нас к заключительному сюжету первой части книги, где речь идет о «*персонализации смеха в средневековой русской культуре*» (архетипе трикстера). Сюжет раскрывается в нескольких небольших параграфах: «Юродивые и скоморохи как носители “смехового начала”», «Юродство», «Скоморошество», «Реабилитация смеха». Эта тематика — самая интересная и в то же время самая спорная.

Начнем с того, что автор последователен в своем доверии к концепции А. М. Панченко, который рассматривал юродство в контексте «смеховой культуры». Последователен настолько, что деликатное несогласие С. С. Аверинцева с трактовками Панченко, без сомнения известное автору, осталось без комментария. Хотя оно того стоит. «Весь сюжет поведения православного юродивого, — писал Аверинцев, — в том и состоит, что лишь по прискорбному заблуждению и греховному безумию, в меру помрачения нашего ума мы можем дерзнуть ему посмеяться. Мы смеемся, когда должны были бы вздыхать, плакать и трепетать» [1. С. 362]. Почему-то вполне обоснованные возражения Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского против «карнавализации» юродства также не привлекли внимания исследователя[1].

Действительно, смешить — это не функция юродивого; скорее наоборот — его задача смеяться над миром «лежащим во зле». «Уже не мир ругается над блаженными, но они ругаются над миром» [31. С. 269]. Юродивый смеется злу, греху, человеческим страстям, но этот смех не включен в ритм карнавала, он звучит внутри, невидимо для профанно-

1 «“Смеховая культура” исключает профессиональные или даже неподвижные амплуа, говорящий и воспринимающий — участники общего действа и многократно в ходе его меняются местами» [18. С. 685–700]. Эта же мысль ранее озвучена М. Бахтиным: «...Карнавал не знает разделения на исполнителей и зрителей. Он

го человеческого взора. Смех юродивого именно потому абсолютно свободен, что он «не от мира сего». Его поведение, при всем желании, никак не вписывается в правила карнавального смеха, зато оно очень верно отражает парадоксальность «обратной перспективы» Евангелия, воспринятого с серьезностью св. Антония Великого.

В авторских теоретических построениях есть одно существенное противоречие. С одной стороны, мы видим желание включить православное, религиозно мотивированное юродство в контекст «смеховой культуры». А с другой, смех понимается очень узко: как исключительно карнавально-площадное, скоморошеское, шутовское, ритуально-магическое явление, куда православный святой не вписывается по определению (сейчас мы не рассматриваем случаи с псевдоюродивыми симулянтами и сумашедшими, о которых пишет С. А. Иванов) [14]. Тем не менее скоморох и юродивый следуют в тексте Троицкого через запятую, и это странное соседство, как мы полагаем, недостаточно аргументировано.

Леймотив авторского сюжета о юродивых и скоморохах — безапелляционные заявления о враждебности христианства смеховому началу. «Смех обеспечивал своему адепту роль маргинала, — утверждает автор, — по крайней мере, на Руси в период господства христианства, поскольку отношение Церкви к проявлению языческого начала — смеха было абсолютно однозначным: “Запретить!” » [26. С. 54].

Скорее всего, что исследователь, следуя известному стереотипу, несколько преувеличивает ригористическую мрачность христианства. Конечно, православная аскетика не воспринимает карнавально-площадный смех. Было бы странно, если бы она им восхищалась. И не столько из-за его «сатанинской природы», сколько потому, что христианство мыслит абсолютными категориями, а с их точки зрения, профанный смех суетен, бессмыслен и бесцелен. Тем не менее задача христианства — не уничтожить телесный мир во всех проявлениях, а преобразить его в свете грядущего Воскресения. Смех, преображенный в «веселие о Господе», не только уместен, но и необходим.

В Библии слово «смех» и производные от него употребляется около 30 раз, и почти всегда это связано с глумлением, издевательством и насмешками. И только один раз «смех» имеет совершенно иную коннотацию. Так, многострадальному Иову, одному из самых популярных в средневековье библейских персонажей, дается обетование о том, что Бог «*еще наполнит смехом уста твои и губы твои радостным восклицанием*» (Иов, 8: 21). «Веселие» в Ветхом и Новом Завете связано с ожиданием встречи с грядущим Мессией и обретением Царства Небесного (Пс., 18: 9; Авв. 3: 18; Зах. 2: 10; Мф. 5: 12; Откр., 10: 7; и др.) Таким образом, в отличие от карнавального, мирского смеха, нескончаемое «веселие о Господе» метаисторично, эсхатологично, вечно и именно потому имеет смысл.

Строго говоря, понимание автором «смеха в культуре» как начала «языческого» представляется узким и односто-

---

не знает рампы даже в зачаточной ее форме. Карнавал не созерцают, — в нем живут и живут все, потому что по идее своей он всенароден. Пока карнавал совершается, ни для кого нет другой жизни, кроме карнавальной...» [4. С. 12].

ронним. По выражению Йохана Хейзинги, «чисто физиологический акт смеха присущ исключительно человеку», и этот смех, как известно, звучит не только на карнавальной площади [8. С. 12]. Ведь христианство не запретило смех, даже при всем обилии отрицательного отношения к нему в древних патериках и молитвословиях. И не все тут так однозначно, как полагает автор. По крайней мере, при нюансировке обстоятельств указанного негатива однозначность несколько теряет свою силу.

Вечерние молитвы, к примеру, предостерегают молящегося не просто от смеха, а от смеха «без ума» («без ума смеяхся»); имеется в виду исступленный, безудержный, экстатический смех, не раскрепощающий, а порабощающий, нивелирующий личностное начало в человеке. Рациональность («рассудительность») и трезвление в православной аскетике представлены как наиболее ценные добродетели[2].

Негатив, впрочем, связан не только с суетностью и экстатичностью смеха или его «языческой» природой, но и с евангельским рассказом о ритуальном, смехотворном глумлении над Христом. Церковное предание наполнило этот сюжет дополнительными подробностями, в частности, в средневековых книжных миниатюрах и иконах в сцене издевательств над Христом нередко участвуют скоморохи. Как, например, в новгородской иконе «Страсти Христовы» конца XV в. [10. С. 192].

«Ритмически христианство находится в фазе высокого, протяжного, плачущего, — категорически утверждает С. Троицкий. — Оно пытается изгнать Праздник. Однако смеховой мир, Праздник, низкий ритм не может исчезнуть... Он становится повседневной альтернативой христианству... Юродивый, как и скоморох, стремится воскресить антимир, который изгоняется христианством» [26. С. 55]. «Основываясь на высказываниях “Отцов Церкви” (??? — *А. М., С. С.*), которые отрицательно относились к смеху, церковь выстраивает политику преследования смехового начала» [26. С. 57].

Процитированные утверждения, составляющие идейную основу авторского нарратива, одновременно и верны, и не верны. Они содержат какую-то часть правды, улавливают общую христианскую интуицию, которая, перефразируя Аверинцева, не позволяет смеяться в точке абсолютной свободы, ибо в этой точке смех излишен[3]. Однако жизнь Церкви состоит не из одних только вершин и «абсолютных точек», до которых еще нужно добраться. Как утверждается в известном афоризме, церковь не есть церковь святых, но спасающихся, и она всегда это осознавала.

Наверное, поэтому в XIII в. из глубин христианского средневековья раздается голос отнюдь не юродивого, и не скомороха, а Учителя Церкви св. Фомы Аквинского: «Игра необходима человеку для отдохновения; и ради занятий, служащих для отдохновения рода человеческого, могут быть установлены дозволенные ремесла. Потому и ремесло

2 «Будем трезвиться; ибо чрез чувства наши, хотя мы и не хотим, воры приходят», — поучает амма Синклитикия [12].

3 Дословно мысль Аверинцева звучит так: «Предание, согласно которому Христос никогда не смеялся, с точки зрения философии смеха представляется достаточно логичным и убедительным. В точке абсолютной свободы смех невозможен, ибо излишен» [2. С. 346].

актера, имеющее целью доставлять человеку увеселение, само по себе дозволено, и те, кто его отправляет, не находятся в состоянии греха, коль скоро они при этом соблюдают меру...» [10. С. 213].

На православном Востоке, в том числе на Руси, отношение Церкви к смеху и профессиональным «смехачам» также не сводится к одним лишь изгнаниям и преследованиям. «Пришел к князю благой и богоносный отец наш Феодосий и, войдя в княжеские палаты, где находился князь, увидел множество музыкантов, играющих перед ним: одни бренчали на гуслях, другие били в органы, а иные свистели в замры, и так все играли и веселились, как это в обычае у князей. Блаженный же сел рядом с князем, опустив очи долу, и, склонившись к нему, спросил: «Вот так ли будет на том свете?» Тот же растрогался от слов блаженного, и прослезился, и велел прекратить музыку. И с тех пор, если приглашал к себе музыкантов, то, узнав о приходе блаженного, приказывал им прекратить игру» [23].

Показательно, что Феодосий не осуждает скоморохов, не призывает князя к репрессиям против них, и не стремиться использовать для этого свое влияние при дворе. Автор жития понимает, что увеселение скоморохами — это княжеский обычай. Он четко разграничивает этос монаха и этос князя.

В целом, церковь всегда была склонна к компромиссам с народной культурой в тех пунктах, которые не касались догматического содержания веры. К примеру, автор справедливо указывая на факты соборного осуждения скоморошества (Стоглав и др.), упускает из виду попытку Церкви «приручить» скоморохов. Православной агиографии известны «христианизированные скоморохи» (термин Д. С. Лихачева), обращавшие свое ремесло на служение Богу. Один из них, ставший после чудесного исцеления «божественным певцом», изображен на фреске 1465 г. в Успенской церкви под Псковом [10. С. 215]. Явившаяся к нему Богородица упрекает его не за лицедейство, а за похуление со сцены христианской веры. Интересно, что в «Луге Духовном» Блаженного Иоанна Мосха, повествующем об обращении «комедианта» Вавилы, последний также осуждается не за свою профессию, а за развратный образ жизни — содержание наложниц [19. С. 42].

Выше нами упоминался библейский, райский смех, который был эсхатологическим обетованием многострадальному Иову[4]. Учитывая сказанное, есть основания продолжить разговор о собственно «христианском смехе», постепенно спускаясь с высот на землю.

«Вообще если есть смех, который может быть признан христианским, то это самоосмеяние, уничтожающее привязанность к себе» [2. С. 348–349]. Осмелимся расширить рамки определения Аверинцева, включив в «христианский смех» осмеяния святым лжи и ереси[5].

---

4 По всей видимости, неслучайно преп. Иосиф Волоцкий описывает Ад как место «где нет смеха» (в смысле, человеческого смеха), в отличие от Рая, где звучит смех праведников: «Только ночь глубокая и темная, страшная и болезненная: и поведут его, как осужденного, поведут в места, исполненные страха и трепета, – в места, где нет смеха, но плач, где нет пищи, но скорбь, где великий страх и трепет для грешников» [26. С. 240].

5 Этот смех имеет бесспорно библейские основания и находит прямую аналогию с осмеянием Илией бессилия языческих богов: «В полдень Илия стал смеяться над ними и говорил: кричите громким голосом, ибо он бог; может он задумался, или занят чем-либо, или в до-

Во времена Цельса и Плотина над христианством насмехались как над безумием, но античным интеллектуалам за это совершенно ничего не грозило. Их насмешки снобичны и циничны, смех же святого над ересью и иноверием — героичен, поскольку насмехаясь, он наверное знает, что погибнет. Персонаж «Афонского Патерика» преподобномученик Роман смеялся над исламом перед лицем своих палачей. Мученик Акакий «в доказательство своего отречения от мусульманской веры, снял с головы зеленую повязку, бросил ее на землю и, насмехаясь над турецкой верой, стал ее топтать ногами» [3. С. 329]. Отцы-пустынники, предаваясь аскезе, граничащей с самомучением, смеялись над бессилием искушавших их бесов [15. С. 380–381].

В «христианском смехе» нет безудержности и экстаза, но есть мера и самоконтроль: «Будь как царь в сердце твоем, сидя на высоком престоле смирения, и повелевай смеху: иди, и идет; и плачу сладкому: прииди и приходит...» [15. С. 170]. Смех и плач противоположны друг другу в мирской, профанной перспективе, но в христианстве «истинный смех» и «истинный плач» составляют как бы непременное условие друг друга: «Кто облекся в блаженный, благодатный плач, как в брачную одежду, тот познал духовный смех души», — пишет Лествичник [15. С. 170].

В христианстве мы можем обнаружить и менее возвышенные уровни смеха. Например, смех «дидактический». «Отнюдь не тщеслався и не смейся» — императивно поучает св. Антоний Великий свою братию. Но этот же Антоний позволял себе шутить со своими учениками, впавшими в губительный для монашествующих грех уныния [11. С. 7]. Позволение шутить и смеяться по-мирскому — уступка поврежденной человеческой природе, точно такая же, как разрешение от поста больным или благословение брака ради удержания от блуда. Древние и средневековые агиографические тексты наполнены историями о том, как старцы воспитывают в своих учениках смирение и послушание с помощью провоцирования разнообразных «смеховых», комических и абсурдных ситуаций. Так авва Макарий повелевает своему ученику ходить на кладбище и ругать мертвецов, авва Моисей носит по пустыне песок в дырявом мешке, бывший сенатор авва Арсений изображает из себя собаку, поедающую кость [22. С. 36], авва Иоанн гоняется за гиенами, а Исаакий Печерский охотится на ворон и т. д. [11. С. 135, 143]. С. А. Иванов в воспитальных приемах старцев даже увидел «бутафорную, карнавальную сторону» [14. С. 49]. Часто над будущим святым потешается вся братия монастыря, что интерпретируется агиографом как желание доставить испытуемому «душевную пользу» или «венец мученика», поскольку «неискушенное золото не бывает чисто» [15. С. 82]. Такой «дидактический» смех фактически канонизирован церковью.

Итак, христианство — не гностицизм, отрицающий телесность и все, что с ней связано. По глубокому и остроумному замечанию митр. Антония (Сурожского), это «единственное подлинно материалистическое мировоззрение в том смысле, что христианство принимает материю всерьез» [20. С. 8]. Не

рогe, а может быть и спит, так он проснется!» (3 Цар. 18: 27).

только душа, но и плоть призвано войти в Царствие Небесное. Потому радость и веселие на лице монаха, как свидетельствует христианская агиография, так же необходимы, как слезы покаяния и «печаль о Господе»[6].

В конце концов, православный святой (правда, иного "чина") способен не только на «душевное веселие», героический или дидактический смех. В определенных обстоятельствах он может смеяться вполне по-карнавальному, как и простой народ на площади. Разве не должен был звучать смех тогда, когда слуги князя Владимира влачили по земле и били палками идол Перуна? «И когда пришел, повелел опрокинуть идолы — одних изрубить, а других сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву взвозу к Ручью и приставил 12 мужей колотить его палками. Делалось это не потому, что дерево что-нибудь чувствует, но для поругания беса» [24. С. 35]. М. Бахтин называет такой смех «ритуальным», его задача состоит в «высмеивании и срамословии божества» [4. С. 10]. Имеющий несомненно архаическую, языческую основу, этот смех был заимствован христианством, наделен новым смыслом в новом контексте.

Можно вспомнить и известную акцию новгородского архиепископа Геннадия, подвернувшего публичному, площадному осмеянию «жидовствующих» [30. С. 468]. Она ярко свидетельствует о репрессивном потенциале народного смеха и напоминает о том, что оппозиция «низкая культура — высокая культура» применительно к средневековью — исследовательская модель, а не реальность.

Мы приводим все эти примеры с единственной целью: показать, что понятие «смех в культуре» гораздо объемнее того содержания, которым наполнил его автор одноименной монографии. И что выстроенные им бинарные оппозиции: «язычество — христианство», «смех — слезы», «жизнерадостная телесность — культ ее умерщвления», «свобода — несвобода», «раскрепощение — закрепощение», «веселие — серьезность» и т. д. — достаточно стереотипны, условны и относительны. Отношение христианства к смеху амбивалентно, а не однозначно: между требованием «запретить» и карнавальным разгулом размещается огромное пространство компромиссов, допущений, оговорок, усвоений, уступок и трансформаций.

Перейдем, наконец, к самому спорному и оригинальному тезису Троицкого. Речь идет о наделении юродивого культурными функциями шамана, проще говоря — о юродстве как шаманизме[7]. Об этом тезисе можно было бы просто упомянуть как об интересной гипо-

6 Один из самых нелюбимых светской интеллигенцией святых преп. Иосиф Волоцкий, считающийся мрачным гонителем «прогрессивных вольнодумцев», учил свою братию: «Беседуй с лицом веселым, чтобы весело было и разговаривающему с тобою...» [25. С. 20].

7 В историографии, конечно, были попытки сравнивать «позицию юродивого в христианской среде» с «позицией шамана в архаических культурах». И. П. Смирнов, к примеру, считал показателями такого сближения «шаманский травестизм» и «неактуальность границ мужского и женского миров для юродивого», «театрализованный характер камлания и юродства», «обращение обоих <...> медиаторов к глоссолалическим речениям». Смирнов делает такие сравнения в сноске к основному тексту, не развивая свои тезисы. Речь идет о сравнении юродивого и шамана по некоторым формальным признакам, но не об отождествлении их «по сути». [28. С. 312].

тезе, которая интригующе декларируется, ожидая в будущем обоснования с помощью анализа первоисточников. Но привычная уже категоричность автора не позволяет прийти к такому выводу:

«Ближе всего к жреческому началу находятся юродивые. Юродивый — жрец, но его жречество по сути гораздо более архаично по сравнению со священниками. Он, по сути своей, еще близок к шаманам» [29. С. 54].

«Разыгрываемые юродивыми “миниспектакли” гораздо ближе к шаманскому камланию, чем даже театральные действия... Вспомним и обычное для юродивых бормотание, свойственное шаману» [29. С. 55].

«Юродивые — представители языческо-жреческого, шаманского начала, с которым церковь стремилась всеми силами бороться» [29. С. 57].

И наконец самая неожиданная цитата: «В России сложилась парадоксальная ситуация, когда несмотря на шаманскую суть юродства, юродивые ассоциируются прежде всего с православием» (!!! — *А. М., С. С.*) [29. С. 56].

Парадокс действительно неминуем, если бы автору удалось не только задекларировать, но и доказать «шаманскую суть юродства». Однако сравнительное изучение структур и функций юродства и шаманизма в их собственных исторических контекстах не предпринимается. Более того, в монографии отсутствуют ссылки на какие-либо работы по шаманизму, которые содержали бы эмпирический материал для авторских заключений. Создается впечатление, что исследователь опирается на некую абстрактную модель шаманизма, сконструированную на «внеисточниковом знании» и не связанную ни с одним историческим шаманизмом.

Помимо этого тезис Троицкого о юродивых-шаманах привлекает своей смелостью. Обнаружить в юродстве еще одну существенную грань после, казалось бы, исчерпывающего исследования С. А. Иванова, который как раз ее и не заметил, довольно сложно и рискованно [14].

Итак, вернемся к процитированным тезисам. Автор упоминает о трех основаниях для своей теории. Во-первых, разыгрываемые юродивыми сценки («миниспектакли») он отождествляет с шаманским камланием; во-вторых, находит у юродивых бормотание, которое квалифицирует как шаманскую глоссолалию; и в-третьих, общим для юродства и шаманизма считает имитацию сумашествия. Проблема осложняется тем, что между юродством и шаманизмом усматривается не формальное сходство, а именно тождество «по сути» [29. С. 54, 56].

Пытаясь в этом разобраться, мы наталкивается на ряд нерешенных вопросов. Например, из текста непонятно с каким именно шаманизмом сравнивается православное юродство: среднеазиатским, сибирским, австралийским, арктическим? [33]

Немало сомнений вызывает отождествление сцен юродствования с камланием. На каком агиографическом материале автор построил свои выводы — судить трудно, однако, читая жития классических русских юродивых — Исаакия Печерского, Прокопия Устюжского, Захарии Шенкуровского, Николая Кочанова, Федора Новгородского, Василия Блаженного и прочих, — мы

не находим ничего похожего на шаманские камлания. Вот, к примеру, одно из этнографических описаний подобного действия шаманов-остяков:

«Камлание начинается песнею, призывающей духов… Как только появляются духи, шаман встает и начинает плясать; пляска эта сопровождается весьма трудными и искусными телодвижениями. При этом пение и звон колокольчиков продолжается безостановочно. Содержание песни — разговор с духами и поется она то с большим, то с меньшим воодушевлением. Когда пение достигает особенного увлечения, зрители тоже принимают в нем участие. Осведомившись обо всем у духов, шаман объявляет волю богов. Чтобы уверить своих единоплеменников в реальности сношений с духами, шаманы прибегают к следующему средству: Духовидец садится посередине расположенной на полу сухой оленьей шкуры, велит связать себе руки и ноги, затем прикрываются ставни и шаман призывает подвластных ему духов. Тогда в разных углах темной юрты и даже вне ее слышатся различные голоса…» [21. С. 56].

А так готовится к камланию самоедский шаман:

«Во время производства своих действий самоедский кудесник надевает особое платье и пользуется некоторыми волшебными орудиями. Пензер или бубен из оленьей кожи составляет необходимую принадлежность… Заклинатель приготовляет свой бубен, соблюдая известные правила; он убивает совершенно здорового оленьего теленка самца, сам вырабатывает кожу так, чтобы не осталось жил, сушит ее на огне. При всех этих действиях инька, т. е. женщина как существо нечистое не должна присутствовать. Мощные звуки волшебного бубна проникают в мрачный мир духов и заставляют их подчиниться своей воле…» [21. С. 99–100].

Неужели это так похоже на похождения Прокопия Устюжского с тремя кочергами, охоту за воронами Исаакия Печерского или поедание юродивым Василием сырого мяса Великим постом?

С бормотанием-глоссолалией тоже есть проблемы. Шаманская глоссолалия — способ достижения трансперсонального состояния, транса, во время которого духи-помощники передают свои повеления, овладевая шаманом. Юродивый обычно говорит туманно, «иносказательно», намеками и «знаками», его речь может казаться бессвязным набором слов, но это не глоссолалия. «Предсказания его <…> всегда загадочны до отсутствия всякого смысла; в них можно видеть все, и ничего не видеть, а потому, объясненные с известной целью, они постоянно сбываются» [27. С. 8].

Мирча Элиаде выделяет такие сущностные черты шаманизма, как использование имитативной магии, «вознесение на Небо, нисходжение в Ад с целью возвращения души больного или проводов умерших, вызывание и воплощение “духов” для совершения экстатического путешествия, “власть над огнем” и т. п.» [33]. Шаман знает, что он имеет дело не с Богом, который есть *Deus otiosus*, отстранившийся от дел людских, а именно с духами, которых нужно буквально заставить служить, которым нужно навязать свою волю, рискуя быть ими обманутым. Он всегда осознает такую опасность. Отношения шамана с духа-

ми-предками, духами-покровителями чисто магичны и утилитарны, они базируются на принципах договорности, взаимности, эквивалентности, принудительности [17. С. 364]. Мир духов для шамана исключительно «имманентен», естествен, он не знает трансценденции и не мыслит понятием «сверхъестественного».

Разве такие отношения с потусторонним миром чем-то напоминают религиозное поведение юродивых? Последние служат Богу, хотя их служения и непонятно для мира, поскольку они — знак присутствия в мире трансцендентного. Они могут притворяться, что служат Богу (в случае псевдоюродивых), но где же тут тождество с шаманами «по сути»[8]? В каком патерике зафиксирован образ юродивого, вызывающего духа-покровителя своим бубном? Кто когда-либо смеялся над камланием шамана? Кому известны случаи наследственного юродства? Или какой юродивый повелевает Богом так, как шаманы своими духами?

В свое время Мирча Элиаде предостерегал от необоснованного расширения понятия «шаман». «Если словом "шаман" обозначать каждого мага, колдуна, знахаря или мистика, упоминающегося в истории религий и религиозной этнологии, то в итоге получаем чрезвычайно сложное и в то же время неточное понятие, полезность которого крайне сомнительна» [33]. И в самом деле, сходство можно усмотреть между кем-угодно и в чем-угодно, например, в дзен-буддистских коанах и православных монашеских притчах. Однако использование в обоих случаях парадокса как дидактического и «просветляющего» средства недостаточно для вывода о том, что православие и буддизм — «по сути» одно и то же.

Напоследок скажем, что поставленные Сергеем Троицким вопросы, возможно, умышленно сформулированные в острой и категорической форме, чрезвычайно интересны и перспективны. А сама монография может быть весьма полезным теоретическим введением в проблематику «смеховой культуры». Несмотря на наличие множества спорных тезисов, часть из которых мы попытались обсудить, подход автора к теме смел и оригинален; он умеет вербализировать исследовательскую интуицию, находит неожиданные ракурсы проблемы и предлагает неординарные пути ее разрешения. Это, собственно, и составляет главные качества ученого и его научного труда.

8 Мнение С. А. Иванова, что между юродивым и псевдоюродивым очень трудно заметить разницу, кажется нам справедливым с одним замечанием: ее трудно заметить светскому исследователю, однако церковное предание видит эту разницу очень четко, артикулируя ее в канонизационной практике [14].

Литература

1. *Аверинцев С. С.* Бахтин и русское отношение к смеху // Аверинцев С. С. Связь времен. Собрание сочинений: в 4 т. Киев, 2005.
2. *Аверинцев С. С.* Бахтин, смех, христианская культура // Аверинцев С. С. Связь времен. Киев, 2005.
3. Афонский патерик или Жизнеописания святых на Святой Афонской Горе просиявших. Киев, б.д.

4. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
5. *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества // Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. М., 2003.
6. *Беловодская А.* «Антимир» пародии и аспекты его проявления в современной рекламной и политической коммуникации. — http://www.russian.slavica.org/article3607.html
7. *Гвардини Р.* Спаситель в мифе, откровении и политике: богословско-политические раздумья // Культурология. XX век. Дайджест: Проблемно-тематический сборник. М., 1997. Вып. II (6).
8. *Гейзінга Йоган.* Homo Ludens. Київ, 1994.
9. *Горный Е.* Что такое семиотика? — www.netslova.ru/gorny/selected/semiotics_r.html
10. *Даркевич В. П.* Народная культура средневековья. Светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI в. М., 1988.
11. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных Отцов. Київ, 2001.
12. Древний Патерик. — http://azbyka.ru/otechnik/Zhitija/drevniy_paterik
13. *Забияко А. П.* Сакральное // Культурология. XX век: энциклопедия. СПб., 1998.
14. *Иванов С. А.* Блаженные похабы. Культурная история юродства. М., 2005.
15. Лествица возводящая на небо преподобного Отца нашего Иоанна игумена Синайской горы. Мгарск, 2001.
16. *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996.
17. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. СПб., 2000.
18. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. СПб., 2002.
19. Луг Духовный. Творение Блаженного Иоанна Мосха. Сергиев Посад, 1915.
20. *Митрополит Антоний Сурожский*. Беседы о вере и Церкви. М., 2001.
21. *Михайловский В. М.* Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Вып. 1. М., 1892.
22. Отечник, составленный святителем Игнатием (Брянчаниновым). Владимир, 2002.
23. Патерик Печерский. — http://azbyka.ru/?otechnik/Zhitija/kievo-pecherskiy_paterik=8
24. Повесть временных лет. СПб., 1999.
25. Преподобный Иосиф Волоколамский // Троицкий Патерик. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896.
26. *Преподобный Иосиф Волоцкий.* Просветитель. М., 2011.
27. [*Прыжов И. Г.*] Двадцать шесть московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков. М., 1865.
28. *Смирнов И. П.* Древнерусский смех и логика комического // Труды Отдела древнерусской литературы. Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII веков. Л., 1977. Т. XXXII.
29. *Троицкий С.А.* Смех в культуре. Археология явления: культурные предпосылки и генезис. LAP Lambert Academic Publishing, 2011.
30. *Успенский Б. А.* Анти-поведение в культуре Древней Руси // Успенский Б. А. Избранные труды: в 2 т. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996.
31. *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. Ростов-на-Дону, 1999.
32. *Хёйзинга Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
33. *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. —http://shaman.aha.ru/homepage/shaman/shaman3/shaman03-01.html

И. В. Горина

РУССКАЯ КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: ВЗГЛЯД СКВОЗЬ СТОЛЕТИЕ*

Монография Е. А. Трофимовой «Космизм в русской культуре Серебряного века» написана об одном из уникальных феноменов в истории русской культуры. Космизм рассмотрен как целостное явление эпохи Модерна в своих наиболее выдающихся проявлениях (творчество Н. К. Рериха, М. К. Чюрлёниса, философия С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, К. Э. Циолковского и др.). Эта работа — своеобразное напоминание о том, что конец культуры — глобальная проблема XXI в., и человечество стоит перед выбором: будет ли оно ориентироваться на целостность природно-культурного мира или на «разорванность», «расщепленность» человека цивилизации, «постчеловека». Неоромантическая устремленность культуры и искусства эпохи Модерна с его поисками единого стиля эпохи, грезили по идеалу целостности и незамутненности народного искусства, воспевали жизнетворчество, как единение сакрального и профанного начал жизни. Выдвинутая и последовательно проведенная автором идея жизнестроительства, как социокультурного проекта космизма эпохи Модерна, позволила взглянуть на космизм как органичную часть и глубинную универсалию русской культуры Серебряного века, своеобразно отозвавшуюся в судьбе России, в частности в советском космизме.

Можно отметить те страницы монографии, в которых исследована проблема мифореальности, динамика идеи «живого космоса», становление аксиологического поля русской мысли, основные модели описания «космического».

Миф, как метод объяснения и проявления существующего порядка вещей, более древен, чем Логос. Он основан на стремлении человека установить связь, диалог с непознанным. В процессе диалога вырабатывается особый язык — язык метафоры, который исторически тесно связан с обрядом, ранней художественной и религиозно-магической практикой. Если миф основан на вербальной метафоре объекта познания, то обряд дает представление об объекте и по своей природе метонимичен, связан со знаками, символами, проявлениями, мерцанием, обнаружением объекта в бытии. На стыке обряда и Мифа зародились первые формы культуры и знаково-символические поля развитых цивилизационных стилей. В мировоззренческом плане миф основан на чувственно-постигаемом, интуитивном переживании мира. При этом

* Рецензия на книгу: *Трофимова Е.А.* Космизм в русской культуре Серебряного века. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. — 228 с.

© И. В. Горина, 2013

мир как объект познания, выступает в ипостаси сокровенной тайны, которой соответствует язык «нутряного бормотания», афористичной недосказанности и образной многозначности. Миф не работает с абстрактными понятиями, его объект всегда конкретен и переживаем. Происходит возвращение к языку мифа — «заумному вселенскому языку», к его нерасчлененному, дологосному слову, к первичной интуиции встречи человека и мира. Вполне оправданно, что автор монографии полагает, что «основной пафос и устремленности русского космизма ярко проявляются на тропе между мифом и реальностью» [1. С. 152]. Автор выявляет искусство, этику и мифотворчество русского космизма в их глубинной соотнесённости в качестве «культурных форм воплощения жизненного порыва и универсального вселенского чувства» [1. С. 153]. На материале произведений А. П. Чехова, Н. С. Лескова, Н. К. Рериха, М. К. Чюрлёниса и других выдающихся художников, писателей автор иллюстрирует свои выводы. Весьма актуальной представляется также актуализированная стилем модерн проблема статуса мифологических форм в мире научно-технической цивилизации.

Рецензируемая книга — результат многолетнего изучения автором темы русского космизма в его многомерных проявлениях. Глубокое отражение в публикациях Е. А. Трофимовой нашло творческое наследие семьи Рерихов [2; 3], изучение наследия Н. К. Рериха в контексте эпохи Серебряного века [3] и его знаменитых учителей и старших наставников [4]. Многократно Е. А Трофимова прослеживала влияние творческой манеры Н. К. Рериха, присущего его творчеству духовного импульса, на искусство наших современников. Среди многочисленных публикаций о современном искусстве хочется отметить альбом «Дыхание Космоса» щ живописи Олега Николаевича Высоцкого (Таллинн) [5].

Интересным представляется понимание глубинной связности идей космизма с русской софиологией и идеями Всеединства [6].

Представленное в монографии и статьях Е. А. Трофимовой осмысление проблемы рациональности не утратило актуальности в наши дни, как один из центральных в современной философии: важно не только осмыслить дальнейшее возрастание рационального начала в связи с развитием «информационного общества», но и понять те социально-культурные стратегии, которые направлены на преодоление односторонних крайностей техницизма и сциентизма. А это не возможно без уяснения многообразия форм духовной жизни человека, без разработки различных типов и форм рациональности. В этом контексте попытка, сделанная Е. А. Трофимовой в ряде публикаций, заключающаяся в соотнесении и нахождении точек схождения немецкого трансцендентализма и «цельного знания» русской мысли, знания и веры, актуальна и представляет определенную новизну [7].

В статьях и монографии анализируются принципы и традиции понимания философии, открытой рациональности, духовного опыта, идеалы знания в русской религиозной философии, включая и русский космизм. При всем различии они сходятся в перспективе своих смысложизненных телеологических ориентиров [8].

Материал монографии, состоящей из трех глав, выстроен ясно, с логичной последовательностью. Можно особо отметить богатую библиографию: автор использовал редкие, малоизвестные источники.

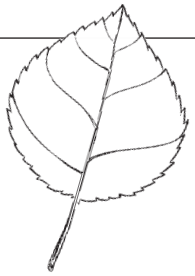
Монография Е. А. Трофимовой представляет существенный вклад в изучение космизма и философии культуры Серебряного века. Перед нами оригинальное, обладающее новизной и актуальностью исследование, которое будет интересно философам, историкам, культурологам, а также студентам и аспирантам всех специальностей.

Монография Е. А. Трофимовой «Космизм в русской культуре Серебряного века» не может оставить равнодушными тех, кому дорога судьба русской культуры.

Литература

1. *Трофимова Е. А.* Космизм в русской культуре Серебряного века. СПб., 2012.
2. *Трофимова Е. А.* Космизм Николая Рериха: мощь устремленного духа // Личность. Культура. Общество. Т. 5. Спец. вып. 1–2 (19–20).М., 2003. С. 184–200.
3. *Трофимова Е. А.* «Держава Рериха» на философской карте Санкт–Петербурга // Петербург на философской карте мира. Вып. 3: Петербург в европейском пространстве науки и культуры. СПб., 2004. С. 160–171.
4. *Трофимова Е. А.* Странники Светлого Града (космизм В. С. Соловьёва и Н. К. Рериха) // Междунар. науч.-практ. конф. «Рериховское наследие»: Т. III: Восток–Запад на берегах Невы. СПб., 2007. Ч. 2.
5. Олег Высоцкий. Дыхание космоса: Живопись [Альбом] / предисловие О. Ф. Петровой, Е. А. Трофимовой. М., 2009.
6. *Трофимова Е. А.* Русский космизм и философия всеединства в поисках созвучия вселенной // Вестник Инжэкона. Сер. гуманитарные науки. Вып. 1 (6). СПб., 2005 С. 30–35.
7. *Серкова В. А., Трофимова Е. А.* Немецкий трансцендентализм и «цельное знание» русской мысли: точки схождения // Научно-технические ведомости СПбГПУ. 2010. № 1 (105). Сери.«Гуманитарные и общественные науки». С. 220–229.
8. *Трофимова Е. А.* Идеи космизма и становление «открытой рациональности» // Вестник Инжэкона. Сер. гуманитарные науки. Вып. 4(55). СПб., 2012. С. 198–204.

ХРОНИКА



Выставки на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета

В 2012 г. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета в рамках проекта «Комплексное историко-философское и музеведческое исследование “Петербургская философия как историко-философское явление”» (23.38.91.2012) прошли несколько банерных и стендовых выставок.

31 января 2012 г. исполнилось 80 лет доктору философских наук, «Заслуженному работнику высшей школы РФ», почетному профессору Санкт-Петербургского государственного университета Ярославу Анатольевичу Слинину. Выпускник Политехнического института, в 1960 г. он поступил в аспирантуру кафедры логики, а с сентября 1965 г. начал читать курс логики. Защита кандидатской диссертации «Развитие новых идей современной модальной логики» состоялась в 1965 г., а докторской «Алетическая логика и ее философское значение» — в 1981 г. В 1976 г. была опубликована монография Слинина «Современная модальная логика», которая до сих пор — одно из наиболее фундаментальных исследований по истории модальной логики XX в. Всего Ярославом Анатольевичем опубликовано шесть монографий. В последние годы он активно работает по феноменологическому направлению в философии. Книга «Трансцендентальный субъект. Феноменологическое исследование» (СПб., 2001) была удостоена премии Санкт-Петербургского философского общества «Вторая навигация». Вместе с К. А. Сергеевым им написаны монографии по истории философии «Диалектика категориальных форм познания (Космос Аристотеля и наука Нового времени)» (Л., 1987), «Природа и разум: античная парадигма» (Л., 1991), «Очерки истории классического немецкого идеализма» (СПб., 2000). С 1984 г. по 1999 г. Слинин заведовал кафедрой логики.

За четыре десятилетия научно-педагогической деятельности Слинин разработал ряд общих и специальных курсов по логике и философии, среди них: «Логика Аристотеля», «Модальная логика», «Логическая семантика», «Феноменологическая философия Э. Гуссерля», «Логика и феноменология», «История логики». Широкая эрудиция, остроумие, крайне доброжелательное отношение к студентам сделали Ярослава Анатольевича одним из наиболее популярных преподавателей философского факультета.

Осенью 2012 г. петербургские философы вспоминали одно из наиболее трагических событий в истории русской философии — высылку интеллигенции из Советской России. Об этом была банерная выставка «Философский пароход».

© А. В. Малинов, 2013

29 сентября и 16 ноября 1922 г. от Николаевской набережной в Петрограде отправились два немецких парохода «Oberbürgermeister Haken» и «Preussen», на которых по решению советского правительства из страны высылались деятели российской науки, искусства и культуры. «Философский пароход» стал символическим завершением философской эпохи — русского религиозно-философского ренессанса. Среди депортированных оказались крупнейшие отечественные мыслители начала XX в.: Н. А. Бердяев, Б. В. Вышеславцев, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк. Судьба четверых из них была связана с Петербургским университетом.

Русский религиозный мыслитель и историк-медиевист Лев Платонович Карсавин (1882–1952) в 1906 г. окончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, а с 1912 г. преподавал в университете. Основные философские работы Карсавин опубликовал уже в эмиграции. В них он творчески развивал «философию всеединства» («Философия истории» Берлин, 1923; «О началах» Берлин, 1925; «О личности» Каунас, 1925). В 1920-е годы Карсавин примкнул к движению евразийцев и стал одним из его видных идеологов. Преподавал в университете г. Каунас, но в 1950 г. был вновь арестован, умер в лагере под Воркутой.

Философ, эстетик и музыковед Иван Иванович Лапшин (1870–1952) окончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета в 1893 г., а с 1897 г. преподавал в университете курсы по истории философии, критической теории познания, истории педагогических учений, философии И. Канта. Вел занятия в ряде других учебных заведений Петербурга. В 1896 г. в переводе Лапшина и с его предисловием вышла «Психология» У. Джемса. В 1906 г. была опубликована магистерская диссертация Лапшина «Законы мышления и формы познания», за которую в 1907 г. ему была сразу присвоена степень доктора философии. Лапшин входил в кружок молодых людей, сложившийся вокруг композитора Н. А. Римского-Корсакова. Проявил себя как незаурядный музыковед и философ искусства. В 1913 г. возглавил кафедру философии. В ночь с 16 на 17 августа 1922 г. Лапшин был арестован. 10 ноября 1922 г. следствие ГПУ постановило «в целях пресечения разрушительной антисоветской деятельности Лапшина Ивана Ивановича выслать из пределов РСФСР заграницу». 16 ноября 1922 г. на втором «Философском пароходе» он отбыл в Штетин. Основные философские работы Лапшина написаны в духе кантовского критицизма («Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906); «Проблема чужого “я” в новейшей философии» (СПб., 1910); «Гносеологические исследования. Вып. 1. Логика отношений и силлогизм» (Пг., 1917)). В 1922 г. опубликовал двухтомное исследование «Философия изобретения и изобретение в философии». Эстетические взгляды Лапшина нашли отражение в исследованиях: «Философские мотивы в творчестве Н. А. Римского-Корсакова» (СПб., 1911); «О перевоплощаемости в художественном творчестве» (Харьков, 1913); «Художественное творчество» (Пг., 1922); «Заветные думы Скрябина» (Пг., 1922); «Эстетика Достоевского» (Прага, 1923); «О своеобразии русского искусства» (Прага, 1944) и др.

Оказавшись в эмиграции, Лапшин поселился в Праге, где преподавал на Русском юридическом факультете, в Русском Народном университете, Русском педагогическом институте им. Я. Коменского, был одним из организаторов в 1924 г. Философского общества. В 1946 г. обратился с ходатайством о возвращении ему советского гражданства, но ответа не получил. Умер в Праге.

Русский философ Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965) учился сначала на естественном факультете Санкт-Петербургского университета и лишь затем перешел на историко-филологический факультет. С 1907 г. он преподавал на кафедре философии, а в 1921 г. за религиозные взгляды был изгнан из университета и в 1922 г. на «Философском пароходе» выслан из страны. Свою философскую систему Лосский называл «интуитивизмом», написав по ее разработке ряд сочинений («Обоснование интуитивизма» (СПб., 1906); «Введение в философию» (СПб., 1911); «Интуитивная философия Бергсона» (М., 1914); «Материя в системе органического мировоззрения» (М., 1916); «Мир как органическое целое» (М., 1917); «Основные вопросы гносеологии» (Пг., 1919) и др.). Работы Лосского, написанные в эмиграции, в большей степени относились к религиозной философии и истории русской философии, обобщением которой стала книга «History of Russian philosophy» (New York, 1951).

Философ и религиозный мыслитель Семен Людвигович Франк (1877–1950) был выпускником юридического факультета Московского университета. С 1912 по 1917 г. он преподавал на кафедре философии Санкт-Петербургского университета, затем был деканом в Саратовском университете, а с 1921 г. — профессор Московского университета. В сентябре 1922 г. выслан из Советской России на «Философском пароходе». В своих диссертациях «Предмет знания» (1912) и «Душа человека» (1917) опирался на традиции «философии всеединства» и интуитивизма. Основные религиозно-философские сочинения Франка были опубликованы в эмиграции: «Живое знание» (Берлин, 1923); «Непостижимое» (Париж, 1939); «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (Париж, 1956); «С нами Бог» (Париж, 1964) и др.

Одновременно с выставкой «Философский пароход» (12 ноября 2012 г.) на философском факультете состоялось открытие выставки «Pour épater les bourgeois... Футуризм глазами обывателей», временно переданной Государственным музеем истории Санкт-Петербурга. На выставке были представлены карикатуры, шаржи, фельетоны начала XX в., высмеивавшие творчество художников-футуристов и изображавшие самих художников. Выставка была размещена на обоях, как бы подражая эпатирующим выходкам художников 1910-х годов.

7 ноября исполнилось 90 лет старейшему профессору философского факультета Санкт-Петербургского университета Геннадию Алексеевичу Подкорытову.

Геннадий Алексеевич родился в 1922 г. на Урале в г. Камышлов. В 1937 г. остался без родителей и в следующем году поступил в педагогическое училище в г. Каменск-Уральский, а в 1940 г. — на исторический факультет Челябинского педагогического института на заочное отделение, совмещая

учебу с работой учителя начальной школы в п. Рудник Багарякского района Челябинской области.

С ноября 1941 г. воевал на Западном фронте в 164-й стрелковой дивизии. Был топовычислителем. Осенью 1944 г. тяжело ранен под Смоленском, потерял ногу. Награжден двумя орденами «Отечественной войны» и медалями.

Лечился в госпитале в г. Пятигорске, где и завершил обучение на историческом факультете Пятигорского педагогического института в 1947 г. В 1947 г. поступил на юридический факультет Ленинградского государственного университета, а в 1948 г. — в аспирантуру философского факультета того же университета. В 1951–1952 гг. — ассистент кафедры логики. В 1952 г. защитил кандидатскую диссертацию, а в 1968 г. — докторскую. В 1971–1972 гг. преподавал философию в ВУЗах Чехословакии. В 1972 г. присвоено звание профессора. Работал на кафедре диалектического и исторического материализма ЛГУ, затем на кафедре философии для гуманитарных и естественных факультетов ЛГУ, которой руководил с 1975 по 1986 г. Последние годы — профессор кафедры философии науки и техники. Читал курсы по логике, философии, методологии научного познания. Вышел на пенсию в 1993 г.

В 1980-е годы — председатель диссертационного совета по защите кандидатских диссертаций. Под руководством профессора Г. А. Подкорытова защищено 27 кандидатских диссертации.

Автор монографий: «Историзм как метод научного познания» (Л., 1968) и «О природе научного метода» (Л., 1988).

Составитель сборников: «В мире вещей и понятий. Сборник научных и литературно-художественных миниатюр» (СПб., 2000) и «Уникальное в мире природы и человека» (СПб., 2010)

А. В. Малинов

Конференции на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета*

Крупным событием осени 2012 г. стала конференция к 100-летию со дня рождения Льва Николаевича Гумилёва (1912–1992). Она проходила с 1 по 3 октября в Санкт-Петербурге, в рамках Международного научного конгресса «Наследие Л.Н. Гумилёва и судьбы народов Евразии: история, современность, перспективы. 1 октября, в день юбилея, состоялось торжественное заседание в Таврическом дворце — штаб квартире Межпарламентской ассамблеи государств — участников Содружества независимых государств. Официальное и по месту проведения, и по духу мероприятие, массовость которого обеспечивалась привлечением студентов Санкт-Петербургского университета, Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, ряда других вузов Санкт-Петербурга, а также членов Русского географического общества, скорее, обозначало политизированное восприятие и геополитическую интерпретацию учения Л. Н. Гумилёва и не предполагало серь-езного обсуждения его научного наследия. Вечером в отеле «Новотель» (ул. Маяковского, д. 3 а) состоялся торжественный прием по случаю 100-летия Л. Н. Гумилёва, организованный Татарской национально-культурной автономией Санкт-Петербурга.

Утром 2 октября прошла панихида на могиле Л. Н. Гумилёва на Никольском кладбище Александро-Невской лавры, а в 10 часов в Санкт-Петербургском университете начала работу Международная научная конференция «Научное наследие Л. Н. Гумилёва: истоки, эволюция, проблемы восприятия». Конференция продолжалась два дня. Первый день работы заняло пленарное заседание, проходившее в Актовом зале Санкт-Петербургского университета под председательством проректора по научной работе СПбГУ, д-ра соц. наук Н. Г. Скворцова. После официальных приветственных слов в президиум были приглашены основные докладчики: д-р ист. наук, проф., ген.-полк., Президент Академии Геополитических проблем Л. Г. Ивашов, д-ра полит. наук, д.-р соц. наук, проф. МГУ А. Г. Дугин, д-р геогр. наук, проф. СПбГУ, засл. деят. науки РФ А. И. Чистобаев и д-р геогр. наук, проф. МГУ А. Н. Пилясов. Во время перерыва в фойе Актового зала состоялось открытие выставки «И все-таки я буду историком», на которой были представлены как баннеры, так и книги и личные вещи Льва Николаевич. После перерыва конференция продолжила работу. Во второй день (3 октября) состоялись секционные заседания. Секция «Этногенетические процессы: моделирование, реконструкция, прогнозирование»

* В обзоре представлена лишь незначительная часть конференций, проходивших на философском факультете СПбГУ.

© А. В. Малинов, 2013

(модератор д-р геогр. наук, проф. А. И. Чистобаев) проходила на факультете географии и геоэкологии СПбГУ (10 линия В. О., д. 33–35), секции «История Евразии в свете теории Л. Н. Гумилёва» (модератор д-р ист. наук, проф. А. Ю. Дворниченко) и «Идеи Л. Н. Гумилёва и современная геополитика» (модератор д-р филос. наук, проф. И. Ф. Кефели) проходили на историческом факультете СПбГУ (Менделеевская линия, д. 5), секция «Философское осмысление идей Л. Н. Гумилёва» (модератор д-р филос. наук, проф. А. В. Малинов) — на философском факультете СПбГУ (Менделеевская линия, д. 5), секция «Ландшафт и этнос» (модератор д-р геогр. наук, проф. К. В. Чистяков) — в Русском географическом обществе (пер. Гривцова, д. 10 А). По окончании работы секций на факультете географии и геоэкологии СПбГУ состоялся общий круглый стол «Современные проблемы развития пассионарной теории этногенеза» (модераторы канд. ист. наук, доц. А. Г. Новожилов, канд. физ.-мат. наук, доц. А. В. Норин и д-р геогр. наук, проф. К. Б. Клоков).

Во время конференции было сделано около семидесяти докладов. В конференции приняли участие ученые не только из России, но и из Белоруссии, Украины, Казахстана, Азербайджана, Туркмении, Узбекистана, Италии, Литвы, Сербии, Турции. География российских участников также была разнообразна: Архангельск, Череповец, Якутск, Екатеринбург, Ростов-на-Дону, Волгоград, Махачкала, Краснодар, Москва, Нижний Новгород, Петрозаводск, Омск, Уфа, Абакан, Казань, Тамбов, Сургут, Курск, Сочи, Набережные Челны, Бежецк.

Тезисы докладов были опубликованы отдельным сборником «Научное наследие Л. Н. Гумилёва: истоки, эволюция, проблемы восприятия. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Л. Н. Гумилева (под. ред. А. И. Чистобаева, А. Г. Новожилова, А. В. Норина. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та. — 376 с.). Тексты пленарных докладов опубликованы в пециальном выпуске журнала «Вестник Санкт-Петербургского университета» (2012. Октябрь. Специальный выпуск к 100-летию со дня рождения Л. Н. Гумилёва. — 200 с.). К юбилею ученого также вышел тематический номер журнала «Санкт-Петербургский университет» (№ 12 (3854). Октябрь 2, 2012. — 56 с.), включающий хронологию жизни Л. Н. Гумилёва, воспоминания и различные материалы о нем. Иллюстрированную брошюру о жизни ученого на средства Татарской национально-культурной автономии Санкт-Петербурга подготовила А. Рахматуллина. Все эти материалы получили участники конференции (докладчики и слушатели).

К сожалению, не все задуманное к юбилею было осуществлено. Не удалось выпустить памятную медаль к 100-летию Л. Н. Гумилёва, не успело выйти из печати отдельное издание программных статей Льва Николаевича «Ландшафт и этнос», пока не открыта мемориальная доска на доме 41 по Среднему проспекту Васильевского острова, где последние годы работал ученый. И все же большинство начинаний организаторов конференции встретили поддержку, несмотря на неоднозначное отношение к наследию ученого (так, например, РГНФ отказался поддержать проведение конференции). В итоге средства на конференцию выделил Комитет по науке и высшей школе Правительства Санкт-Петербурга, а также Санкт-Петербургский университет. Конечно, никакими деньга-

ми невозможно заменить тот энтузиазм и работу, которую проделали члены организационного комитета, возглавляемого проректором по науке СПбГУ Н. Г. Скворцовым, друзья и ученики Льва Николаевича проф. А. И. Чистобаев, доц. А. Г. Новожилов, доц. А. В. Норин, руководитель Центра этнологии им. Л. Н. Гумилёва СПбГУ Е. В. Маслова.

29 октября 2012 г. на философском факультете прошли научные конференции студентов и молодых ученых «Перспективы гелологии (науки о смехе)» и «Петербургский текст русской философии и культуры». С приветственным словом к участникам конференций выступили декан философского факультета профессор С. И. Дудник, заведующая сектором государственного музея истории Санкт-Петербурга И. М. Карусева, доцент философского факультета Е. А. Овчинникова.

На конференции «Перспективы гелологии (науки о смехе)» обсуждались следующие вопросы: Возможно ли существование отдельной науки о смехе? Медиа-пространство как канал трансляции смешного; Герменевтика комического: перспективы развития; Возможности феноменологии смеха; Перспективы антропологии смеха; Этика и эстетика в смехе и смешном; Прагматика юмора и его практическое применение; Смех как прием в маркетинге: возможности использования смеха в рекламе; Смех в культуре/культурах. За один день работы конференции было сделано полтора десятка докладов, среди них: А. А. Шипицыной «Негативная эстетика комического: особенности комического катарсиса», М. И. Роговым «Английский юмор как феномен культуры», Т. Прудниковой «Десакрализация образа материализацией телесности (на примере памятников В. И. Ленина советского времени)», О. Б. Ефимовой «Смех в средневековой арабо-мусульманской культуре», Д. В. Дмитриевым «Смех в христианской культуре», К. Б. Шонь «Смех Иисуса Христа: мог ли смеяться богочеловек?», В. Куприяновым «смех и идеал в эстетике Гегеля», Е. Е. Тебякиной «понятие смеха в философской антропологии Х. Плеснера», А. И. Масляковой «метафизика смеха А. Н. Скрябина», К. И. Антоновым «Прагматика юмора и его практическое применение», Н. Гавриш «Привлекательность и опасность использования смеха в маркетинге», А. В. Полосухиной «Смех как прием в маркетинге: вымышленные герои и смех в рекламе», Н. К. Хазовым «Влияние смеха на формирование образа политического лидера».

На конференции «Петербургский текст русской философии и культуры» обсуждался широкий круг вопросов, затрагивающих различные аспекты истории, материальной и духовной культуры Санкт-Петербурга: Петербургский текст русской философии; Образы в Петербурге как образ Петербурга; Петербургский текст русской культуры; Петербургский текст в зарубежной культуре: образ Петербурга в зарубежной культуре и др. На конференции было сделано около двадцати докладов, среди них А. М. Галимовой «Работа Н. П. Анциферова “Проблемы урбанизма в русской художественной литературе”», Д. Уяздовской «Культурология Петербурга по произведениям Н. П. Анциферова (Петербург Достоевского)», А. В. Полосухиной «Творчество итальянских мастеров в Петербурге первой половины XVIII века», Н. Моховой «Петербург в русской художественной литературе XVIII века», В. Куприяновым «Образ Петербурга в “Пиковой

даме” П. И. Чайковского», В. Ворочай «Санкт-Петербург как львиный город», А. А. Троицкой «Петербургские портреты Н. С. Войтинской», А. И. Исянамановой «Александр Блок и революция», М. И. Роговым «Петербург как ностальгия в творчестве русских писателей Эстонии 1920–1930-х годов», А. С. Ленкевич «Петербургский текст русской революции», Л. С. Гуменюк «Петербург как ленинградский проект (архитектурно-исторический образ города)», Н. В. Братовой «Петербургский текст в российском кино перестроечного-постперестроечного периода», Т. М.-У. Буркитовым «Культура петербургского футбола», А. Христенко «Кустарный музей в Петербурге и перспективы его изучения», Е. В. Рощиной «Музей в семиотическом пространстве корпоративной культуры», Ю. Грязиной «“Карта гостя Санкт-Петербурга” в системе туристских технологий гостеприимства», И. Е. Шмаковой «Развитие познавательного интереса у дошкольников к истории и культуре Санкт-Петербурга».

12 ноября 2012 г. на философском факультете прошло торжественное заседание, посвященное 90-летию высылки отечественных ученых и деятелей культуры из Советской России, получившей название «Философский пароход». На заседании выступили заместитель проректора по научной работе СПбГУ — директор музейного комплекса СПбГУ А. Ю. Дворниченко, исполнительный директор Международного благотворительного фонда имени Д. С. Лихачева А. В. Кобак, профессор кафедры логики философского факультета СПбГУ В. И. Кобзарь и профессор кафедры истории русской философии СПбГУ А. В. Малинов. После заседания состоялось открытие баннерной выставки на философском факультете «Философский пароход» и возложение цветов у памятного знака, так называемого философского камня, установленного на набережной Лейтенанта Шмидта (бывшей Николаевкой набережной), от которой 29 сентября и 16 ноября 1922 г. на пароходах отправились в изгнание отечественные философы, ученые и деятели культуры.

22 февраля 2013 г. в арт-клубе «Книга и кофе» прошли «Розановские чтения», в которых приняли участие В. А. Фатеев, И. А. Едошина, Л. Е. Артамошкина, А. А. Грякалов, Н. Б. Иванов, И. В. Горина, А. В. Малинов, А. А. Фролов и др. Чтения были лишены официального характера, проходили в камерной атмосфере. Выступления участников нельзя было назвать докладами, это, скорее, был обмен мнениями, беседа, в ходе которой обсуждались различные стороны творчества и личности В.В. Розанова. Участники чтений выразили желание создать в Петербурге «Розановское общество».

А. В. Малинов

ВИТАЛИЙ СЕРГЕЕВИЧ НИКОНЕНКО (04. 03. 1942–25. 04. 2013)

25 апреля ушел из жизни старейший преподаватель кафедры истории русской философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, профессор, Заслуженный работник высшей школы РФ Виталий Сергеевич Никоненко. Не будет преувеличением сказать, что большая часть жизни Виталия Сергеевича была связана с философским факультетом.

Виталий Сергеевич Никоненко родился в Полтаве 4 марта 1942 г. и до конца жизни сохранил любовь к украинской культуре. В 1965–1970 гг. он учился на философском факультете Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова на кафедре диалектического материализма, а в 1973 г. защитил кандидатскую диссертацию «Проблема логико-гносеологического обоснования принципа детерминизма в философии и физике». В том же году Виталий Сергеевич был приглашен на кафедру истории философии, где начал преподавать историю русской философии. За сорок лет несколько поколений выпускников философского факультета, среди которых немало нынешних преподавателей, были его учениками. Все они с благодарностью вспоминают занятия под руководством Виталия Сергеевича. Не случайно, когда в марте 1990 г. на философском факультете была открыта кафедра истории русской философии, Виталий Сергеевич стал первым ее заведующим.

В исследовательской работе Виталия Сергеевича можно выделить три этапа. В 70–80-е годы он занимался преимущественно выявлением философских взглядов русских революционных демократов XIX в. Итогом этого изучения стали монографии «Материализм Н. Г. Чернышевского» (Л., 1979), «Материализм Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева» (Л., 1983), «Николай Александрович Добролюбов» (М., 1985) и докторская диссертация «Материализм Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева», защищенная в 1986 г. В 1990-е годы Виталий Сергеевич обратился к истории русской философии второй половины XVII в. и философии русского Просвещения. В 1996 г. вышла его монография «Русская философия накануне петровских преобразований», до сих пор остающаяся одним из лучших отечественных исследований в своей области. Необходимо также указать на его программную статью «Особенности русской философии XVIII», опубликованную в «Вестнике СПбГУ» (Серия 6, 1993. Вып. 1). В этих работах он исследовал истоки того западнического направления, которое в полной мере проявилось в материалистической линии русской философии, идущей от В. Г. Белинского и достигшей наивысших результа-

тов в учении Н. Г. Чернышевского. Виталий Сергеевич был одним из первых, кто обратился к философскому творчеству М. И. Владиславлева. Его статья «М. И. Владиславлев» была опубликована в журнале «Вече» (СПб., 1999. Вып. 12) с большими сокращениями и впоследствии Виталий Сергеевич, к сожалению, не смог восстановить ее полный вариант. Статья же «Неокантианство А. И. Введенского в контексте русской философии», вышедшая в сборнике «Александр Иванович Введенский и его философская эпоха» (СПб., 2006) — одна из лучших работ по этой теме. В 2000-е годы Виталий Сергеевич обратился к анализу философского содержания русской классической литературы и поэзии, опубликовав в журнале «Вече» по этой теме ряд интереснейших статей и пособие в соавторстве с А. И. Бродским «Философская интерпретация художественной литературы (на примере русской литературы XIX в.)» (СПб., 2009). Приходится сожалеть, что остались не изданы его лекции по истории русской философии.

Помимо общего курса по истории русской философии Виталий Сергеевич читал многочисленные специальные курсы по философии Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьёва и его философского окружения, по философии народничества, русской философской поэзии, русской философии второй половины XVIII в. и др.

Конечно, с уходом Виталия Сергеевича философский факультет потерял не только замечательного преподавателя и глубокого ученого. Знавшие его отныне лишены той роскоши личного общения, которой этот добрейший человек одаривал окружающих. Его начитанность и эрудиция поражали не только студентов, но и опытных профессионалов. Казалось не было такой темы в русской философии, которой бы ни владел Виталий Сергеевич. На любой, даже как будто самый экзотический вопрос, у него можно было получить исчерпывающую справку, часто тут же по ходу разговора перераставшую в лекцию. Беседы с Виталием Сергеевичем порой создавали впечатление, что ему не хватает часов, проведенных в аудитории со студентами. Нередко, вернувшись на кафедру после трех лекций и сетуя на усталость, он отдавался воспоминаниям или возвращался к сюжету, на котором остановился во время лекции так, что его неспешная беседа растягивалась еще на час или полтора. Иногда, особенно с наступлением дачного сезона, предметом его дружеского разговора могли стать и заветные шесть соток, забота о которых в последние годы занимала его досуг. Мягкий украинский акцент речи, который он сохранил, прожив пол века в Ленинграде-Петербурге, слегка ироничная улыбка, добродушный взгляд из-под густых бровей, крепкое рукопожатие его большой руки, высокая, худощавая фигура со стареньким профессорским портфелем в руке, широким шагом направляющаяся в аудиторию… Такой образ Виталия Сергеевича сохранят в памяти многие его ученики и коллеги.

Много лет работая на философском факультете, Виталий Сергеевич очень здраво оценивал ситуацию не только на самом факультете, но и в университете в целом. При этом он всегда сторонился любых конфликтов, не заискивал перед

начальством, не искал лучшей доли. Все это, вместе с доброжелательностью характера, уверенностью и спокойной уравновешенностью поведения создавало в восприятии окружающих не просто образ университетского профессора, а настоящего мудреца. Непререкаемый личный и научный авторитет Виталия Сергеевича на кафедре приводил к тому, что часто только его спокойное мудрое слово было способно погасить те «пляски власти», которые нередко будоражили кафедру.

Крепкий здравый смысл и трезвый взгляд на изменения, происходившие в обществе и системе образования, сделали из Виталия Сергеевича осторожного консерватора. Преподаватели философского факультета по достоинству оценили эти качества в те годы, когда он возглавлял методическую комиссию факультета. Не переходя разумные границы служебного усердия, он старался минимизировать для простых преподавателей последствия административного нормотворчества, по-оккамовски полагая, что не надо без необходимости множить сущности.

Двадцать три года Виталий Сергеевич преподавал на кафедре истории русской философии. С его уходом еще яснее сознаешь, что завершается большой период не только в истории кафедры, но и в истории петербургской философии, ярким представителем которой был Виталий Сергеевич Никоненко.

А. В. Малинов

АВТОРЫ

Артамошкина Людмила Егоровна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Санкт-Петербургского государственного университета,
e-mail: le.artspb@gmail.com

Бродский Александр Иосифович, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета,
e-mail: abrodsky59@mail.ru

Горина Ирина Владимировна, кандидат философских наук, доцент кафедры общественных дисциплин Сосновоборского филиала Российской Академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (СФ РАНХиГС) (Ленинградская обл.), e-mail: gorina@sbor.net

Гусев Станислав Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета,
e-mail: ontolog@philosophy.pu.ru

Грякалов Алексей Алексеевич, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, e-mail: alexagr@mail.ru

Малинов Алексей Валерьевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета,
e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Михайлюк Александр Владимирович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой документоведения и информационной деятельности Национальной металлургической академии Украины (Днепропетровск),
e-mail: mich_al@ukr.net

Рудская Нина Владимировна, кандидат культурологии, доцент, старший научный сотрудник лаборатории прикладной социологии и психологии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета, докторант

кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена,
e-mail: nrudskaya@mail.ru

Савченко Сергей Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры документоведения и информационной деятельности Национальной металлургической академии Украины (Днепропетровск), e-mail: serhijs@gmail.com

Серкова Вера Анатольевна, доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета,
e-mail: henrypooshel@rambler.ru

Степанова Анна Сергеевна, доктор философских наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена,
e-mail: A-Step@mail.ru

Тульчинский Григорий Львович, Заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор НИУ Высшая школа экономики (Санкт-Петербург),
e-mail: gtul@mail.ru

Фролов Алексей Александрович, аспирант кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета,
e-mail: aff-dos@yandex.ru

Чупахина Надежда Анатольевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры английского языка для обществоведческих факультетов Санкт-Петербургского государственного университета, e-mail: losev2004@yandex.ru

Юр Адам, доктор философии (PhD), исследователь русской философии (Школа славянских и восточноевропейских исследований, Университетский колледж Лондона), e-mail: adamure@hotmail.com

От редакции

Редакция принимает материалы для рассмотрения в электронном варианте (формат MS Word) с приложением бумажной копии при обязательном указании Ф. И. О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса и телефона. Объем принимаемых материалов — до 40 000 знаков.

Авторы рукописей представляют вместе с рукописью одну рецензию, заверенную печатью организации или структурного подразделения организации (или отдела кадров), в которой работает рецензент. Рецензия должна быть написана специалистом в соответствующей области знаний, для аспирантов — научным руководителем.

На заседании редколлегии для рецензирования поступившей рукописи утверждается внешний рецензент из числа докторов (кандидатов) наук в соответствующей области знаний, а также назначается один из членов редколлегии — специалист по соответствующей научной тематике, указанной автором (в соответствии с номенклатурой специальностей научных работников), представляющий рецензию на рукопись к следующему заседанию редколлегии. В случае, если все рецензии являются положительными, статья принимается к публикации, в иных случаях — рукопись возвращается автору (по запросу автора) либо отправляется на дополнительное рецензирование.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, научных и статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, не искажая идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиция редакции и авторов не всегда совпадают.

Журнал является безгонорарным.

Адрес редакции:

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5,
философский факультет СПбГУ,

Отдел науки — журнал “Мысль”. Тел.: (812) 328-94-40. E-mail: philosophical.society@gmail.com

---

Научное издание

МЫСЛЬ

Журнал Петербургского философского общества

Вып. 14

Редактор *Л. А. Карпова*

Обложка художника *В. В. Капустина*

Верстка *Н. Л. Балицкая*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 10.09.2013. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная.

Издательство СПбГУ. 199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21.

Типография Издательства СПбГУ

199061, С.-Петербург, Средний пр., д. 41