

Министерство образования и науки Российской Федерации
ГОУ ВПО «Шуйский государственный педагогический
университет»
Центр кризисологических исследований

ОСЛОВЕСНЕННЫЙ КОСМОС:

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Иваново–Шуя, 2010

ББК 71.00
О-50

СОДЕРЖАНИЕ

*Печатается по решению
редакционно-издательского совета ГОУ ВПО
«Шуйский государственный педагогический университет»*

Научный редактор —
доктор филологических наук, профессор **В. П. Океанский**

Рецензенты:
доктор филологических наук, профессор **Д. Л. Шукуров**,
кафедра русской словесности и культурологии
ГОУ ВПО «Ивановский государственный университет»

В настоящий сборник вошли наиболее интересные и значимые материалы научно-практической конференции «Рождение культурологии в России» и научного семинара, посвящённого проблематике имяславия, подготовленные в рамках научно-исследовательского проекта «Антикризисный потенциал русской интеллектуальной культуры конца Нового времени», поддержанного Советом ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 годы)». Статьи публикуются в авторской редакции.

ISBN

© В. П. Океанский, руководитель проекта, 2010
© ГОУ ВПО «ШГПУ», 2010
© Коллектив авторов, 2010

Океанская Ж. Л.

Ословесненный космос: культурологические идеи
отца Сергия Булгакова и мифосновы
отечественной интеллектуальной культуры 7

РОЖДЕНИЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ В РОССИИ

Кондаков И. В.

У истоков русской культурологической мысли
(Нил Сорский и Иосиф Волоцкий) 19

Океанский В. П.

А. С. Хомяков как первый русский культуролог,
ментальный хирург и логотерапевт 27

Усманов С. М.

Проблемы культуры в наследии К. Н. Леонтьева 39

Наумов Ю. В.

Культурологический потенциал творчества
В. С. Соловьёва 48

Тарасов А. В.

«Философия хозяйства» С. Н. Булгакова
как теоретическая основа
социально-культурной деятельности 52

Едошина И. А.

Зачем Кандинский перевел Розанова
на немецкий язык (к проблеме специфики
художественного сознания модернизма) 56

Красильникова М. Ю.

Проблема «Восток–Запад»
в работе Д. С. Мережковского «Грядущий Хам» 64

Крохина Н. П.

Рерих о культуре 68

Шилов М. П.

Краеведение и культурология: грани взаимодействия 84

Борзых Б. А., Сербул М. Н.

Терминологические ловушки
культурологии и философии 94

Шелкоплас Е. В. К вопросу о взаимоотношениях культурологии и психологии в современных антропологических исследованиях и разработках	101
Серов Н. В. Понятийность и образность науки	114
Раков В. П. «Страница» в онтологии стиля	128

ИМЯ И МИФ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Океанский В. П. Сталин и вопросы имяславия	151
Довгаленко Н. В. Имяславие как живая традиция языковой современности	164
Налимова Н. В. Язык науки... ..	170
Тарасов А. В. Миф и Логос	173
Смирнов В. А. «Русалии» и «Китежская легенда» (фольклорно-этнографический аспект)	179
Галиева М. А. Семантика имени в повести М. Чулкова «Пригожая повариха, или Похождения развратной женщины»	185
Потапчук Е. Ю. Метафоры бытия (Онтологические мотивы в русской литературе XX в.)	197
Патрикеева Н. А. Преображённое существование (по рассказу Андрея Платонова «Корова» и одноименной анимационной версии Александра Петрова)	200
Кутьева М. В. Наименования птиц в идиоматике и художественном тексте как манифестация мифологического мышления носителей русского и испанского языков	212
Брагин А. В. Проблема гомеостатичности Мира как организма	227

Океанский В. П. Современные проблемы научного знания в структуре проблематики человеческих представлений о мире и «вечных вопросов»	238
---	-----

РУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ КАК СЦЕНА БЫТИЯ

Серолян А. С. Презумпция религиозной семантики интерпретируемого текста в русской словесности	251
Сербул М. Н. Творчество А. А. Шаховского как феномен театральной культуры первой трети XIX века	260
Смирнов В. А. Мифология «власти земли» в художественной системе А. С. Пушкина и Ф. М. Достоевского	268
Дзудева Н. В. Мифологема Языка в религиозно-философской эссеистике Вяч. Иванова: «Кручи»	276
Галиева М. А. Барочные мотивы в поэзии О. Мандельштама	284
Океанский В. П. Космос костромской избы	297
Никитин А. А. Айболит как экзистенциальный герой	301

ТРАДИЦИИ:

МИФООСНОВЫ, ИХ КРИЗИС И РЕСТАВРАЦИЯ

Океанский В. П. Макроисторическая деградация философии и централизация русской мысли	309
Даренский В. Ю. Переоткрытие Традиции как высший тип творчества (на примере «прихода к вере»)	323
Уткин И. В. Модусы бытия и Русская Православная традиция	332

Седов В. В. Антикризисный потенциал Традиции в аспекте межконфессиональных отношений	340
Самсонова И. В. Символика софийной темы в иконостасе	349
Вишневский В. Г. Философско-религиозный смысл феозиса	355
Довгаленко Н. В. Нигилизм и традиция в современности	360
Ермилов Ю. И. Литературно-метонимическое мышление как интеллектуальный вирус	366
Калюжная Е. П. Казачество как антикризисный феномен	378
Иеромонах Макарий (Маркиш). Материалы къ пересмотру дѣла о смерти Ивана Ильича Головина, изложеннаго въ одноименной повѣсти гр. Л. Н. Толстымъ	383
Макарьянц Б. Л. К истории составления и публикации текста «Сказания о чудесах, бывших от Шуйской-Смоленской иконы Божией Матери»	404
Краткие сведения об авторах	443

Ж. Л. Океанская

Ословесенный космос: культурологические идеи отца Сергия Булгакова и мифоосновы отечественной интеллектуальной культуры

Демифологизация и ремифологизация, как показывает история культуры, это в основе своей единый процесс переосмысляющегося включения рода человеческого в исходно логоцентрированную тотальность мира — вопрос стоит не о наличии либо отсутствии исходной бытийной мифоосновы, но лишь о качественной наполненности её всегда активных и радикально содержательных смыслоформ... При всей символической схваченности тоталитета, мифы отличаются от генетически более поздних философических спекуляций своей первобытной конкретностью: «Миф, — подчёркивал в этой связи интересующий нас автор, — возникает из религиозного переживания, почему и мифотворчество предполагает не отвлечённое напряжение мысли, но некоторый выход из себя в область бытия божественного, некое богодействие, — другими словами, миф имеет теургическое происхождение и теургическое значение. При этом мифотворчество есть не единичный, но многократно повторяющийся акт. По своей теургической природе миф имеет необходимую связь с *культурой* как системой сакральных и теургических действий, богодействием и богослужением. Отсюда первостепенное значение культа для религиозного сознания, и не только практическое, но и теоретическое, даже гносеологическое. Культ есть переживаемый миф — *миф в действии*. Отсюда универсальное значение богослужения, культа во всякой религии, ибо его живая, реальная символика есть не только средство для упражнения благочестия, но и сердце религии, и око её, — активное мифотворчество» (1).

С именем отца Сергия Булгакова (1871–1944) связывают чаще всего неоправославную линию в истории русской мысли, которая получила название софиологии: «Центральной проблемой софиологии, — писал сам Булгаков, — является вопрос об отношении Бога и мира, или — что по существу является тем же самым — Бога и человека... В софийном

миропонимании лежит будущее Христианства. Софиология содержит в себе узел всех теоретических и практических проблем современной христианской догматики и аскетики. В полном смысле слова она является богословием Кризиса (суда) — но в смысле спасения, а не гибели. И в конце мы обращаемся к потерявшей свою душу, обессиленной обмирщением и язычеством культуре, к нашей исторической трагедии, которая кажется безвыходной. Исход может быть найден через обновление нашей веры в софийный, богочеловеческий смысл истории и творчества» (2).

В работе «Догматическое обоснование культуры» (1930 г.) отец Сергей указывал на *космологические основания* человеческой деятельности: «Бог сотворил человека как вершину мира, как существо космическое, а мир как бытие человеческое, т. е. человек космичен, а мир человекен»; «человек продолжает раскрытие Божественного замысла о мире». Отмечая, что «человек призван быть со-творцом Бога» и «мир дан человеку проективно», Булгаков жалеет о том, что «человек сделался пленником космоса из-за недолжного отношения к миру». Культура выступает прежде всего как творческое отношение, обратное адаптивному. По Булгакову (и здесь неожиданным образом продуктивно преломляется как хомяковская тематизация уранического иранства и геоцентрированного кушитства, так и шпенглеровская проблематика культуры и цивилизации!) человечеству «открываются два пути для осуществления творческих способностей человека: путь *цивилизации* и путь *творчества (культуры)*. Цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни. Культура — творческое отношение человека к миру и к самому себе... Ещё в Библии намечены эти два пути — путь рабства миру, путь Каина и каинитов, ковачей и изобретателей орудий, — и путь культуры — путь народа Божия». В церковной традиции «мир означает космос, в котором человек есть космоиург», а потому «христианская жизнь есть непрерывная борьба с миром, борьба за духовное существование».

«В христианстве, — отмечает Булгаков, — противопоставление культуры и цивилизации принимает особенно отчётливые формы. Цивилизация в своём развитии могла бы овладеть человеком и разрушить его дух, т. е. превратить человека в допотопное существо (потомки каинитов). Если бы большевики в России могли осуществить свой идеал

цивилизации, они вернули бы человека в допотопные времена. Но ныне это уже невозможно: в мир вошёл свет христианства». «Отношение культуры и цивилизации различно понимается в протестантизме, католичестве и православии»: «Протестантизм резко разделяет две области жизни... Морально протестант делает всё возможное, чтобы спасти культуру от цивилизации, но это ему не удаётся, и он остаётся во власти секуляризации»; «Католичество все вопросы жизни разрешает на основе иерархического подчинения клерикальной организации жизни. Культура и цивилизация находятся в отношении соподчинения. В католичестве церковная жизнь вдохновляет мирское творчество, и в этом его заслуга»; «Православный путь — путь свободы в смысле отсутствия подчинения церковного творчества определённым клерикально-иерархическим заданиям... Бытовое благочестие русского народа, выросшее веками, есть яркий образ победы культуры над цивилизацией. Проникновение в быт и освящение быта вообще свойственно православию».

Культура как очеловечивание мира — в этом видит Булгаков «последнее задание культуры»: «Задача культуры — дело богочеловечества, т. е. очеловечивание мира и обожение человека. В этом смысле задание культуры совершенно беспредельно», ибо «недостижимый предел культурного творчества есть Царство Божие». Говоря о религиозных основах культуры, отец Сергей пишет: «Культ есть духовное средоточие культуры», а потому любое «кое-как» есть отречение от культуры в пользу цивилизации» — «всякое человеческое делание... проектируется как *ars*» (3).

Ещё в 1906 году Булгаковым написана статья «Церковь и культура», где, говоря о «кризисе», который подготовлен «всей новой историей», об «импотентности современной философской мысли», лишённой «радости метафизического творчества», автор подчёркивает принципиальную *экклезиоцентричность* культуры, ибо «только Церковь может ставить себе и способна разрешать задачу, за которую берётся социализм, задачу объединения и организации человечества на основе благодатных даров...»; цель «современного человечества» мыслится в том, чтобы «создать подлинно христианскую церковную культуру и возбудить жизнь в церковной ограде...»; а это предполагает одновременное преодоление патологических крайностей как секуляризма, так и клерикализма: «Церковная ограда должна вместить в себе не один

только дом инвалидов и богадельню, для которых в ней находилось место до сих пор, но и рабочую мастерскую, и учёный кабинет, и художественную студию. Должна вновь возродиться церковная жизнь, но не на основе инквизиционного режима, а на основе свободного общения и соборного творчества...» (4).

Несколько лет спустя, подводя итог своим ранним интересам в сфере экономических учений, Булгаков подготовил капитальный труд «Философия хозяйства», ключевой тезис которого — «мир как хозяйство» — не был, к сожалению, воспринят во всей реальной метафизической глубине в XX веке, начиная с его первичной рецепции, подчёркивающей крайнюю сомнительность «отождествления хозяйства с культурой, с нравственным космосом и красотой» (5). Булгаковская работа «Свет невечерний» (1917 г.) содержит в качестве продолжения темы *космизации* хозяйства принципиальное осмысление «эсхатологии хозяйства», когда «в мировой войне рухнет... вавилонская башня экономизма» и соответствовавшие ей «магическое царство от мира сего» и «мессианские чаяния еврейства в христианскую эру» (6).

Метафизическое осмысление самого феномена войны (7), равно как и последняя булгаковская работа «Апокалипсис Иоанна» (8) приходятся на сороковые годы; этому предшествует важнейшее и практически ещё не изученное у нас в России богословское наследие отца Сергия, приходящееся на послереволюционные десятилетия...

Наиболее же продуктивным в чисто культурологическом отношении нам представляется «крымский» период булгаковской биографии, непосредственно предшествующий началу «бессрочной командировки» отца Сергия в Западную Европу: и если работа «Трагедия философии» (9) осуществляет важнейшую для культурологии редукцию новоевропейского философского монизма, имеющую ещё одну замечательную параллель в одновременном шпенглеровском «Закате Европы», то неоконченная булгаковская «Философия имени» (10), как мы показываем в книге «Ословесенный космос отца Сергия Булгакова» (11), даёт беспрецедентный в своей ёмкости и сущностной завершённости *культурологический метод*, позволяющий всякий раз, изучая многообразные предметные срезы культурного бытия, совершать герменевтическую реконструкцию той *объектной* реальности, которую мы символически определили как *ословесенный космос*

с его символическими константами, божественной креацией, эсхатологическим крушением и апокалиптическим преобразованием — божественным воцарением в мире.

‘Философия имени’ как мыслительное направление представляет собой совершенно особое творческое начинание, в котором впервые отечественная интеллектуальная культура, укоренённая в древней православной традиции, говорит сугубо своё, уникальное, нигде и никогда прежде не звучавшее слово; всё, сказанное у нас до этого, было в лучшем случае подступами к ней, а в худшем — инерционным скольжением в магнитосфере западноевропейской мысли...

Существуют серьёзные и глубокие типологические сопоставления «трёх версий русского философского имяславия» Флоренского, Булгакова и Лосева (12) — подход, реализованный в книге «Ословесенный космос отца Сергия Булгакова», несколько иной и связан он с намерением увидеть своеобразные изоглоссы именно булгаковского имяславия (как наиболее равновесного в концептуальном отношении выражения тенденций всей философии имени) в более широкой неомифологической рефлексии конца Нового времени, на стыке культурных миров России и Европы.

Булгаков, кажущийся сегодня многим в лучшем случае благородным реликтом «Заката России», которую, по словам режиссёра С. Говорухина, «мы потеряли», помогает понять очень многое в нашей сложной современности, уходящей корнями ещё в XIX век... Поднимаясь, как мы уже отметили, от земной проблематики хозяйства к теме небесного софийного града, Булгаков проходит в своём разломе, в мучительнейший период жизни, через открытие двух фундаментальных и взаимосвязанных тем: философии имени и трагедии философии; и если последняя была до известной степени продолжением глубоких размышлений А. С. Хомякова и В. С. Соловьёва — то первая стала, как уже сказано, действительно уникальной, не обусловленной *всецело* предшествующим состоянием отечественной и европейской философии, хотя и катализированной гонимыми в десятые годы XX века афонскими монахами-имяславцами и независимо от Булгакова несколько позднее развитой в самой сильной позиции относительно статусности имени А. Ф. Лосевым, а прежде — в ряде набросков отцом Павлом Флоренским, отчасти В. Ф. Эрном и даже Н. А. Бердяевым, более разрабатывавшим антропологическую и эсхатологическую тематику.

Когда говорят о наследии отца Сергея Булгакова, то, как уже было отмечено, на первый план обычно выходит довольно сложный и внутренне подвижный ансамбль софиологических идей. Многочисленные критики софиологии часто не принимают в свой расчёт одно совершенно элементарное соображение: Благая Весть возможна потому, что есть София — иначе она не Благая весть, а просто *новость*. Достоверность Писания и Откровения обусловлена такой *бытийной структурой*, которую можно назвать *софиологически фундированной*. Иными словами, само уразумение Боговдохновенного Св. Писания обусловлено софийными предпосылками человеческого бытия, которые имеют интересные концептуальные аналоги в «предустановленной гармонии» Г. Лейбница. Софиология в силу глобальной метафизической претензии с одной стороны и дофилософской мифопоэтической укоренённости с другой может быть рассмотрена и как яркий вариант *поэтической метафизики* конца Нового времени, представляющей собой определённый способ неомифологического миропонимания.

«Поэтическая Метафизика, — писал Дж. Вико, впервые в истории науки вводя этот образ-понятие, — или Теология Поэтов, была первой, т. е. Божественной Поэзией»; согласно такой логике, «Поэтическая Мудрость — первая Мудрость Язычества — должна была начинать с Метафизики, не рациональной и абстрактной Метафизики современных учёных, а с чувственной и фантастической Метафизики первых людей. Метафизика была их настоящей Поэзией, а последняя — естественной для них способностью... Такая Поэзия первоначально была у них Божественной... они приписывали сущность вызывавшим удивление вещам... совершенно как дети... дети берут в руки неодушевлённые предметы, забавляются и разговаривают с ними, как если бы то были живые личности». Согласно Вико, выдвигавшему, вслед за Лейбницем, «идею словаря умственных слов, общих для всех наций», сами «слова расскажут нам о Происхождении различных словесных Языков, сходящихся в одном общем Идеальном Языке» (13). «Метафизика, — подчёркивал в близком ключе Бердяев, — не может найти своего завершения в системе понятий, она завершается в мифе, за которым скрывается реальность» (14). Таким образом, очевидно, что поэтическая метафизика выступает и как своеобразная неомифология конца Нового времени...

Современная отечественная интеллектуальная культура — во многом вопреки постмодернистской диагностике — находится в состоянии напряжённого поиска сакральности. Номиналистическая революция Нового времени и весь его яркий кризисологический контекст, концентрированно выраженный в феномене Ницше, упираются в существенно противоположные номинализму неоправославные тенденции «догматического обоснования культуры», реконструкцию «символического миропонимания», осмысление бытийной мифоосновы как «развёрнутого магического имени». В этой области значение булгаковского наследия осмыслено пока менее всего остального.

Актуализируемый *метафилологический* подход к языку, реализованный в булгаковской «Философии имени», на первых же страницах которой автор прямо утверждает, что филология не справляется с языком, выводит исследовательскую мысль на совершенно иной, непривычный для научного академизма, уровень методологических поисков: язык здесь понимается подчёркнуто онтологически как своеобразная *ословесненная космология*. В такой установке можно увидеть и весьма парадоксальную тенденцию эпохи, а именно — радикальную креативную реакцию на деструктивный процесс номинализации, поскольку магистральной линией нескольких предшествующих столетий было именно стремительное понижение космологического статуса языка.

Остаётся ещё вопрос о метафизике культурно-исторического календаря и прежде всего о самом культурно-историческом феномене длящегося «конца Нового времени», первые симптомы которого, связанные с кризисом классического «фаустовского» рационализма, обнаруживаются, как показывает О. Шпенглер в «Закате Европы», уже в европейском романтизме. Но существуют ведь и соображения о том, что Новое время пока не прошло, а так называемое Новейшее время и постмодернизм как эпоха «прото-» (М. Эпштейн) имеют самое прямое отношение к стадильности развёртывания западноевропейской «метафизики Нового времени» — той «мировой ночи», которая «распространяет свой мрак», ибо «свет Божества во всемирной истории погас» (М. Хайдеггер). Чья *эта* история? — ведь данная логика сохраняет свою незыблемость, пока мы ещё сверяем наше время по европейским часам... Однако же ни сам Христос, ни его апостолы, ни византийский мир ромеев, ни русско-татарское царство до начала петровской модернизации не знали *этого* календаря!

Проблемная втянутость отечественной мысли в «универсалистское» европейское дело была прочувствована ранним Булгаковым, связавшим кризис холистического миропонимания в западной истории с нарастающей внутренней проблемностью университетского образования, что опять-таки обнаруживает замечательные параллели в знаменитой ректорской речи Хайдеггера 1933 года, ознаменовавшей приход фашистов, воспламенённых демагогическими лозунгами мнимой «нордической» остановки вполне объективного западного распада.

Отечественная интеллектуальная культура, восшедшая замечательной плеядой русских мыслителей двух последних столетий от А. С. Хомякова до А. Ф. Лосева, среди которых отец Сергей Булгаков занимает, пожалуй, центральное место, вырастает на принципиально иных — древнегреческих и восточнохристианских — мифоосновах, предполагающих софийное восприятие космоса как художественного творения и молитвенного ликостояния спасённой твари.

«Каким образом, — недоумевал Булгаков, задолго предвосхищая мрачную иронию на страницах лосевской «Философии имени», — мог сам собою, из мёртвого механизма природы возникнуть человек, каким образом косная и слепая материя может отдаваться его творческим замыслам, выдавать ему свои тайны и секреты, и каким образом далее он может перерастать себя — всё это вопросы, на которые нет и не может быть ответа. Мы имеем здесь дело с мышлением явно мифологическим, с возвращением к его наивному натурализму, с той притом разницей — и не в пользу новейшего материализма, — что в старой мифологии действовали всё же живые силы, которыми и объяснялась жизнь, а теперь та же задача разрешается при посредстве одних мёртвых агентов: Уран и Нептун, Гея или Кибела, Великая Мать, рождающая детей земли, в философском отношении есть во всяком случае более удовлетворительная гипотеза для объяснения мироздания, нежели абсолютный случай, творящий из мёртвой материи, из мешка с прыгающими в нём атомами, развивающуюся жизнь, как этому учит мифология материалистического гилозоизма. Но оставим мёртвым погребать своих мертвецов» (15).

В такой критической диагностике *очевидны (!)* радикально иные мифоосновы — их изучению посвящён настоящий том...

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. Т. 1. С. 76.
2. Булгаков С. Н. Центральная проблема софиологии // Русские философы (конец XIX—середина XX века): Антология. Вып. 1. М., 1993. С. 104, 107.
3. См.: Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: «Наука», 1993. Т. 2. С. 637–643.
4. См.: Булгаков С. Н. Церковь и культура // Булгаков С. Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. М.: «Астрель», 2008. С. 544–552.
5. Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: «Наука», 1993. Т. 1. С. 553. Булгаков в «Философии хозяйства» следует исходному противопоставлению хозяйства и экономики в пользу первого, однако же, если мыслить эту проблему на основе столь значимых для последующих исследований этого автора языковых ресурсов, то само слово «экономика» восходит к древнегреческому «экумена», оживляя ассоциативный ряд, связанный с представлениями о целостности родного «места обитания», его пространственного образа, и отсылающий к первой библейской заповеди о возделывании райского сада; см. об этом заключительный раздел книги: Керн, архимандрит Киприан. Антропология Свт. Григория Паламы. Париж: «YMCA-PRESS», 1950.
6. Булгаков С. Н. Свет невечерний // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. Т. 1. С. 319.
7. См.: Булгаков С. Н. Размышления о войне // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. Т. 2. С. 343–379.
8. См.: Булгаков С. Н. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М.: Православное Братство Трезвости «Отрада и Утешение», 1991.
9. См.: Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: «Наука», 1993. Т. 1. С. 311–518.
10. См.: Булгаков С. Н. Философия имени // Булгаков С. Н. Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. Т. 2. С. 5–240.
11. См.: Океанская Ж. Л. Ословесненный космос отца Сергея Булгакова: «Философия имени» в контексте поэтической метафизики Нового времени. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований при ГОУ ВПО «ШГПУ», 2009.
12. См.: Гоготишвили Л. А. Лингвистический аспект трёх версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А. Ф. Имя. СПб., 1997.
13. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л.: «Художественная литература», 1940. С. 131–132, 519.
14. Бердяев Н. А. Моё философское мирозерцание // Философские науки. 1990. № 6. С. 87.
15. Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: «Наука», 1993. Т. 1. С. 156.

Рождение культурологии в России

У истоков
русской культурологической мысли
(Нил Сорский и Иосиф Волоцкий)

1

Своеобразие культурологии как современного междисциплинарного знания во многом выражается в ее синкретичности и интегративности (чем она заметно выделяется среди других гуманитарных дисциплин, также сегодня обладающих большей междисциплинарностью, нежели несколько десятилетий назад). Так, в поле культурологии могут одновременно находиться артефакты не только различных гуманитарных наук, но и, скажем, науки и искусства, религии и атеизма, философии и мифологии, отвлеченности и повседневности, — несмотря на все их принципиальные различия и, возможно, даже смысловую несовместимость. Иными словами, культурология допускает в свое ценностно-смысловое пространство не только различные научно-познавательные дискурсы, но и еще более разнородные и разноосновные компоненты: наряду со знанием — веру, вместе с понятиями — и образы, параллельно с концептами — далекие ассоциации. Подобная конфигурация ценностно-смыслового пространства культуры в культурологии является принципиальной.

Еще в большей степени подобный синкрезис был характерен для истоков культурологической мысли, когда сама культура была менее дифференцирована, что проявлялось в слиянии социального и культурного, в тесной сопряженности священного и мирского, в неразличении понятийного и образного рядов, сливавшихся в едином символическом плане, в преобладании партиципации над каузальностью, ассоциативности над системностью и т. д. Кроме того, средневековая русская культура была синкретической «культурой-верой»¹, в рамках которой действуют иные закономерности, нежели в культуре Нового или Новейшего времени.

Следует также отдавать себе отчет в том, что культурология, прежде чем она институализировалась в качестве разновидности научного знания (что произошло позднее, чем в истории других гуманитарных дисциплин — филологии, истории, психологии, социологии и т. п.), имплицитно существовала и в донаучной форме — как мифология культуры,

как художественно-эстетическая рефлексия культуры, как культурфилософия. В этом отношении предпочтительнее говорить не о «культурологии в широком смысле» (включая ее *вне*научные или *донаучные* предпосылки), а о *культурологической мысли*, реализующейся в различных формах — мифологической, художественной, философской и конкретно-научной, — прежде чем стать собственно *культурологией* — проблемным полем современной междисциплинарности.

Применительно к ранним, архаическим формам культурологической мысли, складывавшимся еще в эпоху античности или средневековья, можно заметить, что одной из творчески продуктивных разновидностей предкультурологической мысли была религиозная схоластика, сравнивавшая и обсуждавшая богословские концепции и доктрины не столько ради прояснения высшей истины, во многом недоказуемой, сколько ради красоты систематизации, эстетической гармонии религиозных представлений о мироздании. В западной традиции таким «культурологом средневековья» был, несомненно, св. Фома Аквинский, который в своей «Сумме» разворачивает перед читателем всеохватную теологию культуры, а среди восточных отцов Церкви можно было бы назвать в этом ряду очень характерные фигуры Иоанна Златоуста и Василия Великого, осмыслявших современную им культуру с богословской точки зрения.

У истоков русской культурологической мысли мы видим несколько интересных фигур, однако во многих случаях для глубокого исследования культурологических концепций древнерусских религиозных мыслителей недостает необходимых источников. О митрополите Иларионе мы можем судить лишь на основании его «Слова о Законе и Благодати», хотя и этот текст красноречиво свидетельствует о культурных истоках русского мессианизма. О концепции преп. Сергия Радонежского, его учении о Троице, имеющем очевидно культурологический характер, мы знаем еще меньше, поскольку он вообще не оставил после себя авторских текстов, и приходится иметь дело лишь с житийной литературой о Сергии, не выходящей за рамки принятого канона стиля. Поэтому большинство наших интерпретаций этих учений всегда будут носить лишь гипотетический (в той или иной мере) характер, а о становлении русской культурологической мысли в этих текстах можно говорить условно — как о предыстории русской культурологической мысли.

Даже глубочайшее прозрение кн. Е. Н. Трубецкого о значении Троицы в представлениях св. Сергия («В Древней Руси не было более пламенного поборника идеи вселенского мира, чем св. Сергий, для которого храм Святой Троицы, им сооруженный, выражал собою мысль о преодолении ненавистного разделения мира»²) представляет собой скорее гениальную догадку, нежели строгое доказательство.

Иное дело — преподобные Нил и Иосиф, которые были не только учителями и наставниками нескольких последующих поколений религиозных деятелей Древней Руси, но и вошли в историю русской культуры как авторы двух влиятельных и концептуально противоположных по смыслу учений, оказавших противоречивое влияние на формирование русской культуры. Известно, что напряженные, подчас острые споры между идейными наследниками и последователями Нила («нестяжателями») и Иосифа («иосифлянами»), в конечном счете, привели к русскому религиозному Расколу XVII в. (а перед тем — способствовали возникновению Смуты, прежде всего — ее мировоззренческих оснований).

Русские религиозные философы XX в. (Н. Бердяев, Г. Федотов и др.) были убеждены, что учение Нила Сорского во многом подготовило духовные искания русской интеллигенции XIX в., в том числе богоискательство Гоголя, Достоевского, Л. Толстого, русских религиозных философов XX в. и религиозных диссидентов. В то же время Иосиф Волоцкий своим учением предвосхитил не только принципы, на которые опиралось старообрядчество, но и церковную реформу Петра, подчинившую Церковь Государству, а в советское время — и искус сергианства, приведший к альянсу Русской православной церкви (впоследствии — Московской патриархии) с Советской властью и большевизмом.

Иными словами, религиозно-нравственный спор между Нилом Сорским и Иосифом Волоцким обозначил собой «перекресток» в истории древнерусской культуры, за которым последовал начавшийся в XVI в. распад синкретической «культуры-веры» на две взаимоисключающие ее версии, в дальнейшем развивавшиеся параллельно друг другу. Неслучайно Н. Бердяев назвал Иосифа Волоцкого и Нила Сорского «символическими образами в истории русского христианства»³.

Нельзя сказать, что в этом споре синкретичное ядро «культуры-верь» прямо раскололось на *культуру* и *веру*; для этого должно было пройти еще полтора века и должна была наступить эпоха барокко, представшая как «соствязание идей». Однако в споре обозначились различные, а во многом и противоположные позиции в оценке и интерпретации «культуры-верь», в которых были по-разному расставлены акценты при сопоставлении обоих компонентов культурного целого: у Нила культура предстает как пронизанная верой; у Иосифа же вера опосредована культурой, выполняющей по отношению к вере вспомогательные функции. При этом и вера, и культура для обоих равно важны, но по-разному; кроме того, впервые ощущается у обоих возрастающее различие культуры и веры: первоначально — как мирского и священного, а затем — все более тонкое и в то же время универсальное (в рамках и повседневного, и сакрального опыта).

В результате столь отличных друг от друга установок — познавательных и аксиологических — почти каждое понятие эпохи — к каким бы предметам и практикам оно ни относилось, получает двоякую интерпретацию. Святость и греховность, моральность и порочность, духовность и опустошенность, терпимость и недопустимость, любовь и ненависть, красота и прелесть (т. е. дьявольский соблазн) — вся система категорий средневековой русской культуры начинает «плыть»; пары понятий утрачивают свою безусловную антиномичность, а смысл самих категорий, до этого бесспорный и однозначный, начинает размываться и дробиться. Содержание категорий лишается своей вечности, неизменности и богодуховенности и начинает зависеть от контекста, в котором они рассматриваются, от позиции интерпретатора, от тех интеллектуальных процедур, которые он использует при обращении к тем или иным понятиям и концептам. По существу, мироустройство перестает быть догматически заданным и становится зависимым от его исследования — с тех или иных мировоззренческих позиций, в том или другом смысловом контексте.

Взять, к примеру, отношение к еретикам. Как известно, для Иосифа Волоцкого в это время главный враг православия — ересь жидовствующих, с которыми он полагает бороться всеми существующими способами (включая костер), причем в общегосударственном масштабе, централизованно (для чего святитель предлагал Ивану III учредить

в Московском государстве институт инквизиции, уже давно функционировавший на Западе). По глубокому убеждению Иосифа, еретики неисправимы и неспособны к раскаянию; это — волки в овечьих шкурах, их присутствие в обществе опасно, потому что их учение заразительно и единственный способ пресечения его распространения — полное уничтожение всех еретиков, которые «окаяннее бесов»⁴. По словам Бердяева, «он сторонник христианства жестокого, почти садического, властолюбивого, защитник розыска и казни еретиков, враг всякой свободы»⁵. Праведный гнев преп. Иосифа, твердо знающего, где пролегает граница между греховностью и святостью, вполне исторически объясним.

Тем временем преп. Нил, разбирая в своем «Уставе» (скитской жизни) «гневный помысл», обильно цитируя Св. Писание и учения отцов Церкви, отмечает: «... Всякий, кто хочет получить отпущение своих согрешений, прежде должен брату своему от сердца отпустить, ибо оставления долгов повелено просить нам у Господа так, как “и мы оставляем” (Мф. 6, 12); и если мы не оставим сами — ясно, что и нам не останется. Подобаает знать и то, что если и думаем о себе, будто нечто доброе делаем, от гнева же не удерживаемся, — это Богом не принимается»⁶. И далее: «Потому не подобает нам вовсе ни гневаться, ни причинять брату зло не только делом и словом, но и видом, ибо возможно и одним взором оскорбить брата своего, как сказано отцами. Но надо и помыслы гневные отменить от сердца — это-то и есть сердечное оставление»⁷.

Сказанное может быть отнесено и к тем, кого Иосиф Волоцкий трактует как еретиков, ожидающих неотвратимых суда и кары. Ссылаясь на пример самого Христа, отпустившего грехи иудеям, от которых много зла претерпел, Нил Сорский продолжал: «И все святые, этим путем шествуя, обрели благодать, ибо не только не воздавали зла оскорбившим, но и добро им творили, и молились о них, и покрывали недостатки их, радуясь их исправлению, и, когда те к осознанию своих зол приходили, — с любовью и милостью их наставляли»⁸. Иосиф не верил в раскаяние и исправление еретиков — религиозных диссидентов того времени; Нил же верил и укрывал, считая, что никто из смертных не обладает всей полнотой Истины и святости, а потому, будучи не «без греха», не имеет права первым «бросить камень» в согрешившего.

Н. Бердяев трактовал Нила как духовного антипода Иосифа: «Нил Сорский — сторонник более духовного, мистического понимания христианства, защитник свободы по понятиям того времени, он не связывал христианство с властью, был противник преследования и истязания еретиков. Нил Сорский — предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции»⁹. Свобода же, в понимании Нила, состоит в предоставлении каждому человеку права выбора своего пути и способов нравственного самосовершенствования и личного спасения, а в масштабах целого общества — популляции плюрализма — не только личных судеб, но и воззрений; не только критериев святости и нравственности, но и разновидностей нормативного для христианина поведения.

Если Нил написал Устав для отшельнической жизни, предназначенный для руководства жизнью отдельных личностей, предающихся спасению, то Иосиф создал Устав монастырский, в котором речь идет о *коллективном спасении*, о нормативном поведении каждого члена монашеской общины без каких-либо исключений. Иосиф Волоцкий — несомненно, не только «главный обоснователь русского самодержавия»¹⁰, но и отечественного тоталитаризма. В Уставе же Нила предусмотрено множество отклонений от нормативных требований, учитывающих *индивидуальную специфику* спасающегося — его возраст, состояние здоровья, состояние духа, обстоятельства жизни и т.п. Наставление Нила — чрезвычайно вариативно, дифференцировано, индивидуально, причем принятие основных решений отдано на откуп самих индивидов. Наставление же Иосифа — грозное, однозначное во всех своих интерпретациях и оценках, во всем безальтернативное.

Актуально до сих пор исторически значимое прение Нила и Иосифа, а также их последователей о взаимоотношениях Церкви и Государства, а также вытекающей отсюда проблемы «стяжания» или «нестяжания». Современная коммерциализация культуры то и дело возвращает нас к спорам «государственников» XVI в. и их оппонентов, сторонников духовной независимости Церкви и веры от официальной власти. Позиция Иосифа Волоцкого, ратующего за экономическую и финансовую поддержку Церкви Государством — в обмен на идеологическую и моральную поддержку политики властей со стороны Церкви, кажется сегодня главным оправданием коммерческой интерпретации культуры в XXI в. Однако не все так однозначно в этом вопросе.

Г. Федотов, имевший мало сочувствия к суровому учению преп. Иосифа, отмечал в его учении «чувство меры, приличия, своеобразной церковной эстетики», отличающие его так же, как и «твердость уставного быта». При этом, продолжает философ, «эстетика св. Иосифа имеет не созерцательный, а действенный характер. Он через внешнее идет к внутреннему, через тело и его дисциплину к дисциплине духа». «Идеал его — совершенное общежитие»¹¹. Развернутое изложение эстетических воззрений преп. Иосифа мы видим в его «Послании иконописцу»¹². Здесь мы с удивлением встречаем предвосхищение некоторых семиотических идей (многие средства художественной выразительности трактуются Иосифом как символы, условные знаки святости и божественной благодати; так же трактуется использование в церковном обиходе золота и серебра, символизирующие нетленность церковных идеалов и ценностей).

Иной пафос у «нестяжателя» — преп. Нила. В своем тяготении к абсолютной аскезе и духовному ригоризму он выступает как противник эстетики вообще, трактуя любой эстетизм, включая церковное благолепие, как избыточность, граничащую с греховной прелестностью. Борясь с сребролюбием как «душетленной страстью», Нил идет дальше и отвергает любое украшательство и вещелюбие: «Не только же золота, серебра и имущества подобает нам избегать, но и всех вещей сверх жизненной потребности: и в одежде, и в обуви, и в обустройстве келий, и в сосудах, и во всяких орудиях; и все это немногочленное и неукрашенное, легко приобретаемое и к суете не побуждающее подобает нам иметь, — да не впадем из-за того в мирские сети. Истинное же удаление от сребролюбия и вещелюбия — не только не иметь имущества, но и не желать их приобретать. Это нас к душевной чистоте направляет»¹³. При этом преп. Нил не допускает, что чаемая им «духовная чистота» может обернуться во многим случаях и «духовной пустотой», господством бессодержательных структур.

Бердяев видел в расхождении иосифлян и нестяжателей почти по всем вопросам духовной и материальной жизни кризисное проявление «двойственности русского мессианского сознания», приведшее «к его главному срыву»¹⁴. Федотов усматривал в «раздвоении древнего феодосиевского благочестия» огромное несчастье, которое заключалось не в борьбе между двумя направлениями, а «в полноте победы одного из них [иосифлянства. — *И. К.*], в полном подавлении другого [нестяжательства. — *И. К.*]. Все это важно для истории русской культуры.

Но важно также видеть в произошедшем на рубеже XV–XVI вв. расщеплении «ядра» древнерусской культуры истоки культурологической рефлексии, не сводимой к провиденциализму; начало понимания сложности и неоднозначности любых культурных явлений, понимание и оценка которых зависят от множества исторических и человеческих факторов, требующих своего специального изучения и глубокого осмысления. Именно с этого времени мы начинаем отчет истории русской культурологической мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например: *Панченко А. М.* Русская культура в канун Петровских реформ // *Он же.* О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 67 и др.

² *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. 2-е изд. М.: Лепта-Пресс, 2003. С. 63.

³ *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 48.

⁴ См.: *Иосиф Волоцкий.* Просветитель. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

⁵ Там же.

⁶ *Нил Сорский.* Наставление о душе и страстях. СПб.: Тропа Троянова, 2007. С. 75.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 76.

⁹ *Бердяев Н. А.* Цит. соч. С. 48–49.

¹⁰ Там же. С. 49.

¹¹ *Федотов Г. П.* Трагедия древнерусской святости // *Он же.* О святости, интеллигенции и большевизме. Избранные статьи. СПб.: Изд-во СПб. Ун-та, 1994. С. 47.

¹² См. в кн.: *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.* Антология. Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993.

¹³ *Нил Сорский.* Наставление о душе и страстях. С. 74.

¹⁴ *Бердяев Н. А.* Цит. соч. С. 49.

В. П. Океанский

А. С. Хомяков как первый русский культуролог, ментальный хирург и логотерапевт

*К 150-летию блаженной кончины
Алексея Степановича Хомякова*

Сугубо современные понятия, означенные в названии нашего материала, призваны *актуализировать* идеи А. С. Хомякова (1804–1860) и сам его светлый образ, о причислении которого к лику святых вопрос поднимался в начале миллениума в Тульской епархии (1). «Есть, — писал крупнейший испанский философ XX века о юбилее Гёте, — только один способ спасти классика: самым решительным образом используя его для нашего собственного спасения, иными словами не обращая внимания на то, что он — классик, привлечь его к нам, осовременить, напоить кровью наших вен, насыщенной *нашими* страстями... и проблемами. Вместо того чтобы торжественно отмечать столетнюю годовщину, мы должны попытаться воскресить классика, снова свергнув его в существование» (2).

Говоря о рождении культурологии в России XIX века, мы должны всегда помнить о том, что именно Хомяков, как бы мы ни оценивали конкретику его разнообразных идей, является той крупномасштабной фигурой, с которой этот разговор приличествует начинать. Но истинным проклятием России всегда было недоверие к интеллектуальной традиции и воспевание «дурака Ивана», как известно «не помнящего родства»: «Хомяков, — горько иронизировал В. В. Розанов, — был гением в непривычной и тяжёлой для нас форме — мысли... Его мысль, — прилагая европейские оценки, — стоит в уровень, по качеству и силе, с Шопенгауэром и Ницше...» (3).

В мысли Розанова латентно заложена фундаментальная для данного нашего осмысления тема — 'Хомяков и Европа'... Именно о Хомякове стоит здесь говорить совершенно особо. Дело в том, что 'русский культурный герой и европейский мир' — тема вполне архетипическая для культуры Нового и Новейшего времени: Тарковский и Европа, Бердяев и Европа, Достоевский и Европа, Гоголь и Европа, Ломоносов и Европа... У каждого из них — своя Европа, то гипнотическое

место земли, откуда их беспрецедентно сформованные головы — как с «бесконечно дорогого кладбища»: и «вернувшиеся», и «невернувшиеся» — в сущности никуда и не уходили. Хомяков — не просто один из *таких* «русских европейцев». Его мысль исходно была направлена, как сказал бы Хайдеггер, на осмысление «метафизических оснований» западного мира. Хомяков был первым, кто поставил европейский мир под *метафизический вопрос* о его сущности! А потому не Малер и «тюбингенская школа», как представлялось Флоровскому — но Единство как несбывшаяся грёза и западная культура, сбывшаяся как историческая грёза о таком Единстве, находятся на фарватере хомяковской мысли.

Эгологизм раннего романского предпросвещения, связанного с мощным «влиянием исламской цивилизации на Европу» в конце первого тысячелетия, задолго до эпохи Возрождения предопределил автономизацию западной христианской истории. Ближний Восток и даже Индия — в культурно-историческом отношении есть глубокое дно Европы, а отнюдь не «иные миры»... Для Хомякова вся история новой Европы — изживание путей забвения взаимной любви, исходно явленной в опыте Христовой Церкви. Тень фатальной разобщённости, глубочайшего одиночества и горестной богооставленности людей лежит на всей западной культуре, но более всего эти характерологические качества заметны в наиболее ярких её проявлениях. Если рок — трагедия античного мира, а карма ведической традиции — несмываемое антропологическое тягло, то западноевропейская культура проживает *трагедию человеческого одиночества*.

В поле рефлексивного внимания Хомякова — вся европейская философия, древняя и новая: Гераклит, Платон, Аристотель, блаж. Августин — Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель, Шеллинг... Отмечены «любопытные точки соприкосновения» русского православного мыслителя с «певцом мировой скорби» Шопенгауэром (в «Истории русской философии» отца Василия Зеньковского). Но идеи Хомякова обнаруживают удивительные изоглоссы и в будущей интеллектуальной культуре Европы: у Ницше, Дильтея, Бергсона, Шпенглера, Генона и даже в хайдеггеровско-дерридианской проблематике: «будущая мысль», которая «уже не философия, потому что мыслит ближе к истокам», находит некий образ своего бытия именно в поле хомяковского «письма», не забываясь о том, чтобы стать «книгой».

Хомякова, писавшего об изначальной ложности «религии» и необходимом «возвращении западных племён в лоно церкви», можно считать и первым экуменистом, пришедшим «несвоевременно»: «слишком рано» для будущих людей и «слишком поздно» для их закатной истории... Хомяковская тематика «соборности» выводит за социо-антропные пределы: в экклезиологии Хомякова заложены структурные элементы латентной космологии (на что указывали Бердяев и Зеньковский) и даже софиологии (прежде всего, конечно, булгаковской). Современные экклезиологические идеи православного грека Яннараса имеют неартикулированный праобраз в хомяковском богословии!

При обращении к проблематике онтологических оснований языка Хомяков обнаруживает парадоксальную попытку динамического совмещения крайностей «реализма» и «номинализма», что также является своеобразной рифмой к тоске современного европейца по «дому Бытия» — дому, которого нет... Хотя, конечно же, нет сомнения и в том, что впервые отнюдь не Хомяков выводит русскую мысль к своему *исключительно неподражательному слову*, прозвучавшему в русле «философии имени» у Булгакова, Флоренского и Лосева, а уже следующее, XX столетие, по отношению к которому Хомяков остаётся на дальних подступах — полузабытым предтечею...

В этом забвении есть колоссальная несправедливость и в начавшемся XXI веке уже предприняты серьёзнейшие попытки показать истинный размах культурно-исторических интересов этого автора (4), «гениальность» которого отмечалась и современниками разных поколений: от Пушкина — до Льва Толстого...

Первый русский культуролог однажды заметил, что «уважение к уму человеческому и к Просвещению нигде не поднималось до той высокой степени, до которой оно доведено в Китае» — в свете возрастающего современного интереса к «китайской цивилизации» (5) эта хомяковская мысль из «Записок о Всемирной Истории» обретает особое конструктивное звучание. Интересно, что ничего подобного не могло бы прозвучать в русском мире предыдущих столетий — мире, который при всей своей глубокой духовной специфичности ощущал с европейско-христианской культурой всё же более тесную генетическую связь (вопреки вполне оправданному конфессиональному отталкиванию), нежели с *нехристианским Востоком*...

При всей концептуально-теоретической и образно-терминологической зависимости от Европы, которую проследить довольно легко, именно с XIX века — не ранее! — в России начинает формироваться устойчивое отталкивание от европейского мира и во многих отношениях продуктивный поиск смысловых оснований, лежащих за его пределами. Во всяком случае, проблематизация принадлежности к Европе становится более чем очевидной. Не связано ли это с надломом 1800 года и началом гибели «фаустовской культуры», о чём, почти целое столетие спустя, заговорит Шпенглер, вдохновляемый кризисологической диагностикой Ницше?

Сам А. С. Хомяков, вошедший в историю как религиозный философ, поэт и публицист, по базовому образованию был математиком и по-европейски воспитанным интеллектуалом. Учитывая многообразие его действительных интересов, он может быть назван «русским Леонардо» XIX века, учитывая титаническую всеохватность его в принципе модернистского мышления, но, вероятно — и «русским Геномом», учитывая глубокую укоренённость хомяковской мысли в опыте синтетического рассмотрения макроисторических традиций с позиций близких «примордиальному» традиционализму. Об этом парадоксе удачно заметил А. Г. Дугин, подчёркивая принципиально-парадигмальное различие «между традиционализмом как интеллектуальной реконструкцией парадигмы Традиции и конкретным пребыванием в среде актуальной и живой традиции»: «Философия традиционализма — это явление, совершенно отличное от того, что можно назвать «традиционным обществом», и даже «традицией»... <...> ...существование в мире Традиции гораздо важнее и глубже, чем оперирование с реконструкциями Традиции, созданными на основании отвлечённых интеллектуальных усилий. <...> ...традиционализм... возник не в традиционном обществе, а наоборот, в обществе разлагающегося модерна. В традиционном обществе его не просто не было, его *не могло быть*» (6).

О Хомякове писал один из его друзей:

*Поэт, механик и филолог,
Врач, живописец и теолог,
Общины русской публицист —
Ты мудр как змей, как голубь чист.*

Этот на первый взгляд юмористический текст на самом деле содержит глубокую символику, требующую герменевтического раскрытия той реальной сложности, которая отнюдь не эклектически, но вполне органически была присуща нашему культурному герою.

Всё творчество Хомякова пронизано особым *холистическим* пониманием церковности. «Западные вероисповедания» он рассматривал как «религии», понятые в качестве продуктов разрушения единой Церкви: на рубеже I–II тысячелетий частное епархиальное мнение Рима по ряду принципиальных вопросов было противопоставлено полноте эkkлезиологической истины, что привело в течение всего второго тысячелетия к полной деэkkлезиологизации христианской веры и к её неогностическому доцерковному состоянию. «Мир, — пишет Хомяков, — утратил веру и ищет религии, он требует религии вообще». С этим крушением связывается вся логика культурно-цивилизационного развития западного мира с его глубоким индивидуализмом, экзистенциальным отчаянием и романтическими поисками утраченного «архе».

Славянский же мир, будучи носителем примордиальных начал: древнейшего Православия и некоего исконного врождённого миролюбия, согласно Хомякову, несёт спасение не только Европе, но и всему человечеству. Эта идея была позднее подхвачена Н. Я. Данилевским («Россия и Европа») и развенчана К. Н. Леонтьевым («Византизм и славянство»), которые в своей морфологии культурно-исторических типов на полвека предвосхитили идеи О. Шпенглера. Однако культурологический потенциал собственно хомяковской мысли явно выходит за пределы славянофильской утопии, имеющей сегодня, скорее всего (после позорной сдачи Сербии!), сугубо исторический интерес.

В крупнейшей своей работе «Записки о Всемирной Истории», писавшейся два десятка лет и не изданной при жизни автора, Хомяков рассматривает мировую историю как драматизированную хронику столкновения двух метафизических начал: «иранства» и «кушитства». За тридцать лет до Ф. Ницше он пишет здесь об «аполлинизме» и «дионисизме» как двух метафизических универсалиях культуры, правда реализуя диаметрально противоположные характеристики и аксиологию...

Архетип *аполлинического* «Иранства» содержит символику творящего духа, свободы и личной ответственности,

приоритета внутреннего над внешним, прерогативы речи над письмом, а в эстетической сфере предпочтение отдаётся поэзии и музыке. Хомяков, подобно Шопенгауэру, рассматривает генеалогию христианства в контексте развёртывания духовной парадигмы арийского Востока, но, в отличие от последнего, и ветхозаветных пророков «авраамических религий» вписывает в этот ариософский контекст раскрытия *уранического* откровения. «Иранский» анималогический символизм строится вокруг мифологемы «языка птиц», о котором столетие спустя после Хомякова будет интересно писать Р. Генон (см. его статью «Язык птиц»).

Дионисическое «Кушитство» — во всех отношениях противоположный «иранству» архетипический принцип, который выражает рабскую природу, покорность внешней необходимости (вещественной или логической), магизм в религиозной сфере, превосходство закона над благодатью (точнее, незнание благодати), а также господство в эстетической сфере безмолвия архитектурно-визуальных форм над словесно-слуховыми началами культуры. В центре мистериального сознания здесь — мифологема «змея» или «змеи».

Согласно Бердяеву, историософская типология Хомякова содержит в себе гениальную идею, хотя можно находить её аналоги в гегелевской философии истории (различавшей «иранский принцип света» и «египетский принцип тайны»), у Фр. Шлегеля (разделявшего первобытное человечество на «сифитов», носителей разума и божественного просвещения, и «каинитов», носителей плотской воли), и можно сказать, что здесь работает типичная романтическая (шире: западно-европейская!) субъект-объектная дихотомия, содержащая в себе в качестве протоплазмы неснимаемые гностицистические дуалистические элементы — продукт духовного повреждения и холистического распада. Храмостроительство и иконография (и в Византии, и на Св. Руси) *крылатой мудрости* Св. Софии содержат в себе принципиально альтернативную этой дихотомии символику... И если в историософии Хомякова мы обнаруживаем продуктивное рассечение обрушившейся на творческие умы в романтическую эпоху культурно-исторической мути *дурного синкретизма*, иными словами: очевидную *ментальную хирургию!* — то уже отмеченная нами холистичность хомяковской экклезиологии выступает в качестве насыщенной метафизической конкретикой Боговоплощения *сотериологической логотерапии*.

Интересную параллель можно было бы провести между историософским дуализмом Хомякова и учением «о двух источниках морали и религии» А. Бергсона (равно как и соответствующих этой «позитивной метафизике» принципов эстетики, а также видов искусств): аналогом «кушитства» выступает здесь модель «общества закрытого» с преобладанием архитектурного начала — аналогом «иранства» оказывается модель «открытого общества» с доминантой музыкального начала... Не к институту Дж. Сороса и не к его философскому патрону К. Попперу, и даже не к неокатолическому реликту современного мира А. Бергсону — а к нашему неоправославному А. С. Хомякову и, пожалуй, к его немецкому современнику — необуддисту А. Шопенгауэру — восходят эти основополагающие осмысления в русле метафизической эстетики...

Впервые в истории русской мысли и достаточно последовательно на метафизическом уровне именно Хомяков наводит *позитивные* теоретические мосты с древнеиндийской *ведической традицией*, точнее, с её брахманической составляющей (разумеется, духовная актуализация «строительных материалов» всех этих умерших миров в поле современности представляется нам делом, требующим крайней осторожности и вовсе не безопасным (7)): согласно его мысли, библейское Откровение имеет некую глубинную восточную индоиранскую подпочву, что если не в сотериологическом, то в культурно-типологическом плане представляет определённый интерес. Здесь опять уместны параллели с Геноном, особенно учитывая тот факт, что Хомяков писал об этих вещах почти за целое столетие до великого суфия XX века... Чисто внешний парадокс в самом сближении кастово-ориентированного Генона и демократически-настроенного Хомякова снимается, если мы проясним для себя тот факт, что один из них двигался к жизненной реализации высшего таинства Церкви, а другой — уходил от него в поисках *до-* и *вне-*церковной — по своей природе: относительной! — истины.

Филологическое приложение к хомяковским историософским запискам «Сравнение русских слов с санскритскими» — до известной степени беспрецедентный опыт демонстрации присутствия древнего сакрального языка в структуре живого речевого общения людей, не говоря уже о письменно закреплённых «визуализированных» формах (в последнем отношении любопытен доселе однозначно нерасшифрованный авторский код названия его историософских записок: «И. и. и. и.» — нам

представляется, что «и» — это союз, символизирующий онтологическую длительность, графическое торжество гласового письма над немым иероглифическим изображением, а также софийную синергийность тринитарной и космологической проблематики).

Развивая глубинно-корневой метод филологии Хомякова, писавшего о «вещественности корней языка», можно и в слове «культура» увидеть не просто Цицероновское «возделывание земли», но и «почитание уранического откровения» или «колдование небесного огня», если активизировать интериорную семантику корней «ур» и «коло», то есть встать на путь герменевтической реставрации сакральной мифоосновы культурного опыта, связанного прежде всего с *почитанием неба*.

Заостряя сегодня вопрос о двух различных смысловых возможностях в понимании феномена культуры (культура как накопительная система артефактов человеческой деятельности и культура как система ценностных инвариантов, на основании которых человеческое сознание трансцендирует), мы пребываем в сфере рефлексивного восприятия древнейших мифооснов, о чём, правда, не задумываемся практически никогда: согласно одному пути, культура предстаёт как *цивилизационное* возделывание матери-земли (которую, как известно, великолепно возделывают и черви!) — согласно другому, культура есть длящееся в опыте человеческой истории *откровение* небесного отечества. В символической историософии первого русского культуролога А. С. Хомякова, подчеркнём это ещё раз, земное предстаёт как змеиное «кушитство», небесное же — как крылатое «иранство»: скрытая энергийно-символическая борьба змеи и птицы пронизывает весь культурно-исторический опыт человечества. И в двух различных прочтениях слова «культура» заложены эти качественно противоположные и взаимнеобратимые смыслы: геоцентрической деконструкции (агрикультуры) и уранической креации (откровения).

Наиболее последовательным продолжателем мыслительного дела Хомякова нам представляется Н. Я. Данилевский (1822–1885), который остался совершенно недопонятым автором во всей последующей историософской и религиозно-философской мысли России. Во многом это было обусловлено целым рядом катастрофических причин, на которых мы не будем здесь останавливаться, отметив лишь нарастающую эсхатологическую магию приближающегося революционного переворота...

Данилевский с большим почтением относился к А. С. Хомякову и также выделял два потока мировой истории — «небесный» и «земной», что обычно игнорируется современными культурологами, превратно излагающими его мысль, но мы ещё вернёмся к этой явно упущенной его идее... Данилевский справедливо считается родоначальником учения о *структурно-морфологическом многообразии* культурно-исторических типов, развёрнутом в книге «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому» (1869–1871), где выделяется около десятка своеобразных культурно-морфологических островов — фиксированных в пространстве и времени смысловых очагов культурной макроистории человечества, причём, как на её периферии, так и в эпицентре.

«Европейский» культурно-исторический тип, согласно многим фактам, конкретизируемым Данилевским в области политологии, и предшествующим ему культурфилософским обобщениям русских и европейских романтиков, вступает в полосу упадка и начинающегося цивилизационного разложения, а потому «на обширных равнинах» евразийских территорий должен быть постепенно сменён «восточнославянским», центром которого является Россия, призванная освободить православный Царьград, павший в 1453 году; вырастающая на этой морфологической основе грядущая «восточнославянская» цивилизация окажется способной развить экономику не в ущерб религиозным, художественным и нравственным ценностям, как это случилось на *исходно деструктивном* Западе...

В конце книги Данилевский обращается к русской литературе, давая ей очень высокую и даже крайне патетическую оценку, особо контрастирующую с поздним розановским соображением о том, что «Россию убила литература» — словесность выступает у него как самое яркое свидетельство жизненности русской культуры и гарантия её грядущих исторических перспектив. Особенно выделены «Мёртвые души» Гоголя (сравниваются с «Дон Кихотом» Сервантеса и в результате оцениваются даже выше последнего), «Борис Годунов» Пушкина (ставится выше Шиллера и сопоставляется с драматическими хрониками Шекспира), «Война и мир» графа Льва Толстого (называется эпическим полотном, вообще не имеющим аналогов в европейской литературе). Также особо отмечена Данилевским картина художника Иванова

«Явление Христа народу», в которой ему видится определённое историософское значение и своеобразный метафизический символизм: «Только истинно самобытные русские люди, как Гоголь и Хомяков, поняли и отдали справедливость «Явлению Христа народу» Иванова... Задача художника состояла в изображении того разнообразного впечатления, которое должна была произвести на мир идея христианства при первом своём появлении; впечатления, которое, как в зерне, заключало бы то влияние, которое она произвела при дальнейшем своём развитии... На почве и средствами самой строгой действительности должна была быть представлена самая идеальная духовность. Такую трудную задачу едва ли когда-нибудь задавал себе художник».

Интересно, что в своём культурно-типологическом учении Данилевский отнюдь не отрицает единства Всемирной Истории, в чём его совершенно безо всякого к тому основания упрекал В. С. Соловьёв, с которым, однако, полемизировал Н. Н. Страхов в статьях «Наша культура и всемирное единство» (1888 г.) и «Последний ответ г. Вл. Соловьёву» (1889 г.). В другой статье «О книге Данилевского «Россия и Европа»» (1886 г.) Страхов писал: «Для обыкновенного историка такое явление, как, например, Китай, есть нечто неправильное и пустое, какая-то ненужная бессмыслица. Поэтому о Китае и не говорят, его выкидывают за пределы истории. По системе Данилевского, Китай есть столь же законное и поучительное явление, как Греко-римский мир или гордая Европа».

О *метафизически пролонгированном единстве мировой истории* — как мы уже отметили, идея оставшаяся за пределами горизонтов современной академической культурологии — свидетельствует заключительное замечание в книге Данилевского, каждая глава которой, кстати говоря, сопровождается эпиграфами, взятыми из историософской поэзии А. С. Хомякова, равно как и вся книга завершается хомяковскими поэтическими строками о России, к которой «все народы с духовной жаждой собрались»: «Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один, небесный, божественный, через Иерусалим, Царьград, достигает в невозмущённой чистоте до Киева и Москвы; другой — земной, человеческий, в свою очередь дробящийся на два главные русла: культуры и политики, течёт мимо Афин, Александрии, Рима в страны Европы, временно иссякая, но опять обогащаясь новыми, ещё

более и более обильными водами. На русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах Славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоём».

Здесь можно не только узреть черты будущей сталинской империи с её высокой риторикой, методично разрушаемой в последующие десятилетия XX века, но и с большей духовной очевидностью просматриваются в прорисовываемых Данилевским «двух потоках» отмеченные нами хомяковские модели уранического «иранства» и геоцентрического «кушитства», но уже с точки зрения реализации высокой утопии их софийного «слияния», под которым, впрочем, можно понимать и земную реализацию «торжества Православия».

Завершая главу о «вероисповедных различиях» России и Европы, Данилевский опять-таки в тон хомяковскому *христическому* богословию пишет следующее: «Православное учение считает православную церковь единою спасительною. Здесь не место касаться того, как понимать это по отношению к отдельным лицам. Но смысл этого учения кажется мне таков по отношению к целым народам: неправославный взгляд на церковь лишает само Откровение его достоверности и незыблемости в глазах придерживающихся его и тем разрушает в умах медленным, но неизбежным ходом логического развития самую сущность христианства, а без христианства нет и истинной цивилизации, т. е. нет спасения в мирском смысле этого слова».

Нам представляется, что продуктивное позитивно-критическое восприятие всей последующей русской религиозно-философской эсхатологии (от К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова — до Н. А. Бердяева и А. Г. Дугина) возможно только на основе усвоения этого предшествующего опыта.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: К вопросу о возможной канонизации А. С. Хомякова // Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула: Изд-во ТГПУ им. Л. Н. Толстого, 2003. С. 326–338.
2. Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гёте // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: «Искусство», 1991. С. 461.
3. Розанов В. В. Алексей Степанович Хомяков: К 50-летию со дня его кончины // Розанов В. В. О писательстве и писателях. М.:

«Республика», 1995. С. 456. Считаем совершенно необходимым обратить здесь внимание, что в двух других наших изданиях (см.: Океанский Вяч. Русский Леонардо: художественная концепция мира в творчестве А. С. Хомякова (поэтическая метафизика имени). Шуя, 2006. С. 15, 245 — примеч. 244; Океанский В. П. Мир Хомякова: Церковь и культура. Монография. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований при ГОУ ВПО «ШГПУ», 2009. С. 12, 230 — примеч. 30) при трансляции источника настоящей розановской цитаты вкралась досадная *техническая* опечатка, и вместо приводимой выше сноски обозначен весомый экзегетический труд совсем другого автора (см.: Пушкарёв, прот. Борис. Священная библейская история. Ветхий Завет // Литературная учёба. 1992. № 1–2...), хотя, разумеется, в самом тексте остаётся указание на авторство В. В. Розанова. Ещё хотелось бы здесь отметить, что из морально-педагогических соображений нами, на протяжении без малого двух десятков лет занимающимися хомяковским наследием, не повторяются сноски на цитаты хомяковского текста (и ряда прилегающих к нему герменевтически значимых материалов), имеющиеся во всех других наших научных трудах и учёных изданиях: нам очень хотелось бы привлечь внимание читателя не к вырванным из нашего собственного осмысления хомяковским цитатам, а к самому его наследию (см. прежде всего: Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900), либо же — остаётся благородная возможность приведения хомяковских мыслей по исследовательским материалам проф. В. П. Океанского с необходимой ссылкой на наши труды.

4. См., например: А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького: В 2 т. / Отв. ред. Б. Н. Тарасов. М.: «Языки славянских культур», 2007.

5. См.: Малявин В. В. Китайская цивилизация. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография»: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003.

6. Дугин А. Г. Постфилософия: три парадигмы в истории мысли. М.: «Евразийское движение», 2009. С. 585–586.

7. См. об этом, например: Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство // Православие и религии Востока: Сборник статей. М.: «Лепта-Пресс», 2005.

С. М. Усманов

Проблемы культуры в наследии К. Н. Леонтьева

Константин Николаевич Леонтьев входил в число тех крупнейших представителей русской общественной мысли XIX столетия, которые были не только выдающимися творцами русской культуры. Леонтьев, как и некоторые его современники, внес большой вклад в осмысление и истолкование этой культуры. Вклад, который до сих пор не очень любят признавать даже многие специалисты, исследователи России и её наследия XIX века.

Некоторые из отечественных культурологов, философов и историков просто воспроизводят и имитируют заведомо предвзятые подходы зарубежных исследователей русской культуры, везде ищущих и находящих истоки и течения исконного «российского тоталитаризма». Конечно, и Константин Николаевич включается в эту общую когорту. Причем, такого рода оценки попадают даже в отечественные энциклопедические издания, в том числе и весьма авторитарные. Так, в одном из них утверждается, что в том случае, когда для Леонтьева «центром притяжения» оказывается «культура, произрастающая в недрах государственно-оформленной социально-исторической общности», то «мысль его приобретала черты идеологии тоталитарного типа»¹.

Со своей стороны другие интерпретаторы наследия К. Н. Леонтьева зачастую «топят» его «культурно-исторические идеалы» в эстетизме, считающимся всеобъемлющей основой мироощущения Константина Николаевича. И эта трактовка также широко представлена в обобщающих работах. Как, например, у В. В. Бычкова: «Сохранив до конца жизни веру в эстетическое начало жизни и искусства, как сущностное начало, Леонтьев никак не мог примирить её со своей философией «христианского пессимизма», которую он выводил из Нового Завета, прочитанного «сквозь стекла» святоотеческой аскетики. В этом главная трагедия его позднего мироощущения и миропонимания, которую он сам хорошо сознавал, но не видел из неё выхода»².

Прочитав эти и подобные оценки, невольно хочется спросить, а была ли «трагедия»? А склонялся ли Леонтьев к «идеологии тоталитарного типа»? Беда в том, что у очень

многих, взявших на себя труд истолкования наследия К. Н. Леонтьева, возникал соблазн рисовать карикатуры на его личность и творчество. Тем более, что уже многие современники Константина Николаевича дали в этом отношении весьма выразительные образцы.

Как нам представляется, куда более убедительным выглядит подход Т. М. Глушковой, не раз обращавшей внимание на то, что для Леонтьева слово «культура» имело «глубокий смысл и он ему давал очень основательные определения»³.

Правда, если мы примем во внимание значительную часть свидетельств современников о Константине Николаевиче, то можно подумать, будто культурные представления Леонтьева вытекают из его эстетического аристократизма или некоего дендизма. И в этом смысле сам Леонтьев оказывается похожим на некоторых литературных героев Ивана Сергеевича Тургенева. Характерны здесь свидетельства младшего современника Леонтьева Григория Ивановича Замараева: «Как носитель истинной культуры и как тонкий эстетик, он (Леонтьев — С. У.) во всем умеренно посредственном, во всем типично пошловатом, во всем мещански-привычном видел хамство. Слово это он употреблял очень часто в культурном смысле даже с людьми, которые могли не знать, какой смысл придает он этому слову»⁴

Тот же Замараев любопытно описывал и квартиру Леонтьева в Москве: «В его квартире, когда он жил в Москве, в Денежном переулке, всегда господствовал образцовый порядок и безукоризненная чистота. В главной комнате, где обыкновенно велись наши беседы, мебели было немного. Впереди стоял диван и перед ним стол с парой старинных кресел; по задней стене шли полки с книгами; по лицевой (уличной) стороне стояли стулья, цветы; в углу, возле этажерки с рукописями, стояла лампа на деревянном винтообразном постаменте. В эту лампу наливалось какое-то (не помню названия) особенное, без запаха горючее вещество, стоившее гораздо дороже керосина; но Константин Николаевич позволял себе эту роскошь, потому что, как он говорил, что от керосина и пахнет неприятно и копать пачкает мебель и руки»⁵.

Таковы были вкусы и пристрастия Константина Николаевича Леонтьева, которые характеризуют его как личность цельную и последовательную. И все же культурно-исторические горизонты Константина Леонтьева выходят далеко за рамки каких-то сословных амбиций и эстетических изысков, что более чем очевидно из его главных трудов.

Как писал сам Леонтьев в «Письмах о восточных делах», «под словом *культура* я понимаю вовсе не *какую попало цивилизацию, грамотность, индустриальную зрелость и т. п.*, а лишь *цивилизацию свою по источнику*, мировую по преемственности и влиянию. Под словом своеобразная мировая культура я разумею: *целую свою собственную систему отвлеченных идей — религиозных, политических, юридических, философских, бытовых, художественных и экономических* (необходимо прибавить, *когда дело идет о нашем времени*; ибо нельзя же отвергать, что экономический вопрос везде теперь стоит на очереди и что та нация или то государство, которому посчастливится захватить в свои могучие и охранительные руки это и ничем до поры до времени неотвратимое движение умов, станет на целые века во главе человечества и не только себя прославит неслыханно, но и предохранит множество драгоценных этому человечеству предметов и начал от насильственного разрушения). Такую систему отвлеченных идей, и бессознательно в жизни живущих, и сознательно в жизнь проводимых, и из неё в область дальнейшей мысли извлекаемой, я зову культурой»⁶.

Итак, для Леонтьева культура отнюдь не ограничивается добрыми нравами, хорошими манерами и основательным образованием, как это обычно считали в XIX столетии. Он идет намного дальше и прямо заявляет об обусловленности культуры верованиями, идеями, ценностями и общественными нормами, включая и экономические основы функционирования общественного организма. В сущности, такое понимание культуры утвердилось в мировой науке, в современной культурологии, лишь спустя столетие.

Однако в своем истолковании проблем культуры Константин Николаевич вовсе не претендовал быть «одиноким мыслителем», как подчас любили именовать этого «оригинального», «необычного», и «странного» человека. В письмах своим современникам Константин Николаевич без всякого кокетства охотно признает свою включенность в общий процесс развития русской общественной мысли и прямо называет как своих предшественников, так и современников, повлиявших на его формирование и развитие, в том числе и в понимании культуры. К их числу Леонтьев относит славянофилов, Н. Я. Данилевского, А. И. Герцена, М. Н. Каткова, Вл. С. Соловьёва.

В частности, в «Письмах к Владимиру Сергеевичу Соловьёву» (1890 г.) Леонтьев прямо именует себя «учеником» Хомякова и «единомышленником» Данилевского⁷. В известном письме к священнику Иосифу Фуделю от 6 июля 1888 г. Константин Николаевич более подробно говорит о заслугах своих предшественников и современников: Данилевский дал новую научную гипотезу о смене культурных типов, Герцен справедливо критиковал современный ему Запад, Катков отступил от своих прежних либеральных убеждений и выступил в защиту сословий в России, мистицизм Соловьёва более глубок и возвышен в сравнении с убеждениями современников⁸. Почти то же самое, но в более обобщенном виде Леонтьев излагает в письме от 3 мая 1890 г. к А. А. Александрову. Но тут он сразу добавляет нечто и о своем вкладе в понимание культурно-исторических типов: «про Данилевского можно сказать, что он сделал великий шаг — указанием на эти культурные типы. Можно ведь и так его теорию обернуть: существование разных культурных типов есть признак жизненности человечества, невозможность создать новый, смешение всех типов в один средний есть признак приближения человечества к смерти. Данилевскому принадлежит честь открытия культурных типов. Мне — гипотеза вторичного и предсмертного смешения»⁹.

Тем самым К. Н. Леонтьев упоминает о своей теории развития культуры от первоначальной простоты к «цветущей сложности» и затем к вторичному смесительному упрощению, что означает уже смерть самого общественного организма. Этой теме у Леонтьева посвящены VI и VII главы его основательного труда «Византизм и славянства», о чем уже многое написано в исследовательской литературе.

Но не менее существенно и то, что Константин Николаевич отнюдь не удовлетворялся выдвиганием собственной новой теории развития человеческих обществ. Ещё более важным для него были практические последствия данной теории для России. И здесь впечатления и оценки Леонтьева постоянно менялись. Наблюдатели издали опиывали это как превращение Леонтьева в «разочарованного славянофила» (С. Н. Трубецкой и другие).

Однако такого рода оценки являются и неполными содержательно, и существенно неточными. Сам К. Н. Леонтьев излагал собственное видение судьбы России и более ясно,

и вместе с тем проявлял ответственную сдержанность. Одно из наиболее исчерпывающих объяснений на этот счет мы находим в его письме к княгине Е. А. Гагариной 24 апреля 1889 г.: «Что мы такое: действительно ли мы новый культурный мир, как думал Данилевский, орудие ли примирения Церквей без всякой особой гражданской оригинальности, как желает и надеется Влад. Соловьёв, или, наконец, мы таим в загадочных недрах нашей великой отчизны зародыш самого ужасного отрицания и нигилизма (иногда, увы, думается, признаюсь, и так!), задатки самого гнусного и кровожадного хамства (равенства то есть); во всяком случае, наше призвание, огромное и грандиозное, ещё далеко не исполнено, и потому «горе тому, кто станет на дороге этому не нами, а свыше предначертанному стремлению»»¹⁰. В самом деле, в данном небольшом фрагменте Леонтьев изложил очень многое. Он весьма точно представил подходы своих современников-соотечественников. Кроме того, выразил к ним свое отношение и представил ещё одну возможную альтернативу развития. При всем том Константин Николаевич показывает вариативность дальнейших изменений и, самое главное, отдает должное промыслу Божию, забывая о котором было свойственно отнюдь не только большинству ученых того времени.

В этой связи стоило бы опять вернуться к уже упомянутой нами трактовке эстетизма Леонтьева, согласно которой Константин Николаевич оказывается не только «разочарованным славянофилом», но ещё и «мучеником красоты», насильно подчиняющим свои эстетические предпочтения «христианскому пессимизму». Другие же истолкователи наследия Леонтьева считают, что в любом случае у Леонтьева доминирует эстетизм. В очень резкой форме подобную трактовку дал самый известный биограф Леонтьева, видный исследователь Русского Зарубежья, Юрий Павлович Иваск. По его выражению «весь Леонтьев в трех словах: ничего, кроме красоты. (Или же все есть только красота)». И далее Иваск поясняет — какова красота у Леонтьева: «Леонтьевская красота губит и плоть, и душу. У Леонтьева (или у Мити Карамазова и у его возможного прототипа Аполлона Григорьева) идеал содомский иногда совмещается с идеалом Мадонны. Он это знал и незадолго до смерти в письме и Розанову принудил было себя отречься от эстетики. Но и после этого, до самого конца он оставался все тем же «хищным эстетом»»¹¹.

В этом суждении Ю. П. Иваска опять налицо стремление «обстругать» наследие К. Н. Леонтьева по своим вкусам и разумению. Но получается неубедительно и по существу, и по конкретике творческой биографии Константина Николаевича. Если «отвечать» по существу дела, то вполне уместно было бы привести соответствующие выводы В. П. Океанского: «Очевидно, что Леонтьев глубже, чем это свойственно русской литературной традиции, связавшей понятие красоты с идеалами социального добра и геополитической гармонии, чувствовал реальность художественного. Красота, по Леонтьеву, имманентна Бытию, самой жизни во всех её проявлениях. Отсюда онтологическое понимание искусства как образной ткани мира, созерцание самого мира как «художественного произведения», при всей «падшести» и эсхатологическом катастрофизме. Но этот взгляд на красоту представляется наиболее обоснованным не с «языческой», а именно с христианской точки зрения, ибо мировая просторность шире сотериологической (спасительной!) истины»¹².

Теперь о конкретных обстоятельствах жизни и творчества К. Н. Леонтьева и историческом контексте его высказываний. Действительно, в письме В. В. Розанову 13–14 августа 1891 г. Константин Николаевич вроде бы «умалял» эстетику жизни в пользу Христианства: «Что же делать? Христианству мы должны помогать даже и в ущерб любимой нами эстетике. Из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда, для спасения наших собственных душ, но прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и Христианству, и эстетике...»¹³. Это письмо нередко цитируется в исследовательской литературе, но зачастую без учета двух весьма значимых обстоятельств.

Первое — письмо было лишь одним из целого ряда писем к Василию Васильевичу Розанову. Это было сказано лично ему. И надо отметить, что Константин Николаевич имел резоны подчеркнуть значение страха Божия именно в диалоге с этим человеком, которому памятования о загробном суде очень не хватало всю его жизнь. Второе — письмо написано за две недели до монашеского пострига самого Леонтьева, что тоже отражается на стиле и формулировках автора, делая их ещё более сдержанными *sub specie aeternitatis*.

Между тем есть другой леонтьевский документ, в котором та же тематика изложена куда более объемно и основательно. Но он гораздо реже упоминается исследователями. Мы имеем в виду книгу К. Леонтьева «Отец Климент (Зедергольм) — иеромонах Оптиной Пустыни» (впервые напечатана в «Русском вестнике» в 1879 г., вышло при жизни автора отдельными изданиями ещё дважды — в 1880 и 1882 гг.).

В этой работе Константин Леонтьев весьма рельефно изобразил свои диалоги с отцом Климентом, включая споры и разногласия по ряду вопросов. В частности, Леонтьев упоминал о высказывающихся им симпатиях к римскому католицизму в его борьбе с западными либералами, об интересе к исламу и других своих спорных или неприемлемых для отца Климента суждениях. Причем, Константин Николаевич приводил и доводы в пользу таких своих предпочтений: «Я никак не могу забыть ту исполинскую культурную борьбу ясного и выработанного старого с неопределенным и неясным новым, которая ведется теперь по всему земному шару»¹⁴.

Но в книге приводятся и возражения Леонтьеву отца Климента (Зедергольма), который предостерегал своего собеседника: «Я понимаю, что это очень полезно *для начала* уважать всякую религию, даже буддизм, и предпочитать всякое исповедание пустоте мнимого прогресса. Да, для начала обращения... Но останавливаться на этом нельзя... Надо идти дальше и чувствовать духовное омерзение ко всему, что не Православие». Леонтьев приводит в книге и ещё одно, очень характерное и существенное предупреждение в свой адрес «православного немца» иеромонаха Климента: «Враг пользуется всеми нашими наклонностями, всеми слабостями... и вот ваша любовь к поэзии, которой конечно, много в неправильных религиях, даже в язычестве... она вредит вам в этом случае. Дьявол знает, чем каждого из нас взять...»¹⁵.

Самое, пожалуй, впечатляющее для нашей темы в этом сочинении К. Н. Леонтьева — это его резюме всех диалогов об истории и культуре с отцом Климентом: «Он не исправил меня, сознаюсь — я все тот же. Я не умею упростить себя, как он упростил себя умственно. Может быть, мы оба правы... Он был монах — я мирянин»¹⁶. Впрочем, Константин Николаевич вспоминал усилия своего собеседника с благодарностью: «Подобными беседами он заставлял меня нередко

рассматривать предметы веры и жизни с новых сторон и привлекал мое внимание на то, на что оно ещё ни разу не обращалось... Этим он сделал мне много добра»¹⁷.

Остается добавить, что текст Леонтьева об отце Клименте (Зедергольме) благословил печатать известный оптинский подвижник и духовник Константина Николаевича Леонтьева старец Амвросий. И надо полагать, что ни он, ни единомысленные ему оптинцы ничуть не мешали Леонтьеву изучать проблемы культуры и даже настаивать на своем мирском видении и мировой истории, и судьбы России. Так что мы не находим никаких оснований для рассуждений о какой-то «трагедии» подавления Леонтьевым своих культурных предпочтений в угоду христианского аскетизму.

Что же действительно является трагедией, так это недооценка, а то и прямое пренебрежение проблемами культуры — как в широком смысле, так и в более узких её аспектах, — что стало уже устойчивой тенденцией в общественной жизни и государственной политике в нашей стране, в том числе и в современной России. Вот почему наследие Константина Николаевича Леонтьева сохраняет свою непреходящую ценность и требует к себе ещё большего внимания не только узких специалистов, но и всех тех, кто готов внести реальный вклад в развитие своей Родины и защиту её культурного наследия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Авдеева Л. Р. Леонтьев Константин Николаевич // Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 263.

² Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetic*. В 2-х тт. Т 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. М.-СПб., 1999. С. 262.

³ См., напр.: Глушкова Т. «Боюсь, как бы история не оправдала меня...» // Леонтьев Н\К. Н. Цветущая сложность: Избр. статьи. М., 1992. С. 49–55.

⁴ Замараев Г. И. Памяти К. Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: *pro et contra*. Книга 1. СПб., 1995. С. 201.

⁵ Там же. С. 205.

⁶ Леонтьев К. Н. Письма о Восточных делах // Леонтьев К. Н. Записки отшельника. М., 1992. С. 240.

⁷ См.: Леонтьев К. Н. Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву // Леонтьев К. Н. Избранное. М., 1993. С. 384.

⁸ См.: Избранные письма // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 260–264.

⁹ Там же. С. 289.

¹⁰ Там же. С. 275.

¹¹ Иваск Ю. П. Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество // К. Н. Леонтьев: *pro et contra*

¹² Океанский В. П. Апокалипсис присутствия. Иваново-Шуя, 2004. С. 27.

¹³ Леонтьев К. Н. Избранные письма. М., 1993. С. 586.

¹⁴ См.: Леонтьев К. Н. Отец Климент (Зедергольм) — иеромонах Оптиной Пустыни // Православный немец. Иеромонах Климент (Зедергольм) — насельник Козельской Оптиной Пустыни. Оптина Пустынь, 2002. С. 140–145.

¹⁵ Там же. С. 142, 150.

¹⁶ Там же. С. 151.

¹⁷ Там же. С. 154.

Ю. В. Наумов

Культурологический потенциал творчества В. С. Соловьёва

Огромное значение талантливейшего из русских мыслителей XIX века Владимира Сергеевича Соловьёва (1853–1900) для истории не только русской, но и мировой философии и литературы в наши дни очевидно. Его научная карьера академического философа являет ярчайший пример творческой одаренности и энциклопедического образования. В 21 год после окончания университета он с блеском защищает, ставшую вскоре знаменитой магистерскую диссертацию по философским наукам «Кризис западной философии. Против позитивистов». А через каких-нибудь три года и докторскую — «Критика отвлеченных начал». Различные идейные и закулисные перипетии, а также открыто выраженная неуютность в университетских кругах Москвы, а затем и Петербурга подтолкнули Соловьёва оставить преподавательскую деятельность, всегда несколько тяготившую и отвлекавшую его от реализации творческих планов. Он стал, что называется свободным художником, активно пишущим, несколько нелюдимым, движимым большими идеями, мало заботящимся о внешнем виде, репутации в обществе и благополучном существовании. При всем разнообразии рецепций наследия этого мыслителя он, бесспорно, останется в памяти будущих поколений человеком идеи и бескомпромиссным борцом за Истину.

Кроме чисто философских работ Соловьёвым написаны литературные произведения (например, «Три разговора о войне, прогрессе и конце мировой истории»). Широко известна его поэзия, которой обязаны и символисты, и весь «Серебряный век». Им написан и мистический трактат «София». Массу его статей, посвященных философской проблематике, и сейчас можно найти в словаре Брокгауза и Эфрона. Большим количеством статей, рецензий и заметок Соловьёва пестрит серьезная пресса того времени.

Итак, Соловьёв, как мы сказали, философ-профессионал, а также литератор и поэт, широко, но не без трудностей печатавшийся в России и за рубежом. Теперь понятно, что есть Владимир Соловьёв в *культуре* конца XIX, начала XX века. А что же такое Владимир Соловьёв как объект *культурологических* притязаний?

Наука о культуре, как известно, весьма новая наука и время Соловьёва её не знало. Однако тогда уже употреблялось слово *культура*. Оно обозначает возделывание, созидание, творческое преобразование бытия. Кто же способен на истинное пересоздание? Конечно же человек. Лишь он один на Земле способен к кардинальному изменению окружающего мира. И в первую очередь потому, что он один способен осознать этот окружающий мир как континуум, универсум. Осознать себя, сказав: «Я есть». И вслед за этим оглянуться вокруг и сказать: «То, что вокруг — существует». Однако не человек не довольствуется простым существованием. Иначе он ничем не отличался бы от какого-нибудь растения. Человеком издавна движет сила к творческому преобразованию действительности. Причем для этого он справедливо пытается изучить части, из которых состоит мир, препарировав его наукой и техникой. Ведь чтобы преобразовать, надо узнать, что это такое. Непреходящее значение науки, как лаборатории по исследованию действительности, признавал и Соловьёв. Однако мир мыслим человеком всегда как целое и довольствоваться доскональным знанием частей он не может. Поэтому человек постоянно и неустанно предпринимает попытки осознать мир и себя в нем как целое, единое, состоящее из частей, — как всеединое. Наиболее устойчивые концепции осмысления мира и человека в нем как органичное единство принадлежат мифологии и религии, позднее эти идеи были рационализированы философией.

Соловьёв, уделив достаточно внимания анализу раздробленности и «отвлеченности», то есть обособленности частного знания от целого, создал «метафизику всеединства». В ней мыслитель попытался синтезировать религиозные и философские предпосылки понимания бытия как множества в едином или единого, конституирующего множество.

В этой философской работе по выработыванию системного взгляда на мир как гармоничный космос исследователи Соловьёва склонны видеть обращение его к платонизму, неоплатонизму и гностицизму, что имеет место. Мыслитель также с интересом изучал каббалистическую литературу, для чего предпринял поездку в Лондон, а затем, внезапно, в Египет, куда его позвал «голос Софии». Имел наш философ и опыт визионерских, медиумических практик. Но был у него и опыт церковной православной жизни. Он вырос в семье знаменитого русского историка Сергея Михайловича

Соловьёва (1820–1879), отец которого в свою очередь был православным священником. Весь антураж детства Владимира Сергеевича способствовал органичной церковной жизни и созидаанию глубокой веры. Что не помешало ему, как и многим последующим поколениям русских религиозных философов, пережить влияние материализма и позитивизма, повлекших серьезный кризис религиозного мировоззрения. Выйдя из него, Соловьёв таки вернулся в лоно религиозного миро-созерцания, признавая все же значительную объективную научную истину за «отвлеченными» естественными науками и критикуя их за автономность и замкнутость на себя. В то время как, по его мнению, естественные науки должны служить более высоким метафизическим основаниям бытия, которые явлены религией и переработаны, углублены философией.

В лекционном курсе, позднее объединенном и напечатанном под заглавием «Чтения о Богочеловечестве» мыслителем также предпринято метафизическое оправдание человеческой личности и общества в целом. Опираясь на ортодоксальное православное учение о человеке, философ представляет опыт модернизированного богословия, которое позднее будет иметь место в работах Е. Трубецкого, П. Флоренского, С. Булгакова и многих других. Бог, создав человека, наделил его властными полномочиями и предоставил сотворенную Им Землю в управление человеку. Однако человек через грехопадение лишился полноты этой власти, она стала фрагментарной и трудноосуществимой. Лишь возвращение человека в Богочеловеческое состояние способно воссоздать былую глобальную гармонию между человечеством и остальным миром, личностью и обществом, душой и телом человека. Здесь философом привлекается идея Софии, трактуемой как идеальное человечество. София — «есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началами божественного единства», — то есть Церковь, с другой стороны, София — это «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христос» (1; 108, 113-114).

В заключении следует сказать о том, что имя В. С. Соловьёва в науке культурологии только начинает отвоёвывать себе заслуженное, как мы хотели здесь показать, пространство. Культурология, понимаемая в широком смысле как человековедение — ибо возделывает мир и себя

в нем лишь человек — все же отличается от философской антропологии другим, гораздо более широким фундаментом. И в силу этой широты её существование иногда кажется консерваторам от науки необоснованным. Культурология содержит в себе и оперирует философским категориальным аппаратом и знаниями, всей мировой историей и историей искусств в частности, к ней плотно примыкают социологические и психологические науки. То есть весь комплекс гуманитарных наук имеет прямое отношение к культуре, являясь её частью и, одновременно, её саморефлексией.

Владимир Соловьёв не только косвенно способствовал развитию культурфилософии в своих философских трактатах. Он предпринял оправдание человека и его бытия, синтезировав философию и религию. Им основана школа всеединства, главная идея которой в осмыслении мира и человека в нем как органичного немислимого друг без друга континуума, космоса. Ему также принадлежит гениальное пророчество о трагических событиях XX века, которые и впрямь пронизаны духом запредельной античеловеческой злобы и неизвестной в истории эскалацией насилия. Все это свидетельствует об огромном потенциале изучения наследия В. С. Соловьёва в контексте культурологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в 2-х т., Т. 2. М.: Мысль, 1989.

А. В. Тарасов

«Философия хозяйства» С. Н. Булгакова как теоретическая основа социально-культурной деятельности

Одно из новых современных образных определений Социально-культурной деятельности — «Экономика переживаний и впечатлений», говорит о сути экономических взаимоотношений человека и культуры, культуры и социума. Это особые отношения, особая экономика; она связана с творчеством и человеческой внутренней природой.

Социально-культурная деятельность, может быть, даже больше, чем любой другой конституирующейся частной науке, свойственно стремление максимально расширить свой предмет, тем более что у него нет каких-либо зримых, интуитивно постигаемых границ. Отсюда вытекает, в частности, Социально-культурный подход к явлениям в объяснении всего, что, так или иначе входит в общественное и культурное устройство, в социальное взаимодействие человека, культуры и общества, это может звучать не менее убедительно — как, скажем, при социальном подходе к искусству — и столь же трудно опровергается в рамках одной только социо-культурной «парадигмы».

Ещё в 1912 году Сергей Николаевич Булгаков в своём труде «Философия хозяйства» создавал теоретические философские основы именно такой экономики, хотя, конечно, объектом его исследования были всякие экономические отношения, отношения хозяйства. Платформой размышлений Булгакова стала русская концепция хозяйства. Она отлична от европейской, где во главу угла ставилась — прибыль и придаточная стоимость. В основе нашей, лежит, словами С. Н. Булгакова — «...напряженная активность человеческой жизни, во исполнение Божьего слова: в поте лица твоего снеси хлеб свой, и притом всякий хлеб, т. е. не только материальную пищу, но и духовную: в поте лица, хозяйственным трудом, не только производятся хозяйственные продукты, но создается и вся культура»¹.

Активное воздействие человека на природу, его творческое растворение в ней является трудом, «...живой связью между субъектом и объектом, мостом, выводящим я в мир реальностей и неразрывно соединяющим его с этим миром...»².

Трудовая деятельность человека позволяет творчески преобразовывать природу, создавая культуру, как новый мир, новую природу, хозяйство, являясь тем самым деятельностью человека по творческому изменению окружающего мира: «...хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новую красоту, — он творит культуру, как гласит распространенная формула наших дней»³. Творчество человека является проявлением его собственной воли, его свободы, свободы без ограничений, но аюрведа считает свободой без ограничений, только жизнь после жизни, то есть бессмертие. «Бессмертие — это истинная свобода, свобода от всех ограничений»⁴. Поэтому отсутствие полной и истинной свободы у человека, как существа сотворенного и живого, не позволяет ему в полной мере обладать творчеством, то есть процессом создания нового. Все что человек создает является лишь проявлением уже существующего во вселенной, словами С. Н. Булгакова: «Человеческое творчество не содержит ... в себе ничего метафизически нового, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также наперед данным образцам»⁵.

Тем самым человек обладает свободой, но не абсолютной, без ограничений. Его свобода проявляется лишь в выборе своих действий в «...направлении своих сил, в способе использования своей природы, но самую эту природу, основу своего я, он имеет как данную, как сотворенную»⁶.

Тем самым одной из первых теоретических основ любого хозяйства является вопрос о человеческой свободе. В основе европейского принципа свободы человека лежит принцип абсолютной свободы, что позволяет осуществиться основному принципу уже упомянутой нами европейской концепции экономики — главное прибыль, нажива. Булгаков предлагает иную трактовку человеческой свободы: «Человек свободен — а постольку и оригинален — лишь в направлении своих сил, в способе использования своей природы, но самую эту природу, основу своего я, он имеет как данную, как сотворенную»⁷.

Не менее важным является творчество. Всякое творчество требует труда, усилий, воли, напряжения, актуальности, а все это и есть то, «в чем выражается самочинность, свобода».

Искать происхождение движущих сил культуры и человеческого творчества надо искать в Софии, божественной премудрости. София, принимающая на себя космическое действие Логоса, причастная Его воздействию, передает эти божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу. «Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и чрез нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, чрез него и в нем природа становится софийна. Такова эта метафизическая иерархия»⁸.

Человеческое творчество не содержит, поэтому в себе ничего метафизически нового, «...оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также, наперед данным образцам»⁹.

Ещё одним важнейшим элементом хозяйства и социально-культурной деятельности является взаимодействие объектов, объектов и субъектов. Каждый из субъектов взаимодействия при этом должен рассматриваться как сложная система, как «вселенная». Булгаковым же было установлено, что «всякий живой организм, так тело, как организованная материя, находится в неразрывной связи со всей вселенной в качестве ее части, ибо вселенная есть система сил, взаимно связанных и взаимно проникающих одна на другую...». А отсюда логично следовало: «Предположение нескольких вселенных необходимо включало бы и их взаимодействие, т. е. только расширяло бы понятие вселенной, превращая ее в систему нескольких миров, образующих единство космоса...» и т. д.

С. Н. Булгаковым тему философии хозяйства считал одной из важнейших в своей научной жизни. Дело в том, что «проблема философии хозяйства, — пишет Булгаков, — в сущности, никогда не сходила с моего духовного горизонта, поворачиваясь лишь разными сторонами».

Но в более поздней монографии «Свет невечерний» Сергей Николаевич размышляя о хозяйстве в контексте все человеческой жизни включая и посмертную, считал, что хозяйство временно, в масштабе человечества есть «дурная бесконечность». «Хозяйство, как связанное с проклятием земли, не имеет в себе эсхатологических задач, переходящих за грань смертной жизни этого века, к ней исключительно относится его область. Поэтому оно и не может завершиться в своих собственных пределах, а должно перерваться, подобно

человеческой жизни. При этом не надо, однако, забывать, что и временность имеет свою глубину, тоже входящую в вечность, где время интегрируется, хотя сейчас и непостижимым для нас способом. Но в перспективе времени хозяйство есть дурная бесконечность, не знающая завершения»¹⁰.

Действительно, экономика есть «проклятие земли», оно тянет человека к земле, к повседневности, а не к вечному. Но хозяйство и важно человеку здесь на Земле, поскольку «в хозяйстве и через хозяйство (понятое в широком смысле) творится история, постольку в нем и через него создается историческое тело человечества, которому надлежит «измениться» в воскресении, причем этим потенциальным телом для человека является весь мир»¹¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., Наука, 1993. С. 87.

² Там же. С. 126.

³ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., Наука, 1993. С. 155.

⁴ Свобода Роберт Э. Праkritи. Ваша аюрведическая конституция. М., 2001. С. 271.

⁵ Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., Наука, 1993. С. 159.

⁶ Там же. С. 160.

⁷ Там же. С. 159.

⁸ Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., Наука, 1993. С. 158.

⁹ Там же. С. 159.

¹⁰ Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 322.

¹¹ Там же.

ЛИТЕРАТУРА

Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., Наука, 1993. 605 с.

Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. Избранные статьи. М., Наука, 1993. 412 с.

Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Свобода Роберт Э. Праkritи. Ваша аюрведическая конституция. М., 2001. 304 с.

И. А. Едошина

Зачем Кандинский перевел Розанова на немецкий язык (к проблеме специфики художественного сознания модернизма)

Одной из особенностей художественного сознания модернизма является его космополитизм. Весь русский авангард (как одно из явлений эпохи модернизма) в области изобразительного искусства учился в Мюнхене у Ажбе и Холлоши. «Русские сезоны» Дягилева воспринимали в Париже как нечто родственное современному европейскому, а не только французскому искусству. Первая выставка, организованная мирискусниками, включала работы русских и финских художников. Фактов подобного рода можно было бы привести еще немало.

В. В. Кандинский по своему рождению принадлежал к немецкой и русской культурам. В начале XX века он жил в «немецких Афинах» Германии — в Мюнхене, где сначала учился, затем участвовал в выставках и где побывал летом 1905 года во время зарубежной поездки В. В. Розанов. Правда, никаких сведений об их встрече не обнаружено. Зато Мюнхен произвел на Розанова очень сильное впечатление: «Весь зарос искусством». Здесь все необычно, все приковывает к себе зоркий взгляд писателя, который, кажется неожиданно для себя самого, открывает, что в Мюнхене воздух «прямо — сладок»¹.

Ко времени приезда Кандинского в Мюнхен там уже жили художники А. Явленский и М. Верёвкина. Их всех объединял поиск художественного языка, адекватного общему стремлению эпохи: постичь внутреннее (подлинное) содержание явлений предметного мира. По образному определению А. Явленского, «искусство — это тоска по Богу»², то есть понимание сущности творческой деятельности как «a realibus ad realiore» (Вяч. Иванов).

В. Кандинский, Ф. Марк, П. Клее, А. Макке, А. Явленский, М. Верёвкина, Г. Мюнтер образовали группу художников-единомышленников. Зачастую их ошибочно причисляют к группе «Синий всадник», хотя на самом деле такой группы никогда не существовало. Кандинский и Марк объявили себя диктаторами, единолично определив

структуру альманаха, которому дали именование «Der Blaue Reiter» («Синий всадник»). Кандинский писал впоследствии: «Марк и я предприняли то, что казалось нам правильным, что мы свободно избрали, не обращая внимания на чьи-либо мнения или пожелания. Так, мы решили управлять нашим „Синим всадником“ „диктаторским“ способом. „Диктаторами“ были ... Франц Марк и я»³.

Влияние Розанова на альманах «Синий всадник» проследывается уже в первой статье, которой этот манифест абстракционизма открывается: «Geistige Güter» (Духовные сокровища)⁴. Ее автор — Франц Марк. Уже самое начало его размышлений заставляет вспомнить Розанова:

Es ist merkwürdig, wie geistige Güter von den Menschen so vollkommen anders gewertet werden als materielle.

Erobert z. B. jemand seinen Vaterlande eine Kolonie, so jubelt ihm das ganze Land entgegen. Man besinnt sich keinen Tag, die Kolonie in Besitz zu nehmen. Mit gleichem Jubel werden technische Errungenschaften begrüßt.

Kommt aber jemand auf den Gedanken, seinen Vaterlande neues reingeistiges Gut zu schenken, so weist man dieses fast jederzeit mit Zorn und Aufregung zurück, verdächtig sein Geschenk und sucht es auf jede Weise aus der Welt zu schaffen; wäre es erlaubt, würde man den Geber noch heute für seine Gabe verbrennen.

Ist diese Tatsache nicht schauerlich?⁵

Марк противопоставляет мир духовных и материальных ценностей, поражаясь тому, как легко люди принимают второе и как подозрительно относятся к первому, как легко и просто готовы отдаться тому, что понятно и приносит, как им кажется, пользу. Нечто схожее обнаруживается в статье Розанова «Истинный “FIN DE SIÈCLE”» (1898)⁶. Люди устремляются за новизной газетных сенсаций, отдаваясь им совершенно, целиком, и не замечают тех событий, в которых нашло отражение благородство человеческих деяний.

Сейчас мы видим благороднейшие усилия благороднейших умов оживить, насадить свет Христова учения, по крайней мере, в детских сердцах. Захарьин жертвует 500 000 р. на церковно-приходские школы — хороша лепта и велика; старый профессор Рачинский четверть века живет с крестьянскими ребятишками и обучает их по псалтири, по часослову: свят подвиг, праведен муж. Но есть истина, есть сила: встают нахалы в эполетиках и... где же Захарьин, где — Рачинский? Они раздавлены, подавлены...⁷

Пресса «толчет» человеческие души, увлекая в мир призрачных, а то и вовсе сомнительных ценностей. Розановский «след» проявляется не в совпадении мыслей (они-то как раз разные), а в общем ощущении утраты подлинных ориентиров бытия. Отсюда — общая интонация, схожесть в построении мыслей. В статье Марка имплицитно прочитывается воздействие Розанова. Конечно, это не прямое воздействие, скорее опосредованное общением с Кандинским, который Розанова явно читал.

Этот альманах выйдет в мае 1912 года в издательстве Райнхардта Пипера в Мюнхене. Так называемый философский раздел представлен в нем переведенным Кандинским с русского языка на немецкий фрагментом из «Итальянских впечатлений» В.В. Розанова.

Обратимся сначала к русскому оригиналу — тексту самого Розанова:

...Всё древнее искусство — непсихологично, в противоположность новому: вот вывод из наблюдений. Но при созерцании первоклассных созданий древнего резца приходит мысль, не было ли это древнее искусство более метафизично? Меры, измерения *corpus*'а человеческого, вечное искание (и, может быть, нахождение?) окончательной истины этих мер и их гармонии — вот что мы монотонно находим в этих мраморах. «Мерки портного» — так и хочется выговорить последнее определение. Кажется, это очень мало, скудно? Однако что именно говорил Моисей, вернувшись с Синая и рассказывая евреям, как они должны построить храм Богу (скинию?). Он также перечислял только меры и цвета, и даже почти — одни меры. И вот когда читаешь об этом в «Исходе», то будто слышишь, как портной отсчитывает цифры — длины, ширины, объема и сгиба — заказанного ему платья. Скиния — одежда Божия: вот нерассказанная ее мысль.

Иезекииль, при описании виденного им в видении Храма, где обитал Бог, не говорит ни слова о впечатлении от него, о картине его, а целые страницы, до утомительности, до истощения всякого терпения у читателя, наполняет цифрами и цифрами, мерами, мерами и мерами. А мудрый Пифагор («число») считал «сущностью вещей». «Всякая вещь имеет свое число, и, кому открыто число вещи, тот знает и сокровенную сущность вещи». Итак, в числах и мерах есть своя тайна; Бог есть мера всех вещей — после создания, но нельзя ли предварительно создания назвать Его портным всех вещей, который «кроит» мир в небесном своем уме...⁸

Вслед за П. П. Муратовым В. А. Фатеев определяет «Итальянские впечатления» (1909) Розанова как «очень русские по духу». Однако Муратов объяснял эту «русскость» тем, что Розанов, даже будучи в Италии, «всегда как бы повернут лицом к России»⁹; Фатееву же представляется, что в «русскости» путевых заметок проявилось плохое знание писателем иностранных языков. Конечно, незнание в данном случае итальянского языка предоставляло счастливую по-своему возможность сосредоточенного и потому более глубокого восприятия искусства, да и жизни в целом: сознание не отвлекаясь на чужую речь, как бы не слышит ее вовсе. Одновременно явления итальянской культуры словно постигаются сквозь призму русской культуры. Этот своеобразный синтез двух культур углубляются еще одним нюансом: «Особый прилив поэтического вдохновения каждый раз вызывает у писателя встреча с языческим миром, неотделимым в Италии от христианства. Причудливое сочетание в Риме и других городах Италии памятников язычества и христианства буквально завораживают Розанова»¹⁰. Собственно, эта глубинная метафизическая по своему содержанию связь древнего (не психологичного и одновременно упрощенного в форме) с новым, более утонченным и усложненным мировидением и привлекла Кандинского. Приведу сделанный им перевод.

Aus „Italienische Eindrücke“ von W. Rosanow:

Die ganze antike Kunst ist im Gegensatz zur neuen nicht psychologisch... War aber die antike Kunst nicht vielleicht mehr metaphysisch?

Die Maße, die Messungen des menschlichen 'corpus', das ewige Suchen (und womöglich Finden?) der definitiven Wahrheit dieser Maße und ihre Harmonie ist das, was wir in allen diesen Marmorwerken immer wieder finden. 'Schneidermaße' möchte man als letzte Definition aussprechen. Ist es nicht scheinbar sehr wenig, sehr arm? Was sagte aber Moses, als er vom Berge Sinai kam, und was teilte er den Kindern Israels mit in bezug auf den Bau des Tempels (Skynie?) Er zählte auch nur Maße und Farben auf, und sogar fast nur die Maße. Und beim Lesen dieses Berichtes im 'Auszug der Kinder Israels' hört man beinahe den Schneider die Zahlen nennen — der Länge, der Breite, des Umfanges und der Biegung — des bestellten Kleides. Skynie ist das Kleid Gottes: das ist ihre unausgesprochene Idee. Kein Wort sagt der Prophet Hesekiel, weder über seinen Eindruck vom ihm

in einer Vision erschienenen Tempel, wo sich Gott befindet, noch vom Bilde dieses Tempels, volle Seiten beschreit er aber zur Ermüdung, bis zur Erschöpfung der letzten Geduld des Lesers mit Zahlen und wieder Zahlen, mit Maßen und wieder und mit Maßen. Und der weise Pythagoras hielt die 'Zahl' für das 'Wesen der Dinge'. Jedes Ding hat eine eigene Zahl, und der, dem die Zahl des Dinges offenbart ist, der kennt auch das versteckte Wesen der Dinge. So ist ein eigenes Geheimnis in den Zahlen und den Maßen; Gott ist das Maß aller Dinge — nach der Schöpfung; darf man ihn nicht vor der Schöpfung den Schneider aller Dinge nennen, welcher in seinem himmlischen Sinn die Welt 'zuschneidet'?¹¹

Кандинский перевел фрагмент из «Итальянских впечатлений» Розанова предельно близко к оригиналу, хотя определенные изменения все же внес. Прежде всего, он дал фрагменту общее название книги («Из итальянских впечатлений»), хотя данный фрагмент входит в текст с иным именовани-ем («В музеях Ватикана»). Казалось бы, упоминание о Ватикане должно было привлечь внимание Кандинского. Ан, нет и понятно почему: не христианство в его ортодоксии привлекало Кандинского, а поиски духовного в искусстве. Самоё же духовное обращено к Богу, исходит от Бога, но внеконфессионального. Ибо «der alte Gott ist tot», как заметил Ф. Ницше, не единожды приезжавший на Баварскую землю, чтобы послушать оперы Р. Вагнера.

Однако в данном случае не вопросы ортодоксии становятся важными. Кандинского привлекает сопряжение Розановым античности и христианства. Не случайно фрагмент из «Итальянских впечатлений» помещен Кандинским между двух картинок, выполненных в технике подстекольной живописи: «Стигматизация св. Франциска Ассизского» (Stigmatisierung des heiligen Franziskus von Assisi) и «Св. Антоний из Падуи» (der heilige Antonius von Padua). Избрание этих «героев» не случайно: Франциск проповедовал простым, бесхитростным языком, был полон жизнелюбия, коего не поколебали никакие страдания; Антоний Падуанский был человеком образованным, обладавшим богатым опытом в богословских трудах, его речи отличались искусной аранжировкой. Франциск и Антоний противоположны друг другу и в то же время едины в общем пространстве культуры, как античность и христианство у Розанова. Все дело — в мере, как утверждает писатель.

Кроме того, Кандинский несколько сократил начало текста, поставив многоточие как знак пропуска. Сокращенный фрагмент: «...вот вывод из наблюдений. Но при созерцании первоклассных созданий древнего резца приходит мысль». Трудно сказать, зачем Кандинскому понадобилась эта «экономия», а собственных свидетельств он не оставил. Выскажу предположение. Скорее всего, Кандинский хотел придать тексту тот динамизм, который он сам утверждал в искусстве. Есть еще несколько небольших расхождений, которые связаны со стремлением как можно точнее передать смысл размышлений Розанова¹².

Выбранный Кандинским фрагмент из «Итальянских впечатлений» содержит размышления Розанова о мере и цвете как основании всякой творческой деятельности, искусства в том числе. Розанов ссылается на эпизоды из Ветхого Завета и Пифагора, который «число считал сущностью вещей»¹³. (В переводе Кандинского: die 'Zahl' für das 'Wesen der Dinge'¹⁴). Конечно, подобные рассуждения составляли самую суть в понимании Кандинским абстракции как идеальной формы духовного. Абстракция не опирается на привычные и знакомые образы, апеллируя к воображению, будя фантазию, а через них — все то нематериальное, что оправдывает пребывание человека на земле. Именно так понимал «духовное» Кандинский.

Перевод из Розанова он помещает между двумя своими статьями: «К вопросу о форме» (Über die Formfrage, S. 132–182) и «О сценической композиции» (Über Bühnenkomposition, S. 189–208). Основная мысль статьи «К вопросу о форме», которая в альманахе снабжена обилием репродукций самого разного происхождения (народные картинки на христианские сюжеты, выполненные в технике подстекольной живописи, работы Г. Мюнтер, А. Руссо, В. Кандинского, А. Матисса, Ф. Марка, А. Кубина, вотивные картинки, детские рисунки, работа средневекового мастера, рисунок в египетской традиции, рисунок в японской традиции): форма зависит от времени, потому находится в постоянном развитии (движении). Но всякая форма имеет душу, которая может обрести жизнь только благодаря ей. И дает определение: «die Form aus der inneren Notwendigkeit gewachsen ist oder nicht»¹⁵ («Форма — внешнее выражение внутреннего содержания»). Душа формы есть нечто, что не может быть представлено как результат чувственного опыта человека. Тогда на помощь приходят

число и мера, о чем и пишет Розанов. Кандинский буквально «вклеивает» размышления Розанова в свои собственные и конкретизирует их в следующей статье — «О сценической композиции». По его мнению, в театре преодолевается слово, которое должно создать «настроение», чтобы освободить первооснову души и сообщить ей восприимчивость: «Der Klang der menschlichen Stimme wurde auch rein angewendet, d.h. ohne Verdunkelung desselben durch das Wort, durch den Sinn des Wortes»¹⁶ (Звук человеческого голоса будет также использован как таковой, то есть не будет затемнен словом, словесным смыслом). Ибо, как заметил Розанов, «Бог есть мера всех вещей — после создания, но нельзя ли предварительно создания назвать Его портным всех вещей, который “кроит” мир в небесном своем уме»¹⁷.

Подобно Создателю, художник-абстракционист радостно «кроит» мир на линии, точки, геометрические фигуры, наполняя их цветом. Взаимоотношение линий, фигур, цвета составляет самую сущность абстракционизма, которую Кандинский понимал как духовное в искусстве. Ведь латинское слово ‘abstractio’ означает *отвлечение*. По Кандинскому — отвлечение от материального во имя духовного, которым проникнуты все вещи, ибо «скроень» Творцом мира.

Розанов понадобился Кандинскому, чтобы показать универсальность и актуальность этой истины.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Розанов В. В. Иная земля, иное небо... Полное собрание путевых очерков 1899–1913 гг. / под ред. В. Г. Сукача. М.: Танаис, 1994. С. 297–298.

² Бельгин Т. Алексей Явленский. Биография / пер. с нем. Т. Калугина. СПб.: Государственный Русский музей, 2000. С. 4.

³ Der Blaue Reiter. Hrsg. W. Kandinsky und F. Mark. München, R. Piper and Co. Verlag, 1912. JubiläumsEdition, 2004. S. 258.

⁴ Geistige Güter von Franz Mark / Der Blaue Reiter. Hrsg. W. Kandinsky und F. Mark. S. 21–24.

⁵ Ibid. S. 21. Рус. перевод: «Удивительно, как по-разному подходят люди к оценке материальных и духовных сокровищ. Например, завоюя кто-нибудь своей отчизне новую колонию, и его ликованием встретит вся страна. Ни одного дня не будут размышлять — принять ее или нет. С таким же ликованием примут технические достижения. Но если кому-нибудь придет в голову мысль одарить отчеством чисто духовным сокровищем, последнее отвергнут в гневе и возмущении. Оно вызовет подозрение, одаривающего любыми средствами постараются сжить со света, и если бы на то было дано

разрешение, сжечь. Разве это не приводит в содрогание?» / Синий всадник. Под редакцией В. Кандинского и Ф. Марка / пер., коммент. и статьи З. С. Пышновской. М.: Изобразительное искусство, 1996. С. 9.

⁶ Позднее эта статья будет включена Розановым в книгу «В мире неясного и нерешенного» (1901).

⁷ Розанов В. В. Собрание сочинений. В мире неясного и нерешенного / под общ. ред. А.Н. Николукина. М.: Республика, 1995. С. 57. Подробнее о статье см.: Едошина И. А. Проблема «Истинный “FIN DE SIÈCLE”» в размышлениях В. В. Розанова // В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Судьба / гл. ред. Ю. В. Лебедев. Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова, 1999. С. 57–63.

⁸ Розанов В. В. Иная земля, иное небо... Полное собрание путевых очерков 1899–1913 гг. С. 135–136.

⁹ Муратов П. П. Образы Италии: в 3 т. Берлин, 1923. Т. 1. С. 3.

¹⁰ Фатеев В. А. С русской бездной в душе: Жизнеописание Василия Розанова. Кострома: ГУИПП «Кострома», 2002. С. 296, 298. Об этой же встрече античности и христианства писал П. П. Перцов в «Образы Италии», см. главу «Рим».

¹¹ Der Blaue Reiter. Hrsg. W. Kandinsky und F. Mark. München, R. Piper and Co. Verlag, 1912. JubiläumsEdition, 2004. S. 187–188.

¹² Ср.: «...что именно говорил Моисей, ...рассказывая **евреям...**» и «und was teilte er den **Kindern Israels** mit»; «И ...когда читаешь об этом в **“Исходе”**» и «Und beim Lesen dieses Berichtes im **“Auszug der Kinder Israels”**». Перед Иезекиилем Кандинский ставит слово «пророк»: «Kein Wort sagt **der Prophet Hesekiel**». — Андреева Ю. Н. Текст В. В. Розанова в структуре альманаха «Синий всадник» // Энтелехия / гл. ред. И. А. Едошина. Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова. 2009. № 19. С. 71.

¹³ Розанов В. В. Иная земля, иное небо... Полное собрание путевых очерков 1899–1913 гг. С. 136.

¹⁴ Der Blaue Reiter. Hrsg. W. Kandinsky und F. Mark. S. 188.

¹⁵ Ibid. S. 142.

¹⁶ Ibid. S. 108.

¹⁷ Розанов В. В. Иная земля, иное небо... Полное собрание путевых очерков 1899–1913 гг. С. 136.

М. Ю. Красильникова

Проблема «Восток-Запад» в работе Д. С. Мережковского «Грядущий хам»

Прошло более ста лет с момента выхода в свет исследования Д. С. Мережковского «Грядущий хам», теперь с полной уверенностью можно говорить об итогах...

Своеобразным катализатором работы Мережковского послужила статья Герцена «Концы и начала», где лейтмотивом звучит мысль о вырождении Европы и её культуры в мещанство и пошлость. Однако Мережковский раздвигает границы исследуемых процессов, расширяя топографию и хронологию грядущих событий.

Вслед за своим собеседником, Дмитрий Сергеевич видит причины тотального мещанства будущей европейской культуры в торжестве позитивизма как «не только частного научного, но и общего философского и даже религиозного мышления»[1]. По мысли автора, такое широкое толкование явления позитивизма приводит к пониманию его роли в мировом процессе «опошления» мироздания: «Родившись в науке и философии, позитивизм вырос из научного и философского сознания в бессознательную религию, которая стремится упразднить и заменить собой все бывшие религии. Позитивизм, в этом широком смысле, есть утверждение мира, открытого чувственному опыту, как единственно-реального, и отрицание мира сверхчувственного; отрицание конца и начала мира в Боге и утверждение бесконечного и безначального продолжения мира в явлениях, бесконечной и безначальной, непроницаемой для человека среды явлений, **середины**, посредственности, той абсолютной, совершенно плотной, как Китайская стена, “сплоченной посредственности”, conglomerated mediocrity, того абсолютного мещанства, о которых говорят Милль и Герцен, сами не разумея последней метафизической глубины того, что говорят»[1]. Глубинные же основания позитивного мышления, укоренившись в культуре Китая, транслируются в пространство европейской культуры, считает Мережковский. Это оригинальное для своего времени видение вопроса сближает Восток и Запад в совершенно иной проблемной зоне. Если в современной культурологии достаточно четко заявлена проблема пагубного влияния именно западных механизмов

64

развития культуры, то Мережковский обнаруживает «корень зла» именно в обезличенной и лишенной Бога мировоззренческой парадигме китайской культуры. «Духовная основа Китая, учение Лао-Цзы и Конфуция — совершенный позитивизм, религия без Бога, “религия земная, безнебесная <...> Никаких тайн, никаких углублений и порываний к “мирам иным”. Все просто, все плоско. Несокрушимый здравый смысл, несокрушимая положительность. Есть то, что есть, и ничего больше нет, ничего больше не надо. Здешний мир — все, и нет иного мира, кроме здешнего. Земля — все, и нет ничего кроме земли. Небо — не начало и конец, а безначальное и бесконечное продолжение земли. Земля и небо не *будут едино*, как утверждает христианство, а *суть едино*, Величайшая империя земли и есть Небесная империя, земное небо, Серединное царство — царство вечной середины, вечной посредственности, абсолютного мещанства — “царство не Божие, а человеческое”»[1].

В этой трактовке совершенно по-иному осмысляются такие, ставшие уже расхожими в культурологии, утверждения о том, что западный тип культуры ориентирован на ценности научно-технического развития, прогресса, на приоритет всего человеческого, земного над метафизическими основаниями мира и т. д. В интерпретации Мережковского, тот процесс, что западная культура лишь начинает в XIX веке, уже издревле дает богатые плоды в китайской (восточной) культуре. Сама установка китайской культуры на поклонение «золотому веку» есть утверждение религии общественного муравейника, обезличивания и опошления индивидуальностей. Кроме того, «отрекаясь от Бога, от абсолютной Божественной личности, человек неминуемо отрекается от своей собственной человеческой личности»[1]. То позитивное созерцание, которое достигает в Китае, по мнению автора, совершенного состояния, на практике осуществляется в японской культуре, ставшей благодаря слиянию западного техно-логизма с китайским позитивизмом «авангардом» восточной цивилизации.

Но если «китайский позитивизм» адекватен самой природе Востока, то принятый, но не воспринятый Европой этот позитивизм вступает в конфликт с геоцентрической парадигмой западной цивилизации, разрушая ее внутренние основы. «Некогда источник великой силы, христианство сделалось теперь источником великой немощи, самоубийственной

непоследовательности, противоречивости всей западноевропейской культуры. Христианство — эти старые семитические дрожжи в арийской крови — и есть именно то, что не дает ей устояться окончательно, мешает последней “кристаллизации”, китаизации Европы. Кажется, позитивизм белой расы навек попорчен, “подмочен” “метафизическим и теологическим периодом»[1]. Распределение сил в этом конфликте видится Мережковскому далеко не в пользу западной культуры: «Кто верен своей физиологии, тот и последователен, кто последователен, тот и силен, а кто силен, тот и побеждает. Япония победила Россию. Китай победит Европу...»[1]. Однако «позитивистское» влияние восточной культуры не является актом злой воли, это вообще не есть внешний акт, но процесс, осуществляемый изнутри самой европейской культуры, именно в этом кроется самая главная опасность, поскольку дело не столько в том «что Китай идет в Европу, а в том, что Европа идет в Китай»[1].

Каковы же прогнозы этого движения? Мережковский вслед за Герценом и Миллем, считает практически безальтернативным будущим итогом этого процесса возникновение новой картины мира, где будет властвовать «всечеловеческий улей и муравейник, сплошная, облепляющая весь шар земной, “паюсная икра” мещанства, и даже не мещанства, а хамства, потому что достигшее своих пределов и воцарившееся мещанство есть хамство»[1].

Современная нам ситуация как нельзя лучше демонстрирует правоту Мережковского, открывая нам новые смыслы его предостережений. Автор вопрошает своего читателя, куда может вывести стремление к «благополучному социалистическому муравейнику», в котором различия между социальными слоями стираются не за счет творческого, свободного самосознания, но через «метафизику умеренного здравого смысла, религию мещанской сытости»?

Изначально заданное направление творческих усилий внутри социалистических конструкций, по мнению Мережковского, делает сами эти поиски ущербными, обезличенными и опощенными. Даже традиционная русская общинность не может претендовать на статус по-настоящему осмысленного существования: «Чем дикое рабство лучше культурного хамства»[1]?

Мережковский видит выход из этого застывшего «в китайской неподвижности» состояния современной ему

культуры в восстановлении подлинно христианской глубины существования. Споря с бакунинским «Если есть Бог, то человек — раб», Дмитрий Сергеевич пишет: «Христос открыл людям, что Бог — не власть, а любовь, не внешняя сила власти, а внутренняя сила любви. Любящий не желает рабства любимому. Между любящим и любимым нет иной власти, кроме любви; но власть любви уже не власть, а свобода.

Совершенная любовь — совершенная свобода. Бог — совершенная любовь и, следовательно, совершенная свобода. Когда Сын говорит Отцу: **не Моя, а Твоя да будет воля** — это не послушание рабства, а свобода любви. Нарушить волю Отца Сын не потому не хочет, что не может, а потому не может, что не хочет»[1].

Социализм борется не с реальным Богом, не с истинной религиозностью, но с историческими наслоениями, искажающими порой первоначальные глубинные смыслы Слова. Неудивительно, что Мережковский видит выход из тотальной пошлости позитивного мира в осуществлении своих чаяний о Третьем Завете, царстве Духа, где явится людям Господь под именем Освободителя...

Стоит ли говорить, что победивший в России большевизм не позволил этим прогнозам даже приблизиться к осуществлению... Однако, есть в работе Мережковского указания и на более «земные» перспективы развития культур.

Так, говоря об объединении двух культурных миров (Запада и Востока) под знаменем мира и свободы, автор предвидит мощнейшее их столкновение, чреватое многими бедами для обеих культур: «Два просвещеннейшие народа сошлись только для того, чтобы показать друг другу бронированные кулаки. Точно два хищных зверя подкрались друг к другу, сдвинули морды, рыча и скаля зубы, обнюхались, оцетинились, готовые броситься, чтобы растерзать друг друга, и, пятясь, молча разошлись.

Это не реальное событие, а идеальное знамение современной европейской культуры. Внешняя политика только циническое обнажение внутренней. **По плодам узнаете их.** Плод внутреннего, духовного мещанства — внешнее международное зверство — милитаризм, шовинизм»[1]. Упомянув о мощнейшем римском милитаризме, Мережковский в то же время приводит в пример и безмерное преклонение военной мощи перед светом истинной духовности. Но на что сможет опереться современный мир? Только на идеалы

и святыни мещанства, каковые буйным цветом расцветают уже в XXI веке. Культура теряет свой благородный облик, растворяется в хамстве. Даже политические устремления потеряли своеобразное благородство, нет великих, вводящих разум в помрачение идеалов, есть агрессивные, алчные торговцы с их безмерной жаждой наживы... «Когда вглядываешься в лица тех, от кого зависят ныне судьбы Европы, — вспоминаются предсказания Милля и Герцена о неминуемой победе духовного Китая. Прежде бывали в истории изверги, Тамерланы, Аттилы, Борджиа. Теперь уже не изверги, а люди, как люди. Вместо скипетра — аршин, вместо Библии — счетная книга, вместо алтаря — прилавок. Какая самодовольная пошлость и плоскость в выражении лиц!»[1]?

Восток движется в Европу, груженный общедоступными товарами, облачая нас в униформу современного мещанства, пошлости и хамства. «Да, со времени Герцена и Милля мещанство сделало в Европе страшные успехи», восклицает Мережковский[1], к сожалению, мы можем добавить к этому, что со времен самого Мережковского оно сделало еще большие успехи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мережковский Д. С. Грядущий хам // Дмитрий Мережковский. Полное энциклопедическое собрание сочинений. М: ООО «БизнесСофт», 2005 (эл. ресурс).
2. Россия и Запад: диалог культур / Сборник материалов 9-й международной конференции под ред. А. В. Павловской. / Выпуск 10. — М: «Центр по изучению взаимодействия культур», изд-во МГУ, 2003.
3. Сологуб Ф. О грядущем хаме Мережковского // Дмитрий Мережковский. Полное энциклопедическое собрание сочинений. М: ООО «БизнесСофт», 2005 (эл. ресурс).

Н. П. Крохина

Н. К. Рерих о культуре

Открытие идеи культуры в эпоху Серебряного века неотделимо от становления космического миропонимания в России — осмысления мира с позиций цельного знания, всеединства, софийности, теургии. Ярчайшим представителем русского космизма, синтетически соединившим в своём творчестве все его три направления (религиозно-философское, естественно-научное и художественно-эстетическое), является Н. К. Рерих. Подвижническая жизнь семьи Рерихов стала ярким итогом этой эпохи духовной революции в России. В XX веке перед человечеством встали задачи, связанные с переходом на более высокий уровень эволюции. Своей подвижнической жизнью Рерихи показывали человечеству пути духовного преображения. Всю свою жизнь Рерихи пройдут вместе, духовно и творчески дополняя и обогащая друг друга. Е. И. Рерих, возвестившая миру о новом, космическом мировоззрении в книгах Живой Этики, станет духовным водителем всех творческих начинаний Н. К. Рериха. Семья представляла собой единое целое и жила постоянной и непоколебимой устремленностью к культуре, знанию и творчеству во имя Общего блага. В Державе Рериха находит воплощение синтез религии, искусства и науки.

Н. К. Рерих соединял в себе учёного и эзотерика, археолога и историка, художника и поэта. Он выработал совершенно новую концепцию Культуры, пронизанную идеями Живой Этики (синтетического научно-философского учения о Мироздании) и имеющую практическое эволюционное значение. Эта реальная концепция, связанная с проблемами космической эволюции, была одним из важнейших открытий XX века.

Он прокладывал новые пути в археологических раскопках и исследованиях, вырабатывал новые подходы к истории. В 1903–1904 годах он совершил историко-археологическую экспедицию по древним русским городам. Маршрут его экспедиции включал Ярославль, Суздаль, Ростов Великий, Изборск, Смоленск, Владимир, Боголюбovo, Углич, Звенигород, Юрьев-Польской и другие города. Знакомясь с памятниками истории и культуры, записывая предания и легенды, беседуя с местными жителями,

он собрал материал, который свидетельствовал о том, что на территории России сошлись Восток и Запад, что влияния того и другого образовали русскую синтетическую культуру. Он искал ее первооснову, определяя связи с мировой культурой и те узловые моменты, которые продвигали или задерживали ее развитие. При всем многообразии форм древней жизни Рерих интуитивно предвидел культурное единство, сводящееся к общему истоку. Потом в самых разных местах планеты он будет искать факты, подтверждающие единство и общность культур. Он был первым ученым, который не согласился с бытовавшим тогда представлением о дикости и примитивности людей каменного века. Ведя раскопки этой еще мало изученной эпохи, Рерих ощутил не только красоту материальной культуры каменного века, в частности неолита, но и особенности её духовной жизни, которая, по его мнению, находилась на достаточно высоком уровне. «Понимать каменный век как дикую некультурность будет ошибкой неосведомленности»¹, — писал он.

Рерих искал общие моменты, объединявшие различные культуры, интересовался проблемами культурного взаимодействия народов. Как ученого и как художника Рериха волновал вопрос об общем древнем источнике славянской и индийской культуры. Он искал этот источник и обнаружил немало следов. Главным делом жизни Н. К. Рериха справедливо считается уникальная Центрально-Азиатская экспедиция 1924–1928 гг., маршрут которой проходил по землям древнейших культур Азии, через Индию, Китай, Сибирь, Алтай, Монголию, Тибет. Рерих пришел к выводу, что сходства в культурах разных народов больше, чем различий. «И наш оптимизм, — отмечал он в связи с этим, — не является результатом далеких снов, но есть результат изучения дюжин стран и широкого контакта с различными народами, с совершенно различной психологией. И, в конце концов, несмотря на эти различия, они едины»². Это единство объединяло не только страны Азии, но и различные континенты: Азию и Европу, Азию и Америку. В рериховской интерпретации путей развития «непреходящих» элементов культуры не оставалось места ни для европоцентризма, ни для извечного противопоставления Запада Востоку³.

Рериха как историка влекли древние миграции народов как фактор широкого культурного взаимодействия. Он изучал динамичный мир ранних кочевников, который начал

оформляться на рубеже 2–1 тысячелетий до нашей эры и которые переплели судьбы Востока и Запада и содействовали их усиленному культурному взаимодействию. Рерих нашел следы ранних кочевников в Гималаях, в пустыне Гоби, в Джунгарских степях, на Алтае. Ему были известны результаты раскопок в южнорусских степях, в Сибири и Монголии. В отличие от многих ученых того времени, считавших кочевников косными и отрицательно влиявшими на ход мировой истории, он отметил их важнейшую роль в истории. Рерих исследовал переломные моменты человеческой истории. Таким явился период I тысячелетия до нашей эры, когда энергетика эволюции подтолкнула человечество к новому витку в развитии, изменив образ мышления и создав условия для еще неизвестных ему открытий. Н. К. Рерих выделил важнейшие события переломного периода, такие, как переселения народов, в которых он уловил, в отличие от ортодоксальных историков, ритм космической эволюции. Он увидел в этих передвижениях бурный энергетический обмен и возникновение новой энергии, необходимой для дальнейшего восхождения. Древние земледельческие цивилизации умирали, израсходовав свою энергию. Динамичный кочевой мир принес человечеству новую, свежую кровь, вдохнул в него необходимые силы. Нечто подобное происходит и в XX веке нашей эры, когда сдвинулись со своих насиженных мест, используя современные средства коммуникации, массы народа в бессознательной жажде усиленного энергообмена, необходимого для дальнейшего эволюционного продвижения. Выделяя исторический динамизм как один из «непреходящих» долгодействующих факторов в истории планеты, Рерих искал подтверждения этому в самых ранних периодах ее истории.

Рерих заложил основы новой методологии исторического процесса. Новое мышление, представленное Живой Этикой, в основе которого лежит энергетическое мировоззрение, позволяет пересмотреть смысл и причины исторического земного процесса. Сам исторический процесс, участниками которого мы в той или иной степени являемся, есть одна из составляющих космической эволюции. Причины циклов взлетов и падений исторических периодов непосредственно связаны с эволюционными процессами одухотворения и утончения материи, так же как и пути совершенствования самого человека, вершины его духовных достижений и страшные

бездны его падений. И сама эволюция, стремясь к расширению пространства духа, направлена к свободе, утончению материи и повышению качества её энергетики.

Культура для Рериха космична, это фундаментальное явление космической эволюции. Живая Этика как философия космической реальности включает в себе систему нового космического мышления. В ней синтетически объединились знания древние и современные, мысль Востока и Запада. Русские мыслители прозревали энергетическую целостность Мироздания. Мироздание — это целостная энергетическая система, состоящая из различных энергетических структур, которые взаимодействуют между собой в грандиозном энергоинформационном обмене. Главная задача эволюции — одухотворение материи, повышение ее энергетики и последующее ее утончение. В процессе одухотворения и утончения материи направление к синтезу служит магистральным путем. Культура и возникающие в ее пространстве Любовь и Красота, несущие в себе тонкую высоковибрационную энергетику, и, наконец, сама психическая энергия человека — устои эволюции и определяют ее качество. В Живой Этике самым широким образом поставлена проблема Культуры как средства спасения планеты от грядущих гибельных катаклизмов.

Предпосылкой осмысления космической эволюции человека и человечества выступает представление о беспредельном Космосе, который одухотворен, разумен, целесообразно и гармонично устроен и находится в состоянии непрерывного прогрессивного развития, включающего и циклы инволюции, как составные части общего эволюционного процесса. Эволюция Космоса не имеет предела ни в прошлом, ни в будущем. Она протекает по универсальным законам, не зависящим от воли и желания людей. Смысл ее состоит в восхождении различных форм жизни от несовершенного к совершенному, в одухотворении материи, ее утончении, повышении частоты вибраций. Опираясь на новый синтетический, или космический тип мышления, Учение дает взгляд на мир, Космос как одухотворенную, пронизанную принципом жизни, закономерно и разумно организованную эволюционирующую целостность. Человек в ней — микрокосмос, или особый элемент Космоса, несущий в себе все структурные уровни его Бытия и подверженный действию всех космических законов. Соблюдение этих законов

является необходимым условием существования Космоса, а следовательно, этической нормой всех существ и структурных уровней его Бытия. Система этих одухотворенных космических отношений и взаимосвязей, в основе которых Любовь, Красота и Гармония, и есть Живая Этика. Космос, по учению Живой Этики, представляет собой единую одухотворенную, наполненную жизнью, динамичную, эволюционирующую целостность, в основе которой такие важнейшие законы, как Причинно-следственной связи, Иерархии, Целесообразности, Ответственности и множество других, выражающих единство Любви, Красоты и Гармонии, которые являются базовыми принципами Мироздания и к которым должно стремиться все существующее в Космосе. Человек — микрокосмос, определенный этап жизни и совершенствования Космоса. Человек — часть космической энергии, находящаяся в тесном взаимодействии с космическими процессами. Человек должен не противоречить законам Космоса и жить в гармонии со всеми его структурными уровнями.

Идеи Живой Этики, не будучи ни отвлеченными, ни абстрактными, подчинены вполне конкретной задаче, актуальной и в наши дни, — пробуждению находящегося в глубоком духовном кризисе человечества. Выход из этого кризиса авторы Учения видели в разрешении извечной антитезы «культура — цивилизация». Речь идет о том, что само цивилизационное развитие должно быть центрировано не только и даже не столько на ценностях утилитарно-прагматического характера. Оно должно рассматриваться человечеством как средство духовного развития. Так, в Живой Этике говорится о том, что главная задача государства состоит в создании оптимальных условий для творческой самореализации личности, ее духовного совершенствования и развития. Рерих заговорил о системе «Культура — цивилизация». «Латинский корень «культ» имеет очень глубокое духовное значение, тогда как «цивилизация» в корне своем имеет гражданственное, общественное строение жизни»⁴. Культура является духом творческой деятельности человека, цивилизация есть ее материя. И как дух и материя, связанные между собой, находятся в постоянном взаимодействии друг с другом, так и Культура и цивилизация соотносятся друг с другом. Культура, в отличие от цивилизации, является самоорганизующейся системой духа, действующей в согласии с уровнем и качеством энергетики духа. Самоорганизация духа есть

форма существования Культуры. Культура не может существовать без естественной связи с Высшим. Она развивается под непосредственным влиянием контактов с мирами иного состояния материи, иных измерений. Живая Этика дает информацию о Высших Мирах — Тонком и Огненном, под воздействием которых находятся многие явления на Земле и элементы которых входят в нашу культуру. Каждый новый эволюционный виток усиливает нашу связь с такими мирами. Нарушение равновесия между Культурой и цивилизацией, духом и материей человеческого бытия привело к острому кризису человеческого сообщества XX века. Нарушение человечеством Великих законов Космоса чревато губительными энергетическими взрывами. Выход виделся в сближении духа и материи человеческого бытия, в одухотворении этой материи и в последующем синтезе системы «Культура — цивилизация». Этот синтез, как утверждал Н. К. Рерих, изменит смысл теперешней цивилизации, одухотворит ее и превратит систему «Культура — цивилизация» в целостное явление, действующее на более высоком эволюционном уровне, нежели до сих пор. Рерих обращает наше внимание на то, что во взаимодействии Культуры и цивилизации приоритет должен принадлежать Культуре, что избавит цивилизацию от многих искажений, ей свойственных. «Будем помнить завет Света, — писал он, — что, прежде всего, самое важное для нас будет дух и творчество, затем идет здоровье и лишь на третьем месте — богатство»⁵. Согласно Живой Этике, психическое и физическое состояние человека в значительной степени обусловлено тем, насколько гармонично он взаимодействует с высокими энергетическими структурами Космоса. Существует закономерность: чем более развит человек духовно, чем шире его взгляд на мир, тем свободнее и естественнее ассимилирует он тончайшие духовные энергии Космоса. В энергетически цельной структуре, управляемой Великими законами Космоса, пульсируют дух и материя и, стремясь к сужденному им эволюцией синтезу, то приближаются, то удаляются от него. Поэтому возникают то эпохи расцвета Культуры, и цивилизация становится культурной, то берет верх материальная цивилизация, и Культура отходит на второй план, подчас будучи не в состоянии влиять на цивилизацию.

Энергетическое мировоззрение Живой Этики рассматривает все явления бытия, как духовные, так и материальные,

на основе представления о сущностном единстве мира. Согласно Живой Этике, дух и материя, будучи исходными началами проявленного мира, не могут существовать сами по себе, «в чистом виде». Дух (дыхание, движение) может проявиться только через покров материи, а материя проявленного мира не может существовать без движения (дыхания), духа. В начале каждого цикла проявления в результате взаимодействия Огня (духа) с непроявленной прегенетической материей (или с предогненной субстанцией) возникает первичная огненная субстанция, одухотворенная материя, или духоматерия. Эта оплодотворенная Огнем, живая одухотворенная субстанция есть не дух, не материя, а их единство, синтез. Все, что существует в проявленном мире, возникает в результате последующей дифференциации, усложнения и превращения первичной огненной субстанции (духоматерии). Все формы Космоса — от самых грубых и плотных до самых тонких — являются лишь грануляциями этой субстанции. Та материя, которую изучает современная наука, соответствует состоянию духоматерии на физическом плане. Выше ее (по шкале утончения и вибраций) расположены бесчисленные градации более тонких состояний духоматерии. Каждая вышележащая ступень будет духом по отношению к нижележащей. Дух есть сублимированная материя, а материя есть кристаллизованный дух. Концепция энергетического единства духа и материи представляла собой качественный прорыв в развитии философского и научного мировоззрения.

Н. А. Бердяев, чьи взгляды во многом совпадали с рериховскими, определял культуру следующим образом: «Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается, она есть результат дифференциации культа... Она полна священной символики, в ней даны знания и подобия иной, духовной действительности. Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями»⁶. Рерих разворачивает и углубляет это духовное понимание Культуры на основе своего космического мышления. В его понимании «Культура есть почитание Света...Культура есть оружие Света. Культура есть спасение. Культура есть двигатель. Культура есть сердце...синтез действенного Блага, очаг просвещения и созидательной Красоты»⁷.

Культура — это самоорганизующаяся система Духа, связанная с тонко-энергетической (духовной) составляющей человека. Именно в энергетической природе Культуры заключено объяснение того, почему Культура — это почитание Света, ибо Свет (с большой буквы) есть тончайшая духовная энергия, с помощью которой человек взаимодействует с высочайшими сферами Космоса. В пространстве Культуры возникают Красота, Любовь, Творчество, которые выступают столпами космической эволюции.

Рерих ставит на первое место Красоту, как энергетический закон гармонии духа. Она, согласно Рериху, представляет собой многогранное энергетическое явление и выступает основой духовного совершенствования человека. «Красота — многолика, всепроникающа, она — движущая сила нашей эволюции, ее ведущее начало»⁸. Рерихи придавали Красоте первостепенное значение и считали, что только осознание человеком Красоты и ее претворение в жизни поможет ему выйти на более высокий уровень духовного развития. Энергетика Красоты, содержащаяся в творчестве духовных подвижников, таких, например, как В. С. Соловьёв, А. Н. Скрябин, М. К. Чюрлёнис, Н. К. Рерих, напитывает энергетику людей, соприкасающихся с их прекрасными творениями. Это помогает преодолевать жизненные трудности и становится лучше. Поэтому человек, если он хочет улучшить свою сущность, не может не устремляться к Красоте. Н. К. Рерих, развивая мысль Ф. М. Достоевского «Красота спасет мир», говорил: «Осознание Красоты спасет мир». Именно осознание и вседневное созидание Красоты человеком преобразит его самого и мир, в котором он живет. В этой формуле заключен практически весь смысл космической эволюции, которая идет от хаоса к порядку, от простого к сложному, от плотного состояния к утонченному. Красота, как категория духа, утончает материю жизни и энергетику человека. Созерцание Красоты формирует в человеке утонченное созерцание мира. Ярчайшим примером этого является творчество Н. К. Рериха, который творил Красоту как художник, философ и культурный деятель. В этом он видел смысл не только своей жизни, но и объективный смысл жизни каждого человека: «Ведь все по-своему стремится к прекрасному»⁹. «Каждое отвращение от Прекрасного, от Культуры приносит разрушение и разложение»¹⁰.

Культура, как таковая, не существует без творчества, ибо именно творчество и есть та энергетическая сердцевина, без которой самоорганизующаяся система духа не может продвигаться от простого к сложному. «Культура, так тесно связанная с духовностью, прежде всего выражается в изысканном, многообразном творчестве»¹¹. Она понимается как поддержание и развитие «творческого огня» в людях. Творчество роднит земного человека с Богом-Творцом и указывает, что мир мысленный составляет живую связь между Тонким и Огненным. Мысль не существует без Огня, и Огонь превращается в творящую мысль. Эта ступень творящей мысли и есть один из этапов космической эволюции человечества, к которой нас готовит лишь Культура, как форма существования духа на нашей планете. Иного пути в космическую эволюцию нет. Те, кто не в состоянии идти по этому нелегкому и сложному пути, выпадают из эволюционного коридора, предназначенного Земле. Их подхватит спираль инволюции, бросит вниз и вновь заставит подниматься путем страдальческим и мученическим. Великие законы Космоса неумолимы, а энергетические процессы, идущие в нём, необратимы. Важнейшим фактором проявления и творческого развития человеческого духа на Земле является Культура. Поэтому сохранение и развитие духовных ценностей культуры — важнейшая задача человеческого сообщества.

Вникая в эволюционную суть Культуры, Рерих, как историк и мыслитель, хорошо понимал, что Культуру необходимо не только развивать, но и защищать, и защищать не только во время войны, но и в мирное время, в которое шли, по его выражению, «тихие погромы». Пожалуй, в дореволюционное время никто так много не сделал для защиты российской культуры как Рерих. Ему принадлежала идея каталогизации памятников археологии и архитектуры. Он предложил составить карту археологических мест и организовывать археологические музеи под открытым небом, где научно будут осмыслены раскопы и показаны археологические памятники. Рерих требовал принять меры против разграбления мародерами археологических мест. Он был одним из первых, кто осуждал неграмотную реставрацию памятников культуры и истории, приводящую к их порче. Он спасал старинные иконы, доказывая, что иконопись есть уникальное художественное наследие России. Призывал государство участвовать в защите памятников истории и культуры. Считал необходимым

просвещать в этом отношении общественность и привлекать ее к благородному делу защиты исторического и художественного наследия страны, беречь его от «тихих погромов». «Не знающий прошлого не может думать о будущем. Народ должен знать свою историю, запечатленную в памятниках старины. Народ должен владеть всеми лучшими достижениями прошлых эпох. Мы должны с великим попечением изыскивать еще не тронутые варварскою рукою древности и дать им значение, давно заслуженное»¹². Без прошлого нет будущего — мысль, имевшая для Рериха-историка концептуальный характер. Памятники культуры и истории он рассматривал не только как музейные редкости, но и как реальные ступени к будущему. Позже он разовьет эту идею и скажет о тонкой, необходимой для развития культуры энергетике, аккумулированной в таких памятниках и реликвиях. Рерих писал письма в различные организации, связанные с памятниками старины, публиковал очерки о необходимости сохранения памятников культуры, предлагал создать общественные ассоциации для защиты исторических памятников. «... Мы, как бы почетная стража, будем охранять ростки Света»¹³. Он назвал таких охранителей «воинами культуры».

Важным историческим действием Н. К. Рериха был Пакт о защите культурных и исторических ценностей во время войны и в мирное время, получивший название Пакт Рериха. Николай Константинович осознавал острую необходимость подобного документа еще до Первой мировой войны. Он обратился с этим предложением в правительство России, но его не услышали. К идее Пакта ученый вернулся в 1929 году. В 1931 году в бельгийском городе Брюгге состоялся первый конгресс по Пакту Рериха. В ряде стран началось серьезное движение за его принятие на государственном уровне. В 1935 году в Вашингтоне двадцатью одной страной Американского континента был подписан Пакт о международной охране памятников культуры во время военных действий, известный как Пакт Рериха. На его основе была принята Гагская Конвенция 1954 года о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта. Пакт Рериха лег в основание культуроохранных документов ООН. Тем самым идеи «Пакта Рериха» были введены в реальную юридическую практику мирового сообщества, сыграв выдающуюся роль в пропаганде и защите непреходящих ценностей культуры. Вместе с Пактом Рерих предложил отличительный

символ для обозначения культурных учреждений. Позднее он был назван Знаменем Мира. Это Знамя — белое полотнище с тремя красными кругами, заключенными в красную окружность, — было принято многими культурными и просветительскими учреждениями во всем мире. Н. К. Рерих создал широкое культурное движение под Знаменем Мира. Знамя Мира, Знамя Культуры — символ Международного Пакта охраны культурных ценностей.

Мысли о новой науке, которые мы находим в Живой Этике, в 1928 году обрели форму Института Гималайских исследований, названного «Урусвати», что по-русски означает «Свет Утренней звезды». «Знание превыше всего, — сказано в одной из книг Живой Этики. — Каждый, кто принес частицу знания, уже есть благодетель человечества. Каждый собравший искры знания будет подателем Света. Научимся оберегать каждый шаг научного познания. Пренебрежение к науке есть погружение во тьму»¹⁴. Институт был организован Н. К. Рерихом в 1928 г. после окончания Центрально-Азиатской экспедиции. Полномасштабная работа велась в нем до 40-го г. В основу деятельности института был положен синтез научного знания во всех областях и направлениях. Такой подход помог подойти к пониманию и более глубокому изучению всех сторон бытия в их гармоничном единстве и взаимодействии. Этим синтетическим знанием в первую очередь обладали сами Рерихи. Работа института опиралась на международное сотрудничество ученых различных областей науки. Духовные знания, накопленные в Гималаях, получали экспериментальное подтверждение. Именно в «Урусвати» начинали научно познавать тонкие энергии, магнитные токи, космические лучи, иные состояния материи. Идея, что причина многих земных явлений лежит в Космосе и мирах более высокого состояния материи, пронизывала научные концепции института, открывала перед сотрудниками беспредельность научных исследований, выводила науку на широкий простор новых достижений. Энергетическое мировоззрение нового космического мышления было реальной основой в исследованиях ученых «Урусвати». В работах института немалое место занимали проблемы человеческого сознания, психической энергии, а также влияния энергии самого человека на научные эксперименты. Этот институт был логическим продолжением Центрально-Азиатской экспедиции и представлял собой научный центр совершенно нового

типа. В его работе сочетались как методы традиционные, которые использовались в древней Азии, так и те, которым еще предстояло сформироваться. Работу института отличала постоянная подвижность. Исследователи, жившие в Кулу, постоянно выезжали в экспедиции. Было много и таких ученых, которые сотрудничали с институтом, находясь в других странах. Поэтому центр был международным. В нем изучали культуру народов Азии, проводили комплексные исследования качеств человека.

Мир развивается по космическим законам, изучение которых является важнейшей задачей человечества. В развитии Вселенной принимает участие Космический Разум, частью которого является человечество Земли. Решающим фактором в развитии человеческого общества Живая Этика считает Культуру. Поэтому сохранение и приумножение культурного богатства всех народов Земли жизненно необходимо для человечества.

Среди законов Космоса ведущим, с позиций Живой Этики, является закон единства. Сущность его состоит в том, что каждое явление природного, социального и духовного бытия жизнеспособно лишь в той мере, в какой оно взаимосвязано с Мирозданием через иерархические и горизонтальные связи. Человек строит свою жизнь в согласии с законом единства, если он утверждает в своей жизни духовные ценности, осуществляя энергообмен с Высшим. Ведущим качеством и главным результатом этого единства выступает самоотверженная, действенная любовь. Человек, возводящий в культ свои личные интересы и встающий на путь эгоизма, не способен к такой любви и не может проникнуться интересами Общего Блага. Он разрушает свое духовную целостность и отходит от закона единства. Тогда духовный мир человека деформируется, раскалывается. Избежать такого состояния души человеку помогает Культура, или устремление к Свету.

В соответствии с учением Живой Этики огромное значение приобретает формирование у человека целостного гармоничного восприятия мира, существующего на основе синтеза Знания, Любви и Красоты, а значит, и воспитание в себе соответствующих высоких качеств, осознание человеком необходимости самосовершенствования как важнейшей космической задачи его жизни. При этом задача совершенствования предполагает развитие человека во всех ключевых аспектах его существования:

- в физическом — совершенствование физического тела с точки зрения его здоровья, силы, выносливости, красоты;
- в витальном, то есть связанном с проявлением жизненной энергии в сфере эмоций, желаний, побуждений и т. д. — обретение навыков использования и управления ею, позволяющих облагораживать человека;
- в ментальном — развитие умственных способностей, аппарата мышления, внимания, памяти, способности мыслить о прекрасном, возвышенном, духовном;
- в аспекте, связанном с развитием его индивидуальности, то есть с постижением человеком его истинного «Я», которое вечно, составляет его истинную суть, делает его индивидуальностью, набирающей свой уникальный опыт космического существования, проходя циклы воплощений на Земле на пути самопостижения и накопления подлинной красоты и богатства индивидуальности;
- в духовном аспекте — постижение человеком своего Высшего Божественного Всеединого Духовного Начала, направляющего к духовности, Общему Благу, к Истине, Любви, Красоте и дающему возможность восхождения по космической лестнице Духовной Иерархии на более высокую ступень.

Рерих считал, что основой единения человечества будет служить Культура, вмещающая все виды духовной деятельности человечества. Культуре, которой Рерих посвятил многие работы: «Культура — почитание Света», «Культура победительница», «Ценность прекрасного» и другие. Люди, служащие Культуре, по-настоящему счастливы. Не в золоте счастье, замечает Рерих, а в красоте, которая олицетворяется в природе, человеческих отношениях и произведениях искусства. Те, кто тянется к Культуре, делая ее основой своей жизни, выстаивают и побеждают в самых трудных жизненных ситуациях, поскольку Культура придает человеку уверенность в своих силах. Для него прошлое, настоящее и будущее объединялись в целостный поток истории, благодаря непреходящим культурным ценностям.

Согласно миропониманию Н. К. Рериха, Мироздание есть величественная одухотворенная система, в которой происходит постоянный энергообмен между ее структурами.

Жизнедеятельность Мироздания, Космоса поддерживается этим энергообменом. Поэтому космическая эволюция представляет собой процесс энергетический. Человек, будучи частью Космоса, также включен в этот энергообмен. В процессе энергообмена происходит накопление энергии, повышающее энергетическую человека, народов, стран, Земли и подготавливающее предпосылки их дальнейшего продвижения по спирали космической эволюции.

Миропонимание и подвижническая жизнь Н. К. Рериха привлекают все больше внимания культурной общественности России и всего мира. В Москве с 1990 года действует Международный Центр-Музей имени Н. К. Рериха, образованный на основе культурного наследия семьи Рерихов, которое было передано в 1990 году в дар России С. Н. Рерихом. Учение Живой Этики, по сути, может быть определено как синтез основополагающих идей космизма, концепции всеединства, учения о Софии, научных и духовных исканий русских мыслителей, ученых и деятелей искусства, как кульминация их творческих поисков и чаяний. «Николай Константинович всегда думал, — писал Святослав Николаевич Рерих, — что в конце концов главная задача жизни — это самоусовершенствование. Искусство или какие-либо другие творческие достижения могут быть очень большими, но в центре внимания всего остается жизнь самого человека, его личность. Он считал, что его творческая жизнь, его искусство — это только пособия самоусовершенствования. Он всегда работал над самим собой прежде всего. Он хотел подняться над тем, кем он был, и закончить свою жизнь более совершенным человеком. И в этом он преуспел. Он стал совершенно исключительным человеком, человеком мудрым, замечательных личных качеств. Я очень много встречал людей во всем мире, но другого такого человека, как Николай Константинович, встретить мне не пришлось»¹⁵. По Рериху, человек совершенствуется только тогда, когда есть Учитель (Высокая Сущность) или просто учитель, без которых невозможны ни формы культуры, ни охранение ее традиций, ни такие качества в человеке, как нравственность, духовность, его стремление к знанию и самосовершенствованию. Иными словами, Учитель творит из человека того, кто способен восходить по спирали космической эволюции. Закон учительства — один из важнейших законов космической эволюции. Одним из таких учителей был и Рерих.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Рерих Н. К. Глаз добрый. М., 1991. С. 103.
- ² Цит по: Шапошникова Л. В. От Алтая до Гималаев. М., 1998. С. 25.
- ³ См. подробнее: Шапошникова Л. В. Н. К. Рерих как мыслитель и историк культуры // Шапошникова Л. В. Философия космической реальности. Тверь, 2008. С. 66–131.
- ⁴ Рерих Н. Твердыня Пламенная. Рига, 1991. С. 4.
- ⁵ Рерих Н. К. Держава Света. С. 88.
- ⁶ Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 166.
- ⁷ Рерих Н. К. О вечном. М., 1991. С. 86.
- ⁸ Цит по: Шапошникова Л. В. Тернистый путь Красоты. М., 2001. С. 5.
- ⁹ Рерих Н. К. Листы дневника. М.: МЦР, 1995. Т. 1. С. 144.
- ¹⁰ Рерих Н. К. Твердыня пламенная. Рига, 1991. С. 4.
- ¹¹ Там же. С. 103.
- ¹² Рерих Н. К. Берегите старину. М., 1993. С. 32.
- ¹³ Рерих Н. К. Культура и цивилизация. М., 1994. С. 45.
- ¹⁴ Учение Живой Этики. В 3 т. СПб., 1993. Т. 3. С. 624.
- ¹⁵ Цит по: Шапошникова Л. В. Великое путешествие. Кн. 1. М., 1998. С. 585–586.

М. П. Шилов

Краеведение и культурология: границы взаимодействия

Краеведение — это системное всестороннее изучение природы и культуры малых территорий. Это интегральная наука о крае, информационная система жизнеобеспечения социума в крае. Краеведение изучает природу, население, хозяйство, культуру, искусство родного края (ограниченной территории) во взаимосвязи и во взаимообусловленности, в исторической последовательности (прошлое, настоящее, будущее); интегрирует и синтезирует эти знания в единое учение о крае. Территориальной локальностью объекта и всеобщностью параметров его изучения краеведение четко отличается от прочих наук. Так как культура генетически локальна, то по этой причине краеведение и культурология территориально взаимообусловлены.

Краеведение и культура имеют общие глубокие генетические корни. Культура по своему существу, во многом является краеведной. В античные времена народы Средиземноморья одухотворили и обоготворили каждую рощу и каждую речку своей родины и передали их названия векам. Подобное было и в наших местностях, что нашло отражение во множестве топонимов. Так, например, имели свои названия многочисленные овраги, холмы, реки, озера, отдельные урочища, выделы лесов, лугов и болот. В руслах рек вблизи селений каждый омут, плес или перекаат слыл под своим названием. В связи с резким сокращением сельского населения подавляющее большинство топонимов ныне утрачено безвозвратно.

Краеведение обладает целым рядом базовых ценностей. Оно изначально присуще каждому человеку, а потому оно массово, всеильно и неистребимо. Каждый имеет своё краеведческое пространство, свой сектор восприятия и своё поле воздействия. Краеведческое пространство (бытовое, производственное, информационное, образовательное, креативное, рекреационное, коммуникативное, виртуальное, мифологическое, сакральное) различается по структуре, размерам и форме ареала, постоянно изменяется в онтогенезе, как бы пульсирует, расширяясь от детства к зрелости, а затем сужаясь к старости. Сменяя места жительства, краевед познает

новые малые края и становится родиноведом. Краеведческое пространство ассоциируется с пространством повседневности в культурологии, но понимается нами гораздо шире.

Сектор восприятия определяется индивидуальной избирательностью информации, сигналов, психо- и биоэнергетических полей, эмоций, спектром интересов, предпочтениями и отторжениями, стратегиями поведения, жизнеустремления, жизнеутверждения, самопознания, самоидентификации и т. д. Поэтому краеведческий подход в культурологии и культурологический подход в краеведении должны взаимопроникать и взаимодействовать.

Краеведческое поле воздействия подразделяется по интенсивности связей, активности в поведении и в реализации жизненной программы, по степени доминантности и мобильности. Все эти показатели динамичны и в течение жизни человека неизбежно изменяются: зарождаются, обогащаются, структурируются и угасают. Поле воздействия может быть интеллектуальным или физическим, позитивным или негативным, индивидуальным, семейным или коллективным; преемственным, традиционным или инновационным; последовательным, планомерным или спорадическим.

Краеведение предназначено служить ориентиром каждому на этой брэнной земле. Каждому важно самоидентифицироваться и знать, откуда и как связано частное существование с общим или с вселенским. Изучая опыт выживания в экстремальных условиях краеведение вооружает каждого неким инструментарием для оптимального и адекватного поведения в жесткой среде. За свою историю человечество пережило тысячи испытаний голодом, холодом, стихийными и социальными бедствиями, эпидемиями, войнами, тиранией, репрессиями и т. д. Миссия краеведения — отразить механизмы достойного выживания в этих человеческих страданиях.

Краеведение самодеятельно и профессионально. Спектр его интересов — от бытовых вопросов (где, кто, когда родился, учился, трудился...) до фундаментальных проблем («от геологии до идеологии»). Краеведение локально, но под влиянием глобализационных процессов стало «глокальным». Понятие «глокальности», введенное Робертсоном¹, нашло широкое применение не только в культурологии, но и в краеведении. Краеведение эффективно снижает негативные последствия глобализации, энтропии и стандартизации культур.

Краеведение национально и интернационально. Оно, как и культурология способствует взаимопониманию, толерантности этносов, гармонизирует отношения многонациональных социумов на локальных территориях. Краеведение многофункционально — это не только краезнание, самопознание, самонаблюдение, самослежение, краелюбие, но и краеустройство, краеуправление, краеохрана, краеврачевание и даже «краеводство». При нынешнем остаточном принципе финансирования фундаментальной науки, образования и культуры краеведение вновь становится для них питательной средой и «базисом». Краеведение исторично и прогностично. Краевед наблюдает, отслеживает, предупреждает и, вопреки расхожему мнению, он обязан быть пророком в своем локусе. Обнаружить исток великого в малом, а в малом предвосхитить великое и новое — важнейшее предназначение краеведения. Как говорил великий Блейк «В одно мгновение видеть вечность / Огромный мир в зерне песка / В единой горсти бесконечность / И небо в чашечке цветка». Краеведение созидательно и активно. Краевед не только летописец, но и активный творец истории. Он, наряду с другими специалистами и деятелями искусств, созидает культуру, формирует традиции и обычаи. Оптимизируя локусы, созидая ноосистемы, краеведение приобщается к проблемам ноосферы и выходит на передний план науки и практики. Краеведение — это эффективный способ приобщения к культуре и науке широких масс населения.

Краеведение — это важное средство духовного и нравственного развития детей. Оно, как и культурология, способствует социализации, инкультурации и самоактуализации молодежи. Краеведение — это и важная ступень на пути в большую науку. Оно способствует выявлению, формированию и развитию одаренных личностей. Это и удобная креативная площадка для самореализации творческих людей в старости. Краеведение это важное средство патриотического воспитания подрастающего поколения через воспитание любви к природе и своему народу. Это школа воспитания культурой и историей, средство общения людей разных поколений, разного образования и социального статуса. Краеведение — это способ освоения и сохранения исторического опыта, отбора и совершенствования того, что выдержало испытание временем, проверку практикой поколений в материальной и духовной культуре,

в природопользовании, промыслах, в быту, в сфере нравственности. Это и форма культурного, интеллектуального активного досуга, отдыха и даже терапии. По наблюдению педагогов занятия детей-инвалидов краеведением расширяет их жизненное пространство, избавляет от комплексов и страхов, повышает самоорганизацию, способствует творческому развитию.

Малая родина обладает мощным потенциалом целительства. Род, родной, родник, родина, отчий край, отец, отечество — основополагающие корневые слова. Целительное свойство малой Родины, а через нее и Отечества интуитивно понималось издревле и ярко отражено в знаменитом «Слове о погибели земли русской». Кто не переживал, впервые покинув отчий край, щемящего чувства ностальгии? Если даже ни в детстве, ни в последующие годы человек не был на родине предков, представление о ней записано в его родовой памяти. Марина Цветаева, которая никогда не была на родине своих предков, в с. Талицы, где жил ее дед, и вырос отец, писала: «Оттуда, из села Талицы, близ города Шуи, наш цветаевский род. Священческий... Оттуда мои поэмы... и черновики к ним...оттуда — все».

Краеведение — необходимый атрибут жизнеобеспечения. Животные выживают, познавая среду на инстинктивном уровне. Человек это делает сознательно или интуитивно. Невозможно представить выживание человека ни в природной среде, ни в условиях современного города без знания окружающих условий. Минимум краеведческих знаний традиционно передается из поколения в поколение, закрепляясь в родовой памяти. Этот минимум, необходимый для жизнеобеспечения зависит от места к месту, от рода занятий и других факторов. Краеведческий интерес индивидуален и изменчив. В процессе онтогенеза изменяются потребности человека в ресурсах окружающей среды и возможности влияния на нее. Естественно, изменяется круг знаний об окружающем мире и интерес к нему. Изучение индивидуальных особенностей в познании родного края (онтогенетических, бытовых, профессиональных, этнических) представляет самостоятельную тему. Глубинный смысл краеведения можно сравнить с фокусом, в котором наука, технология, искусство, религия и философия, взаимно дополняя и обогащая друг друга, принимают активное участие в формировании триединств: микрокосма локуса, человека и социума.

Краеведение — древнейшая наука и ремесло. Исследовательский инстинкт характерен для каждого человека, проявляется с раннего детства и так или иначе сопровождает его всю последующую жизнь. *Идентификация своего окружения — всеобщее свойство живого.* Семена орхидных не прорастут, если рядом нет гриба-симбионта. Как они распознают это? Большинство позвоночных животных исследуют свои места обитания на предмет наличия корма и укрытий от опасностей, что и позволяет, в конечном счете, им выживать в диких природных условиях, полных опасностей, в жесткой конкурентной борьбе. Отличными «краеведами» являются пчелы. Они содержат на пропитании определенное число пчел разведчиц. Разведчицы оперативно выявляют места взятка, с помощью танцев информируют рабочих пчел, в каком направлении и на какое расстояние следует лететь и за каким взятком. При этом место расположения взятка постоянно корректируют по положению солнца на небосводе. Долю разведчиц к общей численности популяции пчелосемьи, вероятно, еще никто не подсчитывал, но было бы интересно знать, какую цену платит пчелосемья за «краеведную» информацию. Очевидно, в человеческом сообществе эта цена должна быть не меньшей. Любопытно, что при наличии у каждой отдельной особи ничтожного мозга благодаря многочисленным контактам пчелы обладают уникальной информационной системой, емкость которой конкурентноспособна с мозгом развитых млекопитающих (6–8 млрд. нейронов; у человека — 10–11). Благодаря этому они изумительно эффективно адаптируются к различным условиям, выполняют сложнейшие операции, трижды за короткую жизнь сменяют «профессию», без какой-либо спецподготовки. Вероятно, в будущем человек научится пользоваться коллективной памятью и коллективной мыслительной способностью. Примечательно, что юноши и девушки в русских деревнях, усваивая опыт старших, к 16–17 годам осваивали до 14–15 профессий.

Краеведение как всестороннее познание родного края, его условий, ресурсов и опасностей сопровождало всю историю становления человечества, и было, наряду с экологией, непременным условием его выживания. Люди каменного века, прежде чем выбрать место для Сунгирской стоянки (ее возраст 25,5 тыс. лет; верхний палеолит), которая расположена на левом берегу р. Клязьмы, северо-восточнее г. Владимира,

очевидно, обошли не один десяток километров, чтобы остановиться именно здесь, близ устья р. Сунгирь, на возвышенном месте с хорошо просматриваемой местностью, богатой рыбой, дичью и зверем, а также съедобными растениями. Значительное число стоянок на берегу р. Койки близ ее истока из оз. Сахтыш (Ивановская обл.) также не случайно — это было самое рыбное место в нашем крае. Как показывает анализ, неолитические стоянки были расположены в геоположительных зонах, которые каким-то шестым чувством обнаруживались древними людьми и отличались от других — геопатогенных зон более пригодными для жизни условиями. Если внимательно присмотреться к системе поселений, как древних, так и более молодых, всюду просматривается вполне обоснованный выбор, который мог быть сделан только при хорошем знании местности. Краеведение — одно из средств выживания, экология — адаптации, культурология — учит адекватному поведению. Все это вместе способствует оптимальному поведению индивида в природной и социальной среде. Усвоение краеведческих знаний на уровне бытия отличалось целостным подходом в отличие от современной науки, расчлененной на многочисленные направления.

Большинство великих цивилизаций в истории человечества были основаны на умелом учете краеведческих знаний, на эффективном использовании местных ресурсов. Крупнейшие цивилизации (Вавилон, Шумеры, Египет, Рим, Греция, Индия, Китай) возникали и развивались на плодородных землях, где выращивались урожайные съедобные растения, а их надо было уметь выявить и окультурить. Многие цивилизации были разрушены завоевателями-варварами в силу незнания местных технологий ведения хозяйства.

Важнейшее предназначение краеведения в этой связи — это *приобщение широких слоев населения к научным исследованиям, к решению местных проблем.* Краеведение как научное творчество даёт возможность самоактуализации для всех и вся и поэтому объединяет людей не только разных возрастов, но и разных политических взглядов, разного социального статуса и материального обеспечения. Оно не может не быть массовым. Краеведение — это массовое народное научное творчество, которое наряду с развитием академической и отраслевой науки является показателем научно-технической культуры общества в целом. Судьбоносное

предназначение краеведения для цивилизации вполне правомочно сравнить с экологией, с которой оно имеет общие корни и историю: экология призвана решить проблемы экологического кризиса, краеведение — не менее опасного культурного кризиса. В проблематике этих кризисов просматриваются известные параллели. Более того, без решения проблемы культурного кризиса не решить и проблемы экологии. Сегодня очевидно, наряду с экологией нужны какие-то новые фундаментальные подходы и импульсы. Думаю что роль краеведения в решение постигших человечество напастей — одна из важных. Историческое краеведение учит не повторять ошибок прошлого; географическое — выявляет ресурсы локусов, точки их роста и способствует устойчивому развитию. Технологическое краеведение актуализирует местный опыт по оптимизации использования ресурсов, искусствоведческое — эстетического обустройства ландшафтов, валеологическое — народный опыт поддержания здоровья населения и т. д. Таким образом, краеведение *способствует всесторонней адаптации человека с окружающей средой, его гармоничному сосуществованию с ландшафтом и этносом, с родной природой и культурой*. Краеведение не подменяет собою систему других наук, но оно наполняет их местным колоритом. Отсюда актуальность краеведенизации науки, образования и культуры, о чем краеведы писали еще в 1930 гг.

До сих пор дискусируют, какие формы отражения, познания действительности, мировоззрения, формы деятельности человека возникли первыми. Эстеты утверждают первичность происхождения искусства, теологи — религии, другие настаивают на первичности мифологии. На наш взгляд, *первым было дело, технология* — чтобы выжить, надо было строить убежища, укрытия и ловушки. Многие сооружения животных поражают совершенством форм, рассчитанностью, экономичностью и экологичностью. На первичность технологии в истории цивилизаций говорит и факт развития скотоводства и земледелия еще в первобытном обществе — по современным данным — около 18–20 тысяч лет назад. Таким образом, можно говорить о достаточно раннем появлении своеобразного технологического краеведения. На это своеобразное *инновационное краеведение* (без употребления этого понятия) в 1930-х гг. обратил внимание М. Горький. В созданном им журнале «Наши достижения» огромное внимание уделялось всему новому и передовому. Технология всегда

тесно взаимодействовала с наукой — они креативно взаимодействовали и оплодотворялись. Локальные преобразования, адаптации и оптимизации человеком окружающей среды постепенно творили и создавали вторую природу и, таким образом, «писали» историю края материальными средствами. Технологическое краеведение повышает системность и снижает энтропию краеведческих знаний. Технология без краеведения — чревата волюнтаризмом, краеведение без технологии не эффективно, не дееспособно. Известно, что местные продукты питания гораздо полезнее для здоровья, чем импортные. Русская изба — величайшее технологическое открытие человека. По энергосбережению она в 5–7 раз эффективнее современных коттеджей.

Вторым было искусство, своеобразное проявление которого также хорошо известно в мире животных: танец — пчел, брачные танцы и песни многих птиц. Искусство тесно связано с технологией. Красивое — гармонично, совершенно и полезно, технологичное — красиво, рассчитано, экологично и конкурентоспособно. Множество примеров убедительно демонстрируют адаптированность «эстетического искусства» в мире животных к условиям среды. Стремление к красоте — «вечный зов» человека, было важным стимулом в его происхождении и становлении. Таким образом, искусство, как и технология, изначально было адаптировано к локальным условиям, и поэтому оно всегда было предметом жгучего интереса со стороны краеведов. Узнаваемость описанных мест в произведениях писателей и поэтов позволили, ученым выделить особое художественное краеведение. Новый подход к искусствоведческому краеведению — изучение и освоение края средствами искусства, использование достижений гуманитарной, поведенческой и психологической географии существенно расширяют его исследовательское поле.

Краеведение способствует формированию стереотипов поведения, соборного чувства нормы и меры, правил взаимоотношений между людьми в быту и на работе. Оно прививает любовь к природе, родной земле, воспитывает чувство патриотизма. Незнание своей малой родины нередко трансформируется в агрессивное социальное невежество. Традиционная сельская культура России помогала с детства формировать богатое духовное мироощущение. Однако активная индустриализация и урбанизация, массовые коммуникации разрушают эту связь, снижают адаптационные

возможности населения к условиям региона. Телевидение и Интернет уводят человека в виртуальный космополитичный мир, изолируют его от родных корней.

Человек должен осознать свою кровную связь с родным для него ландшафтом, с природой своего края. Ему надо понять главные святыни и духовные ценности России, знать героев и подвижников духа, усвоить лучшие традиции своей семьи, своего родного села, города, своего народа. Краеведение способствует формированию локальной и региональной культуры. В 1950–1990 гг. в России из-за множества перестроек, сселения сел и деревень (было уничтожено 22 тысячи деревень), распада системы сельских поселений и т. д. была утрачена традиционная культура, на смену которой под влиянием СМИ приходит псевдонародная масскультура.

Краеведение и культура «близнецы-братья». Краеведческая культура — это знание и соблюдение не только общепринятых норм поведения, традиций и обычаев своего народа, но и понимание и уважение обычаев и традиций других народов, способность к толерантности в многонациональном социуме. Это и активное участие в акциях по сохранению природного и культурного наследия края. Культура своего края постигается, прежде всего, через художественное краеведение, через изучение разных видов искусств: местной литературы, живописи, музыки, архитектуры («застывшей музыки») и ремесел. Одна из миссий краеведения — «сохрани, приумножь, передай».

В настоящее время краеведческие знания вновь актуализируются. Это обусловлено развитием компьютерных технологий, активным участием краеведов в информационном жизнеобеспечении, в управлении и мониторинге; выявлении «гения места» в каждом локусе, осознанием краеведами сущности своей работы не только с научной, но и философской, технологической, культурологической, сакральной и других точек зрения. И, наконец, происходит долгожданное объединение разрозненных прежде сил краеведов и различных ведомственных организаций при подготовке обобщающих сводок, докладов, энциклопедий о крае (районе, регионе). Все это ведет к смычке фундаментальной и прикладной науки с краеведением, которое прочно занимает свою эконошпу — *решение местных научных проблем*. Эффективность смычки и перспективность ее в условиях гласности бесспорна,

а взаимовыгодность и взаимодополняемость очевидны. Опираясь на междисциплинарные связи, краеведы выявляют особенное (уникальное) и типичное (репрезентативное), используя при этом как аналитические, так и синтетические методы. Современное краеведение экологизируется, переходит от локальности к «глокальности», использует экосистемный и ноосистемный подходы, переживает информационный взрыв и технологическую революцию, выживает в условиях рынка и, в конечном счете, институционализируется.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Robertson R. Glocalization: time-space and nomogenety-heterogenety// Global modernites / Ed. By M. Feather-stone, S. Lash., R. Robertson. London. 1995.

Б. А. Борзых, М. Н. Сербул

Терминологические ловушки в культурологии и философии

Наше время — время яростных споров о путях дальнейшего развития человеческой цивилизации, которая зашла в очевидный мировоззренческий тупик. А споры имеют смысл только тогда, когда спорящие договорились о терминах. Возможно, данный текст кто-то воспримет крайне неоднозначно, но, находясь в тупике, полезно обозреть все возможные пути выхода из него.

Культурология, скорее всего, и появилась вследствие интуитивной потребности в отыскании смыслов, потерянных человечеством. Культурология — дисциплина еще толком не оформившаяся, молодая, не выработавшая четкий понятийный аппарат, впитавшая в себя и научные понятия, и религиозные учения, и искусствоведение. По-видимому, по этой причине ее нельзя назвать наукой в строгом значении этого слова, впрочем, как и более старые философию, социологию, этнографию, филологию, антропологию и другие гуманитарные дисциплины.

Такая трактовка «гуманитарных наук» является несколько непривычной, однако нужно иметь в виду, что базовые их термины сродни догматам церкви и являются предметом договоренности использующего их сообщества, а их формулировки меняются в зависимости от веяний времени. Наиболее удачным названием для гуманитарных дисциплин было бы слово «учения», без претензий на строгую научность.

Например, философия делится на материалистическую и идеалистическую. Если бы философия достигла уровня научной строгости, такое деление было бы неуместным. Либо то, либо другое. Или, например, синтез, сопровождающийся преодолением исходных компонентов. Однако ничего подобного не наблюдается. Диаметрально противоположные взгляды каким-то образом сосуществуют, находясь в непрерывной борьбе, и все они считаются философскими. Естественно, о научности здесь речь идти не может.

Отметив зыбкость оснований культурологии уже на стадии отнесения ее к научным дисциплинам, перейдем к базовым терминам, заимствованным ею из других учений.

Поскольку мышление человека мифологично, огромную роль в культуре играют религиозные представления. И вот здесь кроется еще одна ловушка для исследователя. Между религией и верой практически всегда ставят знак равенства.

Вера как феномен человеческого сознания противоположна знанию, поддающемуся проверке практикой. Тем не менее принимаемое на веру активно используется практически всеми гуманитарными учениями. Наиболее яркие примеры: вера в неотчуждаемость, природенность так называемых «прав человека», вера в идеал абстрактной свободы, вера в абстрактный бесконечный прогресс человеческого рода, в добрые начала, заложенные в человеке, наконец, наивная вера в то, что «народы, распри позабыв, в великую семью соединятся» (А. Пушкин). С этой точки зрения — перед нами светские религии. Светской религией является, например, культ золотого тельца. И он зачастую демонстрирует истинно религиозный накал. Казалось бы, зачем человеку двадцать первый миллиард долларов, если у него уже есть двадцать? Тем не менее служение «золотому тельцу» продолжается, делец верит в осмысленность своих трудов.

Между тем в слове «религия» не звучит «вера», а звучит слово «связь». Известно, что существуют религии самые разнообразные, в том числе не требующие бога и даже не требующие веры. Буддист, например, не нуждается в боге, но верит в посмертные перевоплощения. Для патриота богом является душа его народа, при этом он может быть атеистом в традиционном понимании этого слова (неверующим), но одновременно человеком глубоко религиозным. Факт парадоксальный, но его парадоксальность кажущаяся — просто мы привыкли не всегда обоснованно отождествлять веру с религией, религию с богом, веру с богом. Налицо некий треугольник, из вершин которого могут образовываться различные комбинации. Данный факт надо осознавать четко, иначе исследователь рискует попасть в еще одну терминологическую ловушку.

Поэтому лучше остановиться на таком понимании термина, которое наиболее близко к его латинскому корню: религия — это то идеальное, к чему испытываешь «самую смертную связь» (Н. Рубцов). Родина (в том числе малая), душа твоего народа, для кого-то — идеалы революции или «демократии», Христос, Аллах и т. д.

Для Б. Окуджавы религией был Арбат, и он остро переживал свою особую связь с этой вполне заурядной московской улицей. К остальной большой Родине, похоже, был вполне равнодушен.

В свете сказанного не так уж очевиден термин «бог». Нисаргадатта Махарадж говорил, что «бог — это то, что человек любит больше всего». А в другой, библейской трактовке бог — это «дух». Интересно происхождение этого слова. Древние понимали «дух», «душу» весьма непосредственно, по-детски, как что-то близкое к дыханию. Потому что именно дыхание практически невидимо и невесомо, а более сложные понятия были им еще недоступны. Четкая связь между духом и знаком еще не осознавалась.

По мере развития человеческого общества в практику вошли такие категории, как «информация», «сигнал», в основе которых лежит понятие «знака» или «символа».

С этой точки зрения сознание, психические явления, тексты, знаковые системы, боги суть явления одного порядка, а именно информационные.

Удивительно, но в описании информационных объектов или информационных систем современная наука явно отстает от практики. Гигантский прогресс информационной техники и телекоммуникаций был достигнут несмотря на то, что до сих пор даже толком не сформулировано базовое понятие «информация»! На это могут, конечно, возразить, что термин раскрыт в многочисленных учебниках по теории информации и даже в федеральном законе «Об информации...», широко вошел в повседневную жизнь и т. п. Однако не всё так радужно.

Обыденное и юридическое истолкование термина (как некие сведения) удобно в применении, но игнорирует универсальную знаковую природу данной категории и (!) скрывает, маскирует знаковую, информационную природу идеального (в том числе бога).

В теории информации К. Шеннона, «заточенной» под передачу сигналов, имеется неустранимый дефект: информацию автор пытается измерить количественно, в то время как она таковому не поддается в принципе, поскольку она — суть смысловое содержание. Как, например, измерить объем информации, содержащейся в географической карте? Один субъект увидит в ней своё, другой — своё. Шеннон не видит разницы между информацией и объемом сообщения (последний, действительно, можно измерить в битах). Ту же карту в

кодированном виде можно передать по каналу связи с разной степенью детализации или избыточности, например, 10 раз подряд, но смысловой наполненности от этого не прибавится. Грубо говоря, для Шеннона сообщение, состоящее из 10 слов, в 10 раз информативнее, чем сообщение, состоящее из одного слова. Очевидный абсурд. Всё зависит от того, что под этим словом понимают субъекты — подготовивший сообщение и читающий его. А если это слово — команда, запускающая заранее обусловленную программу действий? А те 10 вышеупомянутых слов — бессмысленная тарабарщина? В каком случае в сообщении больше информации? Впрочем, для посвященных и в тарабарщине может быть скрыто важное сообщение. Важен знак, а знак существует ТОЛЬКО для посвященных. Любой язык понятен только для тех, кто им владеет, хотя каналы связи нагружают одинаково любые языки. Получит ли обычный житель России какую-нибудь информацию, слушая японское радио? Разве только подивится необычности чужой речи...

У физиков, как это ни удивительно, тоже нет ясного понимания. Под информацией понимается мера упорядоченности, мера снятия неопределенности состояния объекта. Налицо еще одно толкование термина, причем крайне неудачное. На самом деле это что угодно (антиэнтропия, упорядоченность), но не информация! Идеально упорядоченный кристалл, кстати, требует минимального количества сведений о том, как он построен. А кристалл, имеющий дефекты, можно адекватно описать только с привлечением большего количества сведений. Опять абсурд.

Из данной терминологической ошибки, не замечаемой физиками, как ни странно, следуют важнейшие культурологические и философские выводы. Если считать, что вещество несет в себе информацию, следует, что эта информация каким-то образом веществом передается и обрабатывается. Доходит до того, что Вселенную некоторые философы считают гигантским компьютером. Даже подсчитана его мощность, и она, естественно, потрясает воображение. Отсюда один шаг до обожествления Вселенной. Однако восторженные апологеты данной теории забывают о том, что сигнал с одного конца этого «сверхкомпьютера» на другой идет в течение 15 млрд. лет и что еще ни один такой сигнал с момента Большого взрыва не дошел по назначению! О мощности такого сигнала даже говорить не хочется.

Весьма показательно, какое определение информации дал основатель кибернетики Н. Винер: «Информация есть информация, а не материя и не энергия». Формулировка абсолютно беспомощная, проще было сказать «не знаю».

Необходимо повторить вывод, сделанный выше. Информация не существует сама по себе. Информация существует только для того, кто знает значение знака, то есть код. А что такое знак? Это определенным образом сконфигурированные материальные объекты или процессы. Переверните шестерку, и это уже девятка. А для наблюдателя, стоящего с другой стороны стола, наоборот. А для маленького ребенка, не знающего цифр, вообще просто листок бумаги с некоей закорючкой. Древний римлянин тоже ничего бы не понял — арабские цифры не входили в круг его понятий.

Знаком может быть и сочетание звуков, и электронные импульсы. Но сами по себе они не имеют значения, если не вызывают никакой реакции у субъектов. Поведенческие реакции — вот суть информационного воздействия. Поведение, как известно, свойственно лишь живым существам и их аналогам — электронным устройствам. Поведение требует затрат энергии. Если состояние принимающего сигнал субъекта изменилось за счет энергии пришедшего сигнала — это не информационное воздействие, а силовое. Информационное же воздействие осуществляется за счет энергии принимающего (читающего) субъекта. Субъект сам, услышав сигнал опасности, спешит укрыться в безопасное место. Бабочка, уловив всего несколько атомов феромона, сама летит к особи противоположного пола. А бабочка другого вида не летит — ее рецепторы данный код не воспринимают. Информация для непосвященного не существует. Информация не существовала и до появления жизни на Земле. Этот факт надо осознавать четко.

Смысл, даже неосознаваемый, — вот суть информации. Бессмысленная конфигурация материальных объектов или процессов никакой информации не несет, ни к чему не побуждает.

Нейроны, работающие согласованно, несут информационную модель окружающей действительности. В эту конфигурацию входят не только непосредственно воспринимаемые в данный момент сигналы, но и память, впитавшая прошлый опыт субъекта и его предков. Структура сложнейшая, но ничего мистического в ней нет.

Что же в таком случае душа (термин тоже вполне культурологический)? Это динамический информационный объект, носителем которого является мозг и нервная система. Души отдельных людей, естественно, связаны в «сеть» наподобие Интернета с помощью кодированных каналов связи (речь, жесты, письмо, почта, радиосвязь и т. д.) и образуют так называемый эгрегор — коллективную душу. В тех пределах, в которых отдельные души понимают друг друга (например, на основе общности языка, культуры, обычаев, ценностей, т. е. культурных кодов), можно говорить о душе народа, о народном духе или боге. Кстати, вполне реальном. С. Булгаков писал: «Мы сознаем себя членами нации, потому что реально принадлежим к ней, как к живому духовному организму» («Из размышлений о национальности»).

Время жизни этого духовного организма значительно превышает жизнь индивида. В таком боге вполне реально спасает свою индивидуальную душу, например, герой, отдающий свою жизнь за свой народ на поле сражения. Неизгладимый след его души навечно отпечатывается в душах переживших его соотечественников и непосредственно влияет на их поведение. Можно сказать, что они воспринимают мир в том числе глазами этого героя.

Если мысленно отдалиться от нашей планеты, то индивидуальные души становятся неразличимы, зато становятся видны души коллективные, населяющие Землю. В языческие времена эти коллективные души дробились на многочисленных богов, затем монотеистические религии скомкали их в одного «всемогущего» и вездесущего бога (и то, и другое рождало неадекватное представление о сфере идеального). С прояснением культурологических и философских терминов, на новом витке спирали познания приходит время осмысленного отношения к религиям, можно сказать, к осмысленному и реальному многобожию (точнее, реальнобожию).

Таким образом, нетрудно увидеть, что для описания информационных явлений (в том числе духовного и божественного) вполне достаточно материалистического мировоззрения. То есть синтез противоположных направлений в философии возможен. Осталось прояснить сущность таких трудных для понимания категорий, как Абсолют и материя. Оба не поддаются адекватному определению, оба вечны и неуничтожимы, оба обладают способностью к самоосознанию и к творчеству.

Похоже, что это одно и то же. Тогда снимаются все противоречия между враждующими школами. Кстати, вражда их в значительной степени обусловлена и тем терминологическим обстоятельством, что термин «материя» невольно привлекает из услужливой памяти слово «мать». А где мать, там и отец. Небесный отец, разумеется. Так несовершенный человеческий язык рождает единого бога, отодвигая в сторону «реальнобожие».

Ну что ж, философам есть над чем поразмыслить. Ясно одно — с терминами надо обращаться аккуратнее, если хотите — разумнее. Тогда и культура, и наука, несомненно, получат новые смыслы и новый импульс для своего развития. А вместе с ними — и человеческая цивилизация.

Е. В. Шелкопляс

К вопросу о взаимоотношениях культурологии и психологии в современных антропологических исследованиях и разработках

Особенностью современного этапа развития гуманитарных и естественных наук, исследующих способность действующих институтов культуры отвечать на глобальные вызовы времени является скачок, произошедший в познании законов гармонии отношений личности и социума. Эта перемена произошла под влиянием нового взгляда, базирующегося на принципах системности анализа и междисциплинарной интеграции подходов в реализации частных программ направленных на преодоление культурного кризиса.

Н. А. Бердяев подчеркивал — «натура и культура — два стержня, на коих красуются все достоинства», он указывал, таким образом, на связь качеств проистекающих из антропогенного, искусственного аспекта культуры с данными человеку от природы свойствами.

В современной антропологии преобладает концепция культуры, понимаемой как приобретенные в онтогенезе смысловые системы, передаваемые посредством естественного языка и других символических средств, которые выполняют репрезентативные, директивные и аффективные функции, способные создавать культуральное пространство и особое ощущение реальности, как представления, ценности, убеждения, верования, ожидания, аттитюды и нормы, существующее, в том или ином социуме, которые связывают организацию в единое целое и разделяются ее членами.

Культура инерционна и консервативна, она придает смысл поступкам каждого члена социальной группы. Культура уравнивает, балансирует инновационную составляющую цивилизации, гармонизируя факторы стабильности и изменчивости в процессах адаптации-развития. Многие нововведения не приживаются только потому, что противоречат культурным нормам и ценностям освоенными людьми.

Теснейшая связь психики человека, как инструмента апознания, с философским осмыслением мира и словом, вторичным знаком реальности, структурирующим мышление,

известна с древнейших времен; в античной антропологии эта связь формулировалась в виде принципа «человек — мера всех вещей». Однако психология, как дисциплина, предметно исследующая душу человека и выражения его духовных переживаний, выделилась из философии и антропологии, сформировалась как самостоятельная наука, лишь около ста лет назад. Ее новые возможности, сосредоточившей свой взгляд на отдельной личности, законах ее взаимодействия с малыми и большими социальными общностями, с человечеством и Творцом важны для представителей культурологии и философии, других направлений антропологии, т. к. позволяют глубже понять и структуру, и функции, и даже будущее универсальной «меры всех вещей». С появлением психологического научного подхода новый, индуктивный метод дополнил в антропологии традиционный, дедуктивный.

В адаптационном аспекте, культура является механизмом воспроизведения социального опыта, помогающим людям жить и развиваться в определенной климатогеографической или социальной среде, сохраняя единство и целостность своего сообщества. Потребность в воспроизведении приобретенного и заимствованного социального опыта актуальна и для организации и для индивида. Социальный опыт, стереотипы адаптации и развития индивида, социальных групп, этносов, человечества, биосферы и ноосферы, является предметом изучения не только культурологии, но и психологической науки.

С точки зрения современной психологической науки, культура формирует важную часть процесса адаптации и развития человека, его социального взаимодействия и творческого процесса, который является отличительной характеристикой человеческого рода, ибо **культура включает в себя коллективно (социально) произведенную человеком часть окружающей его среды.**

Психологические определения культуры, как правило, подчеркивают в ее структуре множественность психологических аспектов, включающих такие понятия как приспособление, стандарты разрешения проблем, обучение, привычки. Сформировавшаяся, т. е. принятая микро— или макросоциумом культура, позволяет человеку приспособливаться к своим постоянным (повторяющимся) проблемам существования. Требования культуры, с точки зрения социальной

психологии, выучиваются как осознанно, так и интуитивно, интериоризируются людьми; результатом освоения этого социального опыта является установление в данной социальной группе определенных привычек и норм поведения. Это определение включает и имплицитные (например, приспособление) и наблюдаемые (например, привычки) культурные феномены.

Л. Выготским (1929) были разработаны принципы культурно-исторической теории психического развития человека. Он подчеркивал, что главная закономерность онтогенеза психики состоит в интериоризации ребенком структуры его внешней, социально-символической деятельности, которая опосредована социальными знаками. В итоге прежняя, природная («натуральная») структура психических функций становится «культурной», они становятся осознанными и произвольными, т. е. происходит социализация психики.

Тема взаимодействия культурологии и психологии чрезвычайно объемна, вероятно, заслуживает подробного исследования, но жанр статьи требует фокусировки внимания на коротком перечне базовых вопросов и тем, актуальных как для времени, так и для автора исследования. К таким темам относятся проблемы различий, зрелости и конфликтов современных мировых культур, проблемы личного в социальном творчестве общественного деятеля, мыслителя и ученого, возможность достижения гармонии в отношениях индивида с микро и макросоциумом, познания этих законов, постижение баланса страдания и счастья в смыслах жизни, соотношения сознательного и того, что сегодня недоступно сознанию.

В рамках новой парадигмы, базирующейся на принципах системного анализа и междисциплинарной интеграции антропологических подходов, с 1980 г. нами разрабатывается теория системного оптимума адаптации и развития человека (ТСОАР); ее основные положения опубликованы, защищены рядом диссертационных работ, патентами, прошли многолетнюю проверку в социальной, педагогической и медицинской практике [4–6].

Базовые принципы ТСОАР могут быть представлены следующим образом:

- Процессы адаптации и развития человека возможны только во взаимодействии с постоянно изменяющейся средой.

- Основным источником напряжений, ощущаемых как проблемы, конфликты и опасность для существования человека и социума, является взаимодействие сущностей не достигшее уровня гармонии.
- Для человека и социума основным законом взаимодействия является стремление к достижению гармонии, соответствия характеристикам среды в процессах адаптации и развития.
- Познание является ведущим способом адаптации и развития для человека.
- Познание законов адаптации и развития человека, социума требует учета единства наблюдаемого человеком мира.
- Единство мира в научном познании проявляется фрактальностью, единством принципов организации, подобием всех уровней организации наблюдаемого мира — физического, химического, биологического, психического, социального, метафизического.
- Ведущим фрактальным свойством систем любого уровня является полярная симметрия, проявляющаяся как борьбой, так и единством противоположностей.
- Ведущим динамическим фрактальным свойством адаптации и развития сущностей является спирально-волновой характер движения к гармоничному состоянию
- Единый процесс адаптации-развития отражает суть бытия.

Теория системного оптимума развития индивида и социума позволяет дать ряд новых ответов на давно сформулированные исследователями вопросы.

Добросовестный анализ основных процессов развития современной цивилизации неизбежно приводит исследователя к выдвиганию гипотезы о глобальном кризисе современной культуры, который должен рассматриваться и целостно и разносторонне, в том числе в общемировом и историческом контексте. Состояние современной культуры трактуют как кризис мира, общества и человека [2].

При всем многообразии проявлений указанных процессов, это, прежде всего, наблюдаемый с конца XIX века кризис атлантической культуры и ее производного — капиталистической цивилизации, где все возвышенное и отдаленное

отвергается как неопределяемое и несущественное, где материальные ценности (и деньги как их символ), являются главными мотивами социального поведения [3]. В этой вульгарно — материалистической, либерально-демократической цивилизации, принцип социальной Свободы, нарушая универсальный закон гармонии (баланса), ставится выше принципа Справедливости. В ней закономерно формируется светское общество, где принцип отхода от религиозного мировоззрения доводится до степени бездуховности, ибо не только религиозные, но и рациональные основания духовности полностью отрицаются. В итоге цивилизация трансформируется в социальную сущность, которая лишена серьезных нравственных оснований, живет сиюминутными интересами, мировоззрением масс становятся вульгаризированные принципы Ветхого Завета. Провозглашение индивидуализма высшим смыслом социальной жизни, в соответствии с платоновским принципом «порчи идеального при воплощении», порождает тотальный и системный эгоизм, столь хорошо известный современной России. Бездуховность и безнравственность неизбежно приводят к превращению принципа Свободы в фетиш — в независимость индивида и общества от среды обитания, утрату обратной связи с нею и неизбежную расплату за нарушение базовых законов природы.

В материальной культуре, для данного типа цивилизации, характерно возникновение ситуации насыщения и даже пресыщения материальных потребностей населения в условиях постиндустриального производства и безостановочного научно-технического прогресса. В духовной же культуре происходит смена эпохи Модерна на Постмодерн, где суть произведенной замены связана, прежде всего, с радикальной переоценкой ценностей развития, отменой всяческих эстетических и нравственных табу, упразднением границ между понятиями высокого и низкого, прекрасного и безобразного, попыткой **«свободного»** принятия бытия «таким как оно есть», т. е. без нравственной и духовной оценки, без соотнесения происходящего с каким либо идеалом. Это событие сделало искусство, как форму рефлексии социального бытия, предельно «свободным», наполнило его бессистемными «фрагментами» реальной жизни; такая расщепленность общественного сознания, наполненность его иллюзорными и галлюцинаторно-виртуальными сущностями, стала напоминать расщепленное сознание больного

пизофренией, «свободного» от соотнесения с окружающим миром, и не способного ни на какую целенаправленную деятельность. Так принцип Свободы, ложно, догматически понятый и гипертрофированный в своем значении, продемонстрировал свою болезненную, и потому разрушающую силу, сделав выход из кризиса культуры однозначно направленным в сторону катастрофы.

Не трудно заметить, что текущие финансово-экономический, социальный и культурно-духовный кризисы имеют общий мировоззренческий корень и являются элементами текущего системного кризиса атлантической культуры в новом, глобальном мире. Системной ошибкой «свободного общества» является возведение Свободы в абсолют, в свободу от учета свойств и целей окружающих, от дальних смыслов и, в конце концов, от Бога. Логическое продолжение этого принципа давно исследовано, но до сих пор плохо воспринято массовым сознанием, оно неминуемо приводит к «принципу Раскольников» — свободе на совершение убийства и самоубийства не только для индивида, но и для человечества.

В минувшем столетии атлантической цивилизации, стержнем которой являлась протестантская культура, противостояла цивилизация российская, основанная на принципах православия. Почти столетие она выглядела как цивилизация социализма [1], отличаясь от атлантической культуры редуцированной и вульгаризированной духовностью, скрытой религиозностью — высоким уровнем коллективизма (упрощенным представлением о соборности), духовности (ориентацией на социальные и дальние цели, с редукцией христианского учения до уровня марксизма и большевизма) и преобладанием в социальной организации принципа Справедливости (редуцированного до принципа уравнительного распределения благ).

Двадцатое столетие вошло в историю как период напряженной борьбы двух противоположных подходов в социально-экономической организации жизни общества — капитализма и социализма. Время выявило их основные недостатки. Каждая из моделей страдала несбалансированностью и односторонностью. Если первая модель, вследствие избыточного внимания к интересам индивида, теряет общественный и долгосрочный интерес, формирует атмосферу эгоизма, безнравственности и вседозволенности, то вторая, также закономерно, вследствие фактического игнорирования

индивидуальности, преувеличения роли общественного и долгосрочного мотивов социального поведения, формирует общество аскезы и ханжества, в тотальной борьбе с эгоизмом — подавляет инициативу и ответственность индивида, лишает общество стимулов к развитию.

К. Гелбрейт, Р. Арон, П. Сорокин, А. Сахаров и др. считали указанные противоречия устранимыми на путях конвергенции противоборствующих подходов, синтезом в единое целое лучших сторон каждой из моделей. Подобный ход событий соответствует описанным нами принципам фрактальности, системности и оптимума в развитии социальных систем.

Русским экономистом, философом и богословом С. Н. Булгаковым, было доказано, что общество ставящее экономику выше хозяйства, общество безнравственное и бездуховное — обречено на гибель. «Кроме экономических, хозяйственных проблем существуют совершенно отличающиеся от них, духовные проблемы. Их нельзя пренебрежительно назвать надстройкой, потому что именно они составляют суть и ядро нашей жизни. И если в этой сфере не происходит глобальных изменений, никакие хозяйственные перемены не могут помочь. **Без возрождения духа, возрождение социальное и хозяйственное невозможно.**»

На пороге XXI столетия обе цивилизации показали свою принципиальную негармоничность, несоответствие двух ведущих культур мира новому времени. При этом атлантическая цивилизация показала большую Бездуховность, а по существу и безбожность, чем советская, т.к. сделала своим кумиром материальное, сиюминутное, свободное от Мира, постмодернистское, большое...

Как объяснить современные противоречивые процессы непрерывных духовных исканий и падения религиозных чувств в массах? Н. А. Бердяев в своих размышлениях блестяще зафиксировал объективный общечеловеческий закон поиска религиозной основы духовности — «Религии различны, но религиозность всеобща!».

Столь же объективно возрастание возможностей человечества в рациональном объяснении и предсказании мира в ходе научно-технического прогресса. На протяжении всей истории человечество идет в сторону материалистического осознания мира, пытаясь дать научное объяснение всему, в том числе и человеку.

Другая сторона опыта, накопленного человечеством, отражается в истории религий, которая показывает закономерную трансформацию метафизических представлений человечества по мере возрастания его могущества в материальном мире. Начиная с наивных духовных традиций малых племен, тотемизма, политеизма, человечество приходит сначала к монотеизму, а затем к идее богочеловечества. В христианстве единство человечества с Богом, впервые в истории, достигается рождением Бога от земной женщины, а на пороге XX столетия русская православная философия предлагает идею Богочеловечества (В. С. Соловьёв, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, И. А. Ильин, В. В. Розанов, А. С. Хомяков и др.). Однако пресловутая «порча идей в миру» вновь сыграла свою обычную роль, и православная российская цивилизация пошла, на этом этапе, по пути Человекобожия, большевизма.

ТСОАР обращает внимание на то обстоятельство, что у человека религиозность неизбежно произрастает из подсознательного ощущения того, что его реальная сложность не нужна для короткого века индивидуального существования, что в его жизни кроме обычных задач живого существа (потребностей первой группы) существует и сверхзадачи — задача рода, народа, человечества (потребности второй группы), а также мега и метазадача участия в продолжающемся Творении (потребности третьей группы).

Возникновение коллективного и исторического (социального, культурного) мышления у человека привело к формированию уникального в живом мире свойства — **виртуальной психики, второй сигнальной системы, относительно свободной от сиюминутной, непосредственно ощущаемой реальности.** Вслед за первичными, животными свойствами психики — восприятием, памятью, оценкой адаптации (эмоциями), волей (энергетическим обеспечением движения к ресурсу удовлетворяющему потребность), возникли вторичные, социальные свойства психики — социальное восприятие на основе конвенциональных знаков реальности, социальная память норм (культура и нравственность), социальная оценка адаптации (мышление), социальная воля (стремление к интегральному удовлетворению потребностей индивида и социума на длительных и бесконечных отрезках времени).

Теория системного оптимума адаптации и развития обозначает основные уровни и свойства движения сущности, в том числе личности и социума к предназначенной цели; прежде всего, она дает вехи и знаки, указывающие путь в будущее, к смыслам, которые не могут быть постигнуты немедленно.

Определяя вехи движения человека и социума в будущее как промежуточные цели, как знаки, указывающие путь, как Несвободу от Мира, как ограничение, как рамки допустимого, соотношения планов человека, с Законами и Смыслами Космоса, ТСОАР определяет важность знаков Космической Гармонии как камертонов, признаков соответствия, близости реального движения в будущее к смыслам истинного пути, резонанса поведения и истинной цели.

ТСОАР предлагает новую трехуровневую спиральную модель мотивационной сферы человека, воспроизводящую основу его адапционных свойств, которая включает по четыре базовые биологические, социальные и метафизические потребности (свойства адаптации) — дифференциации, идентификации, экспансии, познания [7, 8].

Теория подчеркивает природную предопределенность указанных свойств адаптации человека. Их действие определяется силой исходной неполноценности индивида, которая может быть преодолена лишь в поиске, на основе воли, достигнув **гармоничного соединения** с необходимым ресурсом, находящимся вовне, в мире, в окружающей среде. Итогом такого состоявшегося гармоничного соединения, происходящего как систематическое явление, а не как случай, эпизод, является переживание физического, нравственного или духовного счастья, «открытие», осознание закономерности, т. е. познание.

Предложенная модель свойств появления и сохранения сущностей, взаимодействующих с окружающей средой, отражает содержание адапционных отношений не только для человека, но и для любых открытых, в том числе и небиологических систем, т. е. имеет всеобщий, универсальный характер.

Три уровня адаптации, взаимодействия индивида со средой отражают три уровня его сущности. **Сиюминутную** сущность, т.е. индивидуальную, основанную на «естественном» биологическом эгоизме. Сущность **перспективную,**

групповую, основанную на групповом эгоизме. Этот уровень организации отражает интересы принадлежности индивида к группам — семейная и родовая, производственная, социальная, национальная, религиозная и др. общности. **Вечную** сущность, основанную на интуитивном отказе от эгоизма индивидуального и группового, как недостаточно гармоничных, разрушающих способах взаимодействия с гармоничным Миром. Отражает не ограниченные осознаваемым временем интересы человека и человечества как субъектов деятельности «гварной Софии», как инструмента Божественного проекта, промысла. **Это метафизическая сущность, человек как часть Богочеловечества.** Метафизическая сущность индивида проявляется в последовательной реализации потребности выделиться из животного мира, задавшись вопросом о смысле жизни человека и человечества; далее — в идентификации и интеграции своего мировоззрения с одной из философских или религиозных систем, затем в духовной экспансии, усовершенствовании этих систем в соответствии с требованиями своего времени и ситуации (или создании новой метафизической системы) и, в завершение, познании смысла собственного существования и существования человечества, достижения просветленности, гармонии с Миром и Богом, принятие Промысла (Большого Проекта) как смысла своего существования, достижения высшей духовности.

Для первого уровня свойств (потребностей) — это знаки гедонистического удовлетворения (признак того, что биологическая природа, лояльна к человеку, нашедшему гармонию с нею, не имеет оснований наказывать человека за нарушение ее законов). Для второго уровня свойств — это отсутствие нравственного страдания, нравственное благополучие (достигнутая гармония с социальной средой, согласие с ее законами). Для третьего уровня свойств — отсутствие духовного страдания (удовлетворена «духовная жажда», вечность, Бог не наказывают идущего по «истинному пути» человека непредвиденными страданиями физическими и социальными).

Таким образом, Истина для современного человека это то, что С. Н. Булгаков называл «Софией Тварной», стремящейся к соединению с «Софией Божественной», с Идеалом. Деятельный идеализм, практическое стремление к реализации идеала совершенно необходимо для того, чтобы

непререкаемо утвердить нравственные и общественные идеалы. Поэтому идеализм не мирит с действительностью, а зовет к борьбе с ней, во имя абсолютного идеала.

Прогнозируя соотношение влияния ведущих мировых культур на глобальное человечество в XXI столетии необходимо учитывать не только материальное (экономическое) могущество стран, носителей этой культуры, но и особенности их социальной традиции. Отсутствие традиций глобальной экспансии, свойственной для китайской и индийской культур, современный невысокий уровень материального могущества исламской культуры, а также изложенные выше аргументы, позволяют предположить, что идея трансформации Москвы в «Третий Рим» в новом тысячелетии имеет под собой не только мистические, но и рациональные основания. Направление перестроения нашего общества мы предлагаем определить принципом: **В России — Бытие есть принятие Ответственности и призвание к Гармонии.**

Действие законов бинарности и усложнения сущностей в развитии, позволяет прогнозировать, что и в дальнейшем глобальное социально-экономическое устройство не сможет быть однообразным, но потребует разработки его не конфронтационной, дуальной, системной и гармоничной модели. Сегодня начинается интенсивный процесс поиска и формулирования социальной идеи XXI столетия. По нашему мнению **в новом столетии таким двигателем развития будет идея Гармонии.**

Еще одним важным для культурологии направлением ТСОАР является исследование личной истории развития в социальном творчестве общественного деятеля, мыслителя и ученого. ТСОАР подчеркивает, что понимание интереса исследователя к той или иной проблеме и характер его ответов на поставленные вопросы принципиально несвободны от «кармы», истории развития его рода, прежде всего «наблюдаемой триады рода» — индивид, родители, прародители. Как показали наши многолетние наблюдения и исследования, метафизический пессимизм типичен для мыслителей переживших в детстве первичную травму, нехватку любви родителей, а процесс бытия его рода (адаптации-развития) характеризуется состоянием дистресса, неизбежно возникающего без Любви истощения, основанного на ошибках познания развития. Принцип «Бог есть любовь» у такого мыслителя или деятеля не опирается на личные ощущения,

опыт. Личное неблагополучие — легко трансформируется во вселенскую трагедию и даже в мизантропию. Наиболее доказательным в этом отношении является психолого-биографический метод.

Проблема постижения любви в ТСОАР рассматривается как задача оптимального преодоления естественной исходной неполноценности человека в комплементарном и гармоничном со-единении, со-борности с Целым, с Миром. На индивидуальном уровне практика показывает эффективность разработанных на основе теории технологий. В ТСОАР страдание признается как эпизодическая необходимость процесса познания, что приближает концепцию к идеям эвдемонизма, возможности достижения блага для наибольшего числа людей (Сократ, Эпикур, Спиноза, Лейбниц, Спенсер, А. Косыгин и др.). Доступ к неосознаваемому (под и надсознанию), с точки зрения ТСОАР, является для человека XXI столетия естественным достижением и следствием развития современной антропологии.

Предлагается слоган перестроения: В России — Бытие есть принятие Ответственности и призвание к Гармонии.

Ветхозаветная эпоха, эпоха страха и примитивно-го эгоизма, эпоха коротких целей и смыслов исчерпывает себя, заканчивается сегодня. Сегодня становится возможным переход в эпоху дальних и высоких смыслов, эпоху нравственности, духовности, любви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 207 С.
2. Океанский В. П., Океанская Ж. Л. Россия в условиях мирового кризиса (концепция, горизонты и методология исследований) // Антикризисный потенциал традиции и проблемы имяславия: Сборник материалов научно-практической конференции. / Под ред. В. П. Океанского. Иваново-Шуя, 2009. С. 9-57.
3. Осипов Ю. М. Перестроение России / Под. ред. Ю. М. Осипова, М. М. Гузева, Е. С. Зотовой. Том 1. М.; Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2010. С. 15.
4. Шелкопляс Е. В. Вехи и знаки движения России от догматических смыслов к смыслу гармонии // Антикризисный потенциал традиции и проблемы имяславия: Сборник материалов научно-практической конференции / Под ред. В. П. Океанского. Иваново-Шуя, 2009. С. 121-150.

5. Шелкопляс Е. В. Введение в психологию оптимума. (Цикл популярных лекций. Лекция первая). Иваново, «Траст Сервис», 2003.
6. Шелкопляс Е. В. ПУП в рамках морали и закона. Программа самой благозвучной партии России — Партии Умеренного Прогресса. Иваново: Издательство «Иваново-Вознесенск», 1998.
7. Шелкопляс Е. В. О формировании элиты «Третъего Рима» в новой политической реальности: взгляд с позиций теории системного оптимума развития // Сборник «Национальная элита — судьба России» (По итогам международной научной конференции — IV Малого университетского форума «Национальная элита — судьба России», проведенной в Московском государственном университете имени М. В. Ломоносова 5-7 декабря 2008 г. при поддержке Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации.) / Под ред. Ю. М. Осипова, М. М. Гузева, Е. С. Зотовой. М.; Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2009. С. 255-278.
8. Шелкопляс Е. В. Дисгармония бытия и невроз. Теория оптимума адаптации и развития человека и социума как когнитивно — поведенческий инструмент преодоления экзистенциальной дисгармонии. // «Актуальные вопросы экзистенциальной психологии» Материалы межвузовскую научно-практической конференций / Под ред. И. Ю. Добродеевой. Шуя. 2009. С. 88-101.

Н. В. Серов

Понятийность и образность науки

*Переживания, переработанные и облаченные
в прекрасные формы, легко в них теряются.*

Йохан Хейзинга¹

Все — без единого исключения — культуры существовали и существуют в цветовой среде внешнего и внутреннего (в частности, воображаемого и сновидного) мира. Вместе с тем преобладающая часть академических публикаций по культурологии элиминировала не только понятие «цвет», но и представление об этом понятии. Почему это происходило? На мой взгляд, это было обусловлено различием в маскулинном и фемининном воспитании ученых. Так во множестве культур любые проявления эмпатических способностей жестко устранялись в маскулинном типе воспитания для создания «твердого и непреклонного» мужчины — будущей поддержки женщины². Маловероятно, чтобы кто-либо мог оспорить этот тезис: маскулинный тип ученого в силу воспитания элиминирует представления о цвете как о «женском начале», безусловно, скрываемом от посторонних. Об этом говорит и тот факт, что лучшие работы по цветовой семантике написаны женщинами³. Об этом говорит и специфически мужской вид идей о расах, нациях и т. п. Ибо отсутствие эмпатии влечет инактивацию мужского подсознания и доминанту сознания, которое формально-логически устанавливает законы или порядки, категорически отрицающие вещи, внутренне присущие всему человечеству.

Вообще говоря, практика преподавания дисциплины «Семантика цвета» студентам гуманитарных специальностей показала, что ни один из тысяч вчерашних школьников даже не слышал о теории цвета Гёте, тогда как знает теорию света Ньютона и уверен, что цвет измеряется длиной волны, — что абсолютно неверно. Ибо после прохождения призмы световые лучи в прозрачной среде остаются такими же бесцветными и окрашиваются лишь при падении на экран и/или прохождении через рассеивающие среды (туман, дым, пыль и т. п.), т. е. по существу являются стимульными образцами, которые соотносятся с 'цветом' лишь как онтологически материализованные предикаты идеального.

Недавно на мой вопрос к докладчику-лингвисту: *Что Вы включаете в понятие «цвет»?* я получил весьма показательный вопрос: *А Вы, наверное, технарь, раз задаетесь такими вопросами?* И звучало здесь не столько пренебрежение сутью вопроса, сколько неприкрытое — буквально по-сокаловски — отвержение потребности в ее понимании⁴. Реминисценции с этим у меня одни: нескончаемый спор между последователями теорий Аристотеля-Ньютона (Кант, Геринг, Манселл и др.) с одной стороны, и Платона-Гете (Шопенгауэр, Гегель, Оствальд и др.), с другой. Именно эти две стороны мировосприятия и являются, на мой взгляд, единственно релевантным образцом для раскрытия заглавной темы. Каким же образом можно, и можно ли совместить эти две стороны науки в едином представлении?

На протяжении веков мыслители искали универсальные категории для классификации существующих вещей и отношений. Обычно создавались некие концептуальные схемы, состоящие из иерархических структур данных с релевантными классами объектов, их связями и правилами (теоремами и/или ограничениями), принятыми в этой области. К примеру, зададимся простым вопросом, что такое человек? Почему даже на этот простой вопрос современная наука не может ответить, так как все более и более запутывается в бесконечном количестве отрицающих друг друга «разнородных теорий»?⁵

И, разумеется, в этих «теориях» нет ни слова о субъективных детерминантах эксперта, их создающего; т. е. эксперт уподоблен некой объективной системе оценки данных, адекватность чего мне кажется маловероятной. Каким путем можно обойти данное ограничение? По-видимому, для этого была бы весьма полезна какая-либо общепринятая модель личности. Однако таковой до последнего времени не существовало. Это связано и с индивидуальной мотивацией, и с субъективностью исследователей, строящих модели личности «по образу и подобию своему». Здесь же и индивидуальность личности (как объекта исследования), в которую тоже никак «нельзя войти дважды». Образно говоря, налицо картина некой субъективности в квадрате, да еще и умноженная на стремление к объективности своих трудов.

Каким же образом можно элиминировать эту субъективность и приблизиться к построению моделей, адекватных их «идеальным» аналогам, которые, по всей видимости,

существуют в естественном интеллекте⁶? На этот вопрос дает весьма обоснованный ответ Дэвид Мацумото: «Необходим фундаментальный пересмотр самого характера психологии, так чтобы она включала культуру в качестве одной из своих рабочих переменных, как в исследовании, так и в теории»⁷. Эти тезисы касательно и философии будут служить нам в качестве основы для раскрытия семантики заглавных предикатов.

Для естественного интеллекта информация является базовой составляющей, которая, как показано в теории хроматизма, может описываться универсальной онтологией. Поскольку информация интеллекта — онтологически идеальна, то для его моделирования требуется адекватный инструментарий⁸. Опыт показал, что наиболее надежным инструментарием такого рода мог служить только концепт «цвета», выполняющий функции идеального отображения материальных объектов. Поэтому в свою очередь и для моделирования информации в хроматизме используются атрибуты цвета как 'идеального'⁹.

Напомню, что **хроматизм** — как интердисциплинарное исследование реального (фемининно-маскулинного) человека в реальной (социо-культурно-свето-цветовой) среде — используется в практике анализа и/или методологического создания информационных моделей саморазвивающихся систем открытого типа. Свое название хроматизм получил от древнегреческого понятия «хрома», которое античные авторы наделяли различной и в тоже время взаимосвязанной семантикой.

К примеру, имена цвета сочетают в себе и материальные (относительно образ-концепта) и идеальные (относительно окраски) предикаты, но в разных системах анализа. Вероятно, это имеет в виду Витгенштейн, когда констатирует: «Логика понятия «цвет» гораздо более сложна, чем это могло бы показаться»¹⁰. После четвертьвекового изучения этой проблемы психолингвист Анна Вежбицкая практически вторит Витгенштейну: «Концепт 'цвета' действительно чрезвычайно сложный, и я не буду пытаться дать его толкование»¹¹. Аналогичные выводы сделали специалисты многих научных дисциплин как о цвете, так и об интеллекте человека¹².

Проведенный в хроматизме анализ доминант интеллекта может объяснить и множество исторических фактов, свидетельствующих о параллельно текущих процессах

развития культуры начала XXI века, — пренебрегающей собственно эстетическим при когнитивистской абсолютизации в Слове его деконструктивных элементов, — и все более и более необъяснимых земных катастрофах, возникающих вслед за действиями как постмодернистов, так и чрезвычайно воинствующих религиозных деятелей и/или политиков. Трудно сказать, что здесь чем детерминировано, но, если в пределах Вселенной верен закон сохранения энергии, то в силу включения информации в энергетические процессы можно предполагать и закон сохранения информации (Об этом говорит и практически одновременное возникновение совершенно «новых» идей в разных частях планеты). С позиций социокосмической концепции все это позволяет по новому осмыслить положения В. И. Вернадского о ноосфере и в связи с процессами, все более и более нарастающими на Земле (глобальное «потепление», ураганы, цунами и др.). Не является ли это результатом постмодернистских предприятий по обесмысливанию собственно жизни на Земле? Не может ли быть это связано именно с «человеческим фактором», т. е. все более и более возрастающим цинизмом политиков, с их макиавеллизмом и коррупцией практически во всех государствах мира? Принимая во внимание историю Китая, вряд кто-нибудь воспримет эти вопросы чисто риторическими... Ибо эстетика конфуцианства всегда предполагала гармоничную связь Космоса и человечества, которую конец XX века техногенно выродил как совершенно не нужную для «сознания». А ведь еще в «80-е гг. при РАН был Совет по проблемам сознания. Туда входили очень серьезные люди: Зинченко, Бехтерева, Мамардашвили, Лотман... На одном из собраний, ведущий сказал, что он хотел бы, чтобы к утру все собравшиеся подали ему записки с текстом «Сознание — это...». Он не получил ни одной. Потому что такое определение дать чрезвычайно трудно», — констатирует Т. В. Черниговская¹³.

Поэтому для начала рассмотрим развитие представлений о цвете, чтобы использовать результаты для достижения целей работы: возможной элиминации субъективных представлений за счет многовековой объективации человеческого духа. Ибо еще в Античности были заложены глубинные различия в методологии этой объективации. Так, если Платон в *Политике* (37 b) считает цвет важнее очертаний (рисунка), то Аристотель (*Поэтика*

1450 б) зеркально меняет это соотношение. Ниже мы увидим хроматический смысл этих различий, ибо даже история расположения цветов может привести нас к определенным выводам. Вообще говоря, уже школьникам следовало бы знать, что Исаак Ньютон (1642–1727) по модной тогда аналогии с музыкальной гаммой¹⁴ выбрал семь цветов с их расположением в цветовом круге по часовой стрелке буквально так, как это сделал Рене Декарт (1596–1650) для мажорных и минорных тонов (Рис. 1 и 2). И хотя к физике цветовой круг не имеет никакого отношения¹⁵, главное в истории цветовых построений было достигнуто — появилось логичное двумерное представление спектральных цветов¹⁶.

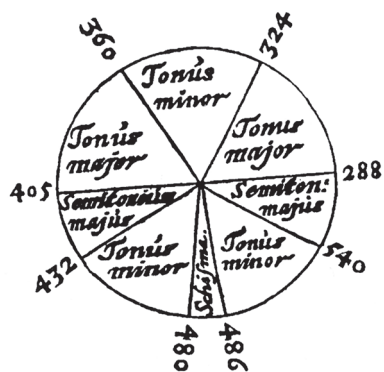


Рис. 1. Цветовой круг тонов Декарта (1650)



Рис. 2. Цветовой круг Ньютона (1704)

Гете (1749–1832) в черновых заметках 1808 г. подразделил цвета на активные, тёплые, стремящиеся к свету, позитивные (слева), и холодные, негативные, затемняющие (справа)¹⁷. Вопреки ньютоновской схеме уже здесь Гете расставил оппозиционные цвета друг против друга, хотя и сохранил еще их ньютоновское направление по часовой стрелке. Однако в 1810 г. Гете сменил направление на противоположное (Рис. 3) так, что основные цвета в его построениях стали располагаться против часовой стрелки. Именно благодаря установленным Гете законам психология приобрела совершенно новые подходы к экспериментальным методикам¹⁸ в согласии с их перцептивными (а не стимульными, по Ньютону) функциями цветового восприятия¹⁹.



Рис. 3. Цветовой круг Гете (1810)

Вообще говоря, история цветовых построений показала²⁰ два возможных направления в цветовом круге. Так, в большинстве случаев стимульные цвета — при переходе от красного через зеленый к синему ученые располагали по часовой стрелке, тогда перцептивные цвета (воображаемые, чувствуемые, представляемые и т. п.) — против часовой стрелки. Отсюда можно было бы предположить, что существует некая взаимодополнительность данных физиков и физиологов по сравнению с отношением к цвету философов, художников и психологов. Однако дело здесь не в физиках и лириках, поскольку и отдельные физики изображали цвета против, а лирики — по часовой стрелке.

Дело, очевидно, состоит в том, что мировосприятие делится на творческое (правополушарное) и на фиксирующее достижения предыдущих творцов (левополушарное). В самом деле, и Аристотель, и Ньютон, и многие другие их последователи великолепно обобщали известные данные, тогда как Платон, Гете, Шопенгауэр, Гегель разрабатывали дальнейшее движение творческой мысли.

К примеру, Людвиг Витгенштейн (1889–1951) оперирует понятиями и, казалось бы, располагает цвета по часовой стрелке²¹: «Для меня зеленый — это одна особая промежуточная станция на цветовой дороге от синего к желтому, а красный — другая станция». Однако конец этой фразы показывает, что Витгенштейн одновременно видит и оба зеркальных пути в цветовом круге. Это напоминает нам парадокс Бертрانا Рассела о «семантической несовместимости синего и красного цветов», который приводит Анна Вежбицкая без разрешения этого парадокса²². Легко видеть, что в обоих случаях речь идет об архетипической несовместимости бессознательно-телесных (теплых) цветов и подсознательно-творческого синего²³. Ибо во всем мире «красными» называют «левых» (экстремистов, коммунистов и т. п.). Следовательно мир — не только подсознательного контекста, но и вполне осознанного текста — живет не стимулами или вербальными знаками где, по Ньютону, красное в круге цветов — справа,

а перцептами, по Гете, слева, как это и представлено нами на уровне «атомарной модели интеллекта (АМИ) с гендерной оппONENTностью (АМИГО), смысл которой раскрыт в табл. 1.

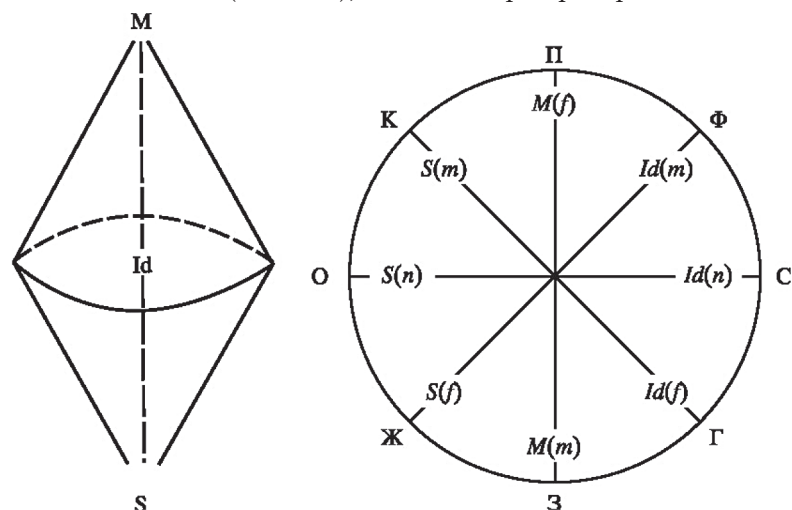


Рис. 4 и 5. Цветовое тело (АМИ) и цветовой круг (АМИГО).

Вместе с тем, как следует из научных публикаций психологов, сегодня помимо цветовых предпочтений в психологии следует изучать абстрактного человека т. е. вне реальной (светоцветовой) среды, вне пола (я уж не говорю о гендере) и даже вне цвета его одежд, которые как селективные светофильтры влияют на его характеристики, поведение и др.²⁴ Что же касается гендера (как психологического пола, совпадающего с паспортным лишь в 85% случаев), то вспомним, что практически все культуры с младенчества внушают мальчикам их мужское достоинство («Не плачь, ты же — мужчина», «Дай сдачи...» и т. п.), тогда как у девочек сохраняют их природно-эмпатические способности («Поплачь милая, поплачь, и все пройдет»).

Для объяснения причин гендерных цветопредпочтений рассмотрим, к примеру, цвет женских одежд, являющийся внешним для нее как субъекта, но внутренним (интериорирующимся) для объекта ее устремлений. В предположении, что ее внутренний цвет дополнителен к ее внешнему, можно вывести, что в цвете должны проявляться не только духовные, но и телесные характеристики человека. Поэтому распространенное среди феминисток мнение М. Мид, что

«в современном мире, где все носят одежду, скрывающую тело... непосредственное представление о человеческом теле теряется»²⁵, кажется не совсем точным. В действительности одежды более всего из человеческого окружения в цвете сочетают это «не сочетаемое» единство архетипического и конкретного проявлений: всеобщего — духа и единичного — тела. Или, как заключает Дж. Гибсон, *цвет одежд другого человека является объективной данностью его духа*²⁶.

Поскольку цветовое разнообразие одежд характеризует женственность, то обратим внимание на отчет экспериментатора нейропсихолога²⁷: «оценка для девочки всегда обращена к ее личности. Мы записывали биотоки мозга, когда детям давалась оценка. Они что-то в нашем эксперименте делали, смотрели, слушали, выполняли задания, и мы говорили: “Ты плохо смотрел”, “ты плохо слушал” или “ты плохо выполнял задание”. При этом, как только звучало слово “плохо”, у девочек — буря в мозгу. Большинство зон, особенно ассоциативные, становятся сразу настолько активированными, что разницы уже между “плохо смотрела” и “плохо слушала” нет никакой, девочка просто уже ничего не слышит. Ее любимая учительница так сказала про нее — это как бы оценка личности. У мальчиков, как только говорится “ты плохо слушал” — мы видим в мозгу активацию слуховой коры; “ты плохо смотрел” — и активируются в первую очередь зрительные области коры; “ты плохо выполнял задание” — и фокус активности в моторных областях. То есть для мальчика очень важна смысловая оценка, что же было плохо. Для девочек — взаимоотношения между ней и педагогом, а для мальчиков — сама оценка».

При этом в отличие от мужской (искусственно-социализированной) женская (природно заданная!) душа неразрывно связана с телом, в чем мы сейчас и убедимся. Так, помимо поведенческих реалий, на которых мы остановимся далее, и/или конфуцианской традиции (женственная категория Инь — и черная, и белая) о природной неразделимости души и тела женщины, — в отличие от разделимости духа и тела и/или души и духа, — говорит и христианская традиция. В самом деле, если — на базе историко-методологических поисков родовой и видовой сущности человека в субъектно-объектных отношениях духа, души и тела — обратиться к теологической интерпретации этой триады по Писанию, то увидим, что душа и дух могут «разделяться» (Евр. 4:12). При этом

«сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15:44), но «дух плоти не имеет» (Лк. 24:37-39) и «возвратится к Богу, Который дал его» (Еккл. 12:7), ибо «Бог есть дух» (Иоанн 4:24). Практически об этом же говорит и сцена Благовещения (Лк. 1:35), и разграничение контекста в таких оборотах как «душевность женщины» и «духовность мужчины», поэтому далее мы можем сопоставить «дух, душу и тело» с релевантными компонентами интеллекта как репрезентативно 'мужественный дух' и 'женственные душа и тело'.

О женственной неразделимости души и тела говорят и социолингвистические данные: «индексы социального статуса для женщин играют более значительную роль, чем для мужчин, поскольку мужчины утверждают себя в своих делах, а женщины — в том, как они выглядят и что о них говорят» (В. И. Карасик 1992). Об этом же говорит и богословие²⁸: «душа — это не частица Бога, но действие Пресвятого Духа, Который сотворил и создал душу, однако сам не стал ею. «Изойдя, этот Дух не сделался душою, но сотворил душу; не сам преложился в душу, но создал ее. Ибо Дух Святой создателен, и он принимает участие и в создании тела, и в создании души. Другое важное обстоятельство, выделяемое святыми отцами, заключается в том, что тело не может существовать без души, равно как и душа без тела. Создавая тело, Бог тотчас же создает и душу, о чем пишет Анастасий Синаит: «Ибо не было ни тела прежде души, ни души прежде тела». А Иоанн Дамаскин, возражая Оригену, афористично подчеркивает, что «тело и душа сотворены в одно время, а не так, как пустословит Ориген, что одна прежде, а другое после». Душа не существовала прежде создания тела, но создается вместе с ним: «Ибо Он не ставит душу до или после тела, но вместе с его возникновением создается и она». К. Г. Юнг также утверждал, что для древних натурфилософов символом тела была дева: См: Pandora. 1588 (Превознесение тела в форме успения Девы Марии). Августин также символизировал Деву посредством земли. «Истина родилась от земли, как Христос родился от непорочной Девы» (Sermones. 188.1, 5. P. 890). То же самое у Тертуллиана: «Эта земля — дева, еще не политая дождями, не оплодотворенная ливнями» (Abd. Iud., 13, P. 199 A). Так как «человек» это родовая абстракция, то по принципу его полового и/или гендерного диморфизма можно выявить конкретные видовые предикаты души, духа и тела, что в хроматизме было осуществлено на основе цветowych канонов, которые тысячелетиями воспроизводились в памятниках мировой культуры и частично представлены в табл. 1:

Цвет	Каноны и гендерные доминанты		Род	Имя	Среда	Логика	Времена	План
	Инь, сохранение традиций (f)	Ян, сохранение традиций (f)						
Белый	Инь, сохранение традиций (f)	А	мать	Душа	социум	формальная	прошлое	M-
Серый	Ян, незаметность творца (m)	М	отец	Дух	культура	образная	настоящее	Id-
Черный	Инь, зачатие — рождение (f)	И	дети	Тело	природа	генная	будущее	S-
Пурпур	Эос, София, св. Анна, Дева Мария (f)	А	Женственное правосознание	Женственное правосознание	Ипостась женской интуиции — сверх — и правосознание			Mf
Красный	Ян, тела богов и воинов маскулинный (m)		Мужественное бессознание	Мужественное бессознание	Активность, драки, войны, Мускулы, фанатизм			Sm
Оранжевый	К+Ж, совместный, общий, андрогинный (a)	М	Телесное единение	Телесное единение	Физическое развитие, питание, сексуальность			Sa
Желтый	Инь, тела богинь и женщин — фемининный (f)	И	Женственное бессознание	Женственное бессознание	«...жена, облеченная в солнце» (Откр.12:1) жирок, «желтое тело»			Sf
Зеленый	Осирис, Ян, Магомет, Робин Гуд (m)		Мужественное самосознание	Мужественное самосознание	Самоутверждение «Я-концепция», власть			Mm
Голубой	Богини неба, «сердца дев» (Инь-дневное небо) (f)	Г	Женственное подсознание	Женственное подсознание	Романтичность, дамские романы, гадания, фагализм			Idf
Синий	Г+Ф, совместный, общий (андрогинный) (a)		Духовное единение	Духовное единение	Религиозность, работа, эстетика, отдых, сон			Ida
Фиолетовый	Вишну, Кришна, Лель, (m) (Ян — грозное небо)	О	Мужественное подсознание	Мужественное подсознание	Творчество, хобби, игровая зависимость			Idm

Таблица 1. Семантика цветowych канонов АМИ и АМИГО для N-условий

Вообще говоря, эти цвета являются архетипическими носителями информации о гендерных функциях потенциальных брачных партнеров. Так, канонизация гендерного смысла этих цветов традиционными культурами показала его неизменность на протяжении тысячелетий и миллиардов «испытываемых».

Именно этот факт и требует от нас различать школьников по 'гендеру', но никак не по «полу». Ибо у 'девочек' душа и тело едины и не потерпят унижения их достоинства, тогда как для 'мальчиков' важнее достижение цели, чем отношение к их душе или телу, и, разумеется, к цвету. Так, моя практика тестирования студентов показала, что на 'мальчиков' практически не действует ни цвет одежды, ни личность преподавателя, тогда как 'девочки' дают адекватные результаты при заинтересованности личностными (в частности, и цветовыми) характеристиками преподавателя. Если он артистически перед ними *выкладывался*, то они готовы дать такие ответы в тестах, что диву даешься их искренности; при негативном же отношении к преподавателю эти же девочки существенно искажают ответы.

Итак, наш интеллект включает в себя две логики, а именно, формальную логику, апеллирующую к рационализму сознания (к левому полушарию головного мозга) и/или образную логику творчества, которая основывается на иррациональности под— и бессознаний. И, несомненно, в различные периоды истории, как и в различных культурах, или у различных людей господствует то одна, то другая логика, замыкая друг друга и творчеством сознания, и креативностью подсознания в интеллектуальном диалоге времен и культур. И сегодня, как мне кажется, актуальным является изучение «второй» логики, а затем по возможности, и конвергенция их в единое представление внешнего мира во внутреннем его отражении²⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках. М.: Наука, 1988. С. 58.

² Мид М. Мужское и женское. Исследование полового вопроса в меняющемся мире. М., РОССПЭН, 2004. Крэйг Г. Психология развития. СПб: Питер, 2000.

³ Кульпина В. Г. Лингвистика цвета. М.: МГУ, 2001. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1997. Миронова

Л. Н. Цветоведение. Мн.: ВШ. 1984. Фрумкина Р. М. Цвет, смысл, сходство. М.: Наука, 1984. Brémond É. L'intelligence de la couleur. P.: Albin Michel, 2002. Heller E. Wie Farben wirken. Farbpsychologie. Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 1999.

⁴ Алдис Гедутис Конфликт факультетов: возможна ли междисциплинарная коммуникация? // Критика и семиотика. Вып. 1–2, 2000. С. 181–198. Ricoeur P. The Conflict of Interpretations. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1974. Sokal A. A Physicist Experiments with Cultural Studies. In: Lingua Franca. 1996. May/June; URL <http://www.larecherche.cie.fr/FOR/C9701/SOKAL/WW6.html>

⁵ Юревич А. В. Объяснение в психологии. // Психолог. Журн. 2006. Т. 27. № 1. С. 97–106.

⁶ Иначе мне, в частности, не представить алгоритм поисковой системы человека, который «через сто лет» встретил старого знакомого и тут же - вне какого-либо перебора и/или итерационного поиска по базам данных - адекватно идентифицировал его. Назвать эту логику «нечеткой» я не осмеливаюсь, — она весьма и весьма четкая, — разумеется, для нормальных людей при нормальных граничных условиях. Иное дело, — мы её не знаем и только-только подступаем к формулировке её правил [Серов Н. В. Цвет культуры. СПб., 2004. 672 с. http://www.koob.ru/serov/color_culture]. К примеру, вряд ли кто сможет отрицать тот факт, что концепт 'красное' является обобщением таких вещей как кровь, солнце, брусника, пожар, страсть, война, стыд, революция и т. д. и т. п. И актуальной задачей науки, по-видимому, является согласование принципов, связей и отношений этой логики с логикой формальной.

⁷ Мацумото Д. Психология и культура. СПб, 2002. С. 402.

⁸ Серов Н. В. Психологическая специфичность идеального. // Ананьевские чтения—06 (СПб: СПбГУ, 2006. С. 118–119) <<http://psyfactor.org/lib/serov.htm>>

⁹ Он же. Хроматическая антропология // Вестник истории и философии КГУ, Сер. Философия. 2008. Т. 1 (1). С. 133–148.

¹⁰ Wittgenstein, L. Remarks on colour. Berkeley, 1977. P. 29.

¹¹ Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., Русские словари, 1997. С. 231.

¹² Наименования цвета в индоевропейских языках: Системный и исторический анализ / Отв. ред. А. П. Василевич. М, 2007; Карасик В. И. Язык социального статуса. М., 1992; Кульпина В. Г. Лингвистика цвета. М., 2001; Серов Н. В. Цвет культуры. СПб: Речь, 2004; Brémond É. L'intelligence de la couleur, P., 2002.

¹³ Черниговская Т. В. Язык и сознание: что делает нас людьми?// <http://www.polit.ru/lectures/2008/12/24/langmind.html>

¹⁴ Идею о сродстве между звуками и цветом развивал в то время и французский учёный иезуит Луи Бертран Капель (1688–1757), который впоследствии опубликовал *Optique des Couleurs (1740)* в целях расширения круга Ньютона, хотя и был против его теории

происхождения цветов. Поскольку цвета принципиально оппозиционны, а звуки не могут образовать такой «звуковой круг», который мог бы быть сопоставлен с цветовым по возможному образованию из «дополнительных звуков» «тишины белого света», то мне кажется целесообразным рассматривать известные принципы синестезии у таких творцов как А. И. Скрябин, Н. А. Римский-Корсаков, Б. В. Асафьев и многих других в качестве индивидуальных проявлений интеллекта, ибо в их построениях ни мне, ни другим исследователям (Б. М. Галеев, В. В. Ванслов, К. Л. Леонтьев, J. Dauven, R. Francès, G. A. Reuchard, R. Jakobson) не удалось выявить воспроизводимых соответствий между определенными цветами и музыкальными тонами, что, вероятно, связано с оппонентным характером цветовой модальности, резко отличающейся этим от всех остальных. Так, если сумма двух контрастных цветов дает «бесцветные» белый и/или серый цвет, то никакая сумма противоположных предикатов других модальностей не может дать их взаимного «уничтожения». К примеру, сладкий вкус в сумме с горьким никогда не даст «безвкусного», несмотря на их «оппонентность», громкий звук в сумме с тихим не приведет к тишине и т.д. и т.п. О чём это говорит? По-видимому, цвет является принципиально обобщенным кодом интеллекта, благодаря которому человек может судить не только о реальных свойствах внешней среды, но и о достаточно умозрительных и/или абстрактных вербальных образованиях. Вероятно, поэтому исследователям и приходится констатировать, что «явление “цветного слуха” далеко не всегда носит характер реального сообщения, часто невозможно установить однозначного соответствия между цветом и звуком: оно носит более обобщенный, скорее метафорический характер» [Лупенко Е. А. Исследование психологической природы интермодальной общности ощущений. // Психологич. журн, 2008. Июль 29. № 1. С. 66–78; Серов Н. В. Хроматическая онтология синестезии // Синестезия: Содружество чувств и синтез искусств. - Казань, 2008. С. 45–49.].

¹⁵ Ни с корпускулярной, ни с волновой точки зрения невозможно соединить края спектра, т. е. красный и фиолетовый цвета. Однако это соединение легко достигается в человеческом восприятии.

¹⁶ Реконструкция по диску Ньютона для воспроизведения «белого» цвета [Buvat V. Science, couleurs et peinture fu XIX siècle/ // L'OEIL, 2003. N 11. P. 14–19; Балека Я. Синий – цвет жизни и смерти. Метафизика цвета. М., 2008. С. 253.]

¹⁷ Lejeune S.(Red.) Parlons couleur: langage, codes, création.– Roussillon, 2006. P. 15.

¹⁸ Вслед за Гёте легко видеть, что ощущения цвета формируют наше восприятие. Ибо в своих исследованиях цвета Гете основывался на психофизиологических принципах, в которых наблюдение и эксперимент базировались на видении-восприятии человека, т. е. на антропоцентризме, а не техницизме физических принципов

Ньютона. Поскольку информация интеллекта — онтологически идеальна, то для его моделирования требуется адекватный инструментарий. Опыт показал, что наиболее надежным инструментарием такого рода мог служить только концепт «цвета», выполняющий функции идеального отображения материальных объектов. Поэтому в свою очередь и для моделирования информации в хроматизме используются атрибуты цвета как 'идеального'.

¹⁹ Brusatin M.. Histoire des couleurs. P., 2003. P. 117–121. «По характеру цвета одежды судят о характере человека. Так, можно наблюдать отношение отдельных цветов и их сочетаний к цвету лица, возрасту и положению. Женская молодежь держится розового и голубого; старость — лилового и темнозелёного. У блондинки склонность к фиолетовому и светло-жёлтому, у брюнетки — к синему и жёлто-красному, и все правь». [Гёте. К учению о цвете. Хроматика, # 839–840].

²⁰ Серов Н. В. Психология исторической культурологии. СПб, 2009.

²¹ Wittgenstein L. Remarks on colour. Berkeley, California Press, 1977. P. 22.

²² Russell B. An inquiry into meaning and truth. Harmondsworth, 1973. P. 78. Цит. по: [Вежибицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1997. С. 247].

²³ Серов Н. В. Цвет культуры. СПб, 2004. С. 244; он же. Природа человека: дух, душа и тело // Acta eruditorum, Вып. 5. СПб: РХГА, 2008. С.180–188.

²⁴ Серов Н. В. Условия для гендерных проблем. // Credo new, 2007, № 2 (50). С. 138–158.

²⁵ Цит. по: [Фридан Б. Загадка женственности. М.: 1994. С. 193].

²⁶ Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: 1988. С. 203–204.

²⁷ Еремеева В. Д. < Информация с сайта <http://www.health.am/rus/site/more/2081>> 25.12.2008.

²⁸ Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2007. С. 102–105.

²⁹ Серов Н. В. Хроматическая антропология интеллекта // Этнографич. обозрение, 2010. № 1. С. 83–99.

В. П. Раков

«Страница» в онтологии стиля¹

Приступая к исследованию сущности и функций меона в системе традиционных поэтик, надо помнить о том, что его наличие в структуре классических стилей инспирировано самим словом. Это говорит о многом и прежде всего о возросших творческих возможностях Логоса, энергия которого теперь не ограничивается действиями лишь в горизонте вербальных форм выразительности, но уходит далеко за его очерченность — именно туда, где располагаются — вспомним определение В. В. Налимова! — упакованные смыслы, подлежащие раскодированию и открытию в них тех далей, которые мы связываем со словом, обладающим бесконечной семантической перспективой. Это качество подарено ему риторической культурой, преодолевшей бескрылый номинализм и научившейся вскрывать в слове символический потенциал эстетического высказывания, что, заметим, было бы невозможно без использования импульса игры, благодаря которой литература упрочила свои позиции в сфере такой технологии мышления, которая со времен Аристотеля называется вероятностной. Это значит, что поэтическое слово как единица текста (хотя этот термин не был в таком ходу, в каком он находится в наше время) ощущает в себе энергию для того, чтобы означать не только денотат, но и ещё что-то, именуемое символическостью эстетического высказывания, художественного образа и, наконец, стиля. Подчеркнем, что эффект семантического расширения достигнут за счет сцеплений слова с его словесным же окружением. Так обстоит дело в классических моделях текста. А что же в релятивистской поэтике?

Стили — это не только словесные, но и сверхвербальные единства. Хотя для филолога-профессионала в этом тезисе нет ничего нового, но для большей определенности нашей мысли скажем, что в классике это «сверх-» осуществляется за счет семантико-символического содержания, как и так называемая открытость образа и его структуры. В поэтике же, с которой мы имеем дело, открытость понимается иначе. Герметичность текста как лингвистического высказывания, имеющего начало и конец в их логической и грамматической граничности, здесь не является превалирующим признаком стиля, который раскрыт не только в языковую,

но и в онтологическую реальность, в её без-начальную длительность и бес-конечность. Но тут исследовательский сюжет осложняется. В размышления писателей о творчестве вводится вполне конкретное понятие, дотоле не выступавшее в качестве теоретически активной дефиниции и, с другой стороны, *незаменимой предметности* в практике литературно-художественного письма. Некоторая неясность сказанного рассеется, если мы поясним, что в процесс сочинения текстов в качестве эстетически значимого фактора вовлекается *страница, чистая поверхность* или *белый лист*. Вся эта терминология присутствует в высказываниях европейских и русских поэтов и прозаиков. Хронологически раньше всех роль *страницы* осознал С. Малларме, один из ведущих французских символистов. Касаясь вопроса о причинах внимания поэта к данному *фактору*, современный исследователь пишет следующее: «В центре творчества Малларме, в котором основной акцент сделан на преодоление замкнутой импрессионистической субъективности, находится «я», стремящееся уловить в глубинах своей души, в интуициях своей фантазии импульсы-символы, порожденные вечным, абсолютным, невыразимым и непроницаемым началом, которое проявляет себя через столь же таинственный герметический, открытый в молчание бытия язык. Творческое «я» Малларме, зачарованное этим многозначным молчанием жизни, неумолимо движется к белой странице Книги жизни, адекватно отражающей всю полноту существования»². Сказанное здесь содержит в себе множество смыслов, в том числе и в имплицитной форме. В этой связи полезны были бы соображения следующего характера. Наблюдения исследователя построены на аксиоматике, проявившей себя в истории человеческого духа. В самом деле, если мы говорим о бытии как Книге, то тем самым отсылаем читателя к *историологической* специфике культуры³, в которой слово, умеющее режиссировать собственное поведение, демонстрирует способность самопонимания. Это — завет, оставленный риторической культурой. Оперирование понятием книги и, следовательно, страницы открывает путь к видению смысловых перспектив тех концептов, которые уже доступны художественному сознанию. На примере одного из них А. В. Михайлов показывает, как это происходит. «Когда говорят о том, — читаем в одной из работ ученого, — что произведение эпохи барокко суть некоторые подобию мира, то это — сокращенное выражение

гораздо более сложных отношений. Точно так же, когда говорят, что в эпоху барокко мир нередко уподобляется книге, то и это уподобление есть сокращение гораздо более сложных отношений, какие устанавливаются между произведением, миром, автором, читателем. Тем же общим, той общей сферой, в которой осуществляются все такие отношения, оказывается несомненно сфера самоистолкования самой этой эпохи, культурный язык её самоистолкования»⁴. Само собой разумеется, что этот язык несет на себе печать исторического времени, традиции, национальной ментальности и особенностей личностного восприятия написанного. Так, например, П. Клодель восхищается книгами эпохи Возрождения, — совсем в духе этой эпохи с её телесно-вещественной эстетикой. Дадим слово автору доклада «Философия книги», прочитанного на книжной выставке 1925 года во Флоренции.

Развивая свою мысль, П. Клодель говорит: «Но надпись уже не есть чистое и простое слово, единственная, вневременная и самодостаточная вокабула. Речь уже идет о том, что я называю *страницей*, — об архитектуре строк, замкнутых в рамки и определяемых ими. Титульные листы прекрасных итальянских ин-фолио XVI и XVII веков с их совершенным расположением букв, я чуть не сказал “различных архитектурных ордеров”, с их блистательным и чистым сочетанием черного и красного цветов, нежно оттененных восхитительной гравюрой-заставкой, являют нам законченные образцы такой архитектуры. Эти типографские здания прекрасны, словно фасады Палладио и Борролини. А сами тексты старых рукописей, это шествие прописных букв романского алфавита, где каждая буква похожа на статую, на часть акведука или колоннады, и цепь их образует фриз на столь же величественных стенах. Мне вспоминаются старые каролингские евангелия, — говорится далее, — золотые буквы унциального шрифта, подобные мозаике на пурпурных византийских грамотах. Сегодня это искусство заголовка, заслуживающего названия типографской картины, переживает своего рода возрождение в прессе и рекламе»⁵.

В размышлениях П. Клоделя много глубокомысленного и актуального для исследовательского внимания, но здесь мы остановимся лишь на том, что является первоочередным из важного для данной части нашего сочинения. И это, заметим, более существенно, нежели вышесказанное. Речь идёт вот о чём.

Когда говорят о *странице*, есть искушение воспринимать её как поверхность, *уже загруженную* знаками, рисунками и т. п. Мы, подчинившись логике рассказа П. Клоделя, так и поступили. Единственным оправданием такого «несамостоятельного» поведения можно считать наше стремление не только к уяснению эстетизма страницы, но и некоего жизненного содержания, запечатленного в красочных буквенных начертаниях. Однако необходимо помнить об очевидном: прежде чем оказаться заполненной рисунками и знаками, страница была *пустой*, и эта пустота не была каким-то образом организованной, уплотненной/разреженной и т. д. Иначе говоря, она пребывала в состоянии бескачественности, то есть того *иного*, что противостоит всякой определенности. Как мы знаем, это и есть меон. Уточнению содержательного плана данной дефиниции будет посвящена не одна, а множество последующих страниц, сейчас же вернемся к наблюдениям П. Клоделя, где он вспоминает о Малларме, избирая при этом такую форму дискурса, где отождествляются точки зрения и позиции повествователя и поэта-символиста.

П. Клодель пишет, что «Малларме часто восхищался расположением текста на некоторых афишах, первой страницей газет <...> Он почерпнул в них замысел одной из самых любопытных своих поэм <...>»⁶ Фактор *начертания* и композиции начертанного, таким образом, явился каузальным моментом творческого замысла. Но и это ещё не все. Главное заключается в соотношении той самой меональности, о которой только что сказано, и — написанного. Эта меональность по своей значимости неизмеримо важнее, нежели «просто» пустота, поскольку предстает как «образ всего того невыразимого <...>, что окружает всякое движение мысли, облеченное в слово; образ близлежащей тишины, из которой родился этот голос, в свою очередь пропитанный ею, нечто подобное магнитному полю. Это соотношение слова и безмолвия, текста и пустоты, — говорится в эссе, — является источником особой поэзии, поэтому *страница* — вотчина поэзии <...>»⁷

В цитируемом произведении изложены мысли, прямо входящие в тематизируемую нами проблематику. Так, стоит отметить соображения автора о порождающем импульсе пустоты, о роли интервалов между частями высказывания и в связи с этим — об «условиях существования поэзии, её жизни и дыхания»⁸. В будущем нам предстоит рассмотреть эти вопросы на примерах морфологии релятивистских стилей.

Здесь же целесообразно акцентировать внимание на теоретически актуальном тезисе о том, что страница, как писал Малларме, должна стать «не просто равнодушным вместилищем, но самим инструментом, как скрипка — инструмент музыканта»⁹.

Идея инструментальности меона — одна из дерзновенных идей в когнитивном составе релятивистской поэтики; она стала возможной лишь тогда, когда был хорошо освоен методологический опыт риторического слова, стремившегося *играть* со всем, что бы то ни было, извлекая при этом «выгуду» — свободу творческого самочувствия. Игровой алгоритм творчества — это ещё и защитное средство искусства. В эссе «Письмо о Малларме» об этом написал П. Валери, оберегая имя поэта от упреков в надуманности, непонятности и прочих обвинений. Очарование стихов Малларме как раз в этой игре — и с формой, и смыслами, тогда как «*прямая и совершенная передача мысли автора, будь она возможна, привела бы к подавлению и словно бы омертвлению самых прекрасных эффектов искусства <...>*»¹⁰

Характеристики поэзии Малларме, вышедшие из-под пера П. Валери, поразительным образом совпадают со многими признаками релятивистской поэтики. Конкретностью и точностью замечаний П. Валери пролагает путь к своеобразной программе изучения литературы нового типа. Здесь мы не будем воспроизводить все наблюдения автора, но лишь отметим главные из них. Так, нельзя пройти мимо положения о том, что французский поэт задавался целью «дать искусству писанья всеобъемлющий смысл, *значимость мироздания*, и признал, что высшей вещью мира и оправданием его бытия — насколько ему это бытие было даровано — была, и не могла не быть, *книга*»¹¹. И если литературный текст — это модель мироздания или, не будет ошибкой сказать, Вселенной и — шире — космичности, то нет ничего странного в том, что в этой модели, а лучше — картине, наряду с понятным, есть и то, что отстоит от него, то есть — инаковость, которая требует осмысления. Ничего не поделаешь: душа обязана трудиться, как сказал Н. Заболоцкий. Темнотность текста — не такая уж редкая черта литературных стилей новой формации. Её теоретическое объяснение, со времен античности, остается зыбким и, скорее, вопросительным, нежели ясным и твердым в своей аргументации. Отстаивая право поэта на смысловую «туманность», П. Валери высказывает доселе

не встречавшееся мне суждение. Он пишет о том, что стихи Малларме «лишены, конечно, прозрачности стекла; но если в какой-то мере умственные навыки наши и ломаются об их грани, то, что именуется их темнотой, в действительности есть только [смысловое — *В. Р.*] *преломление*»¹². Как видим, П. Валери не только фиксирует то, что мы называем меонизированным содержанием поэзии, но и указывает путь к теоретическому анализу творческой стратегии Малларме-художника. Столь же интересны наблюдения и над синтаксисом поэтического стиля, связанного с так называемой (по слову Ф. Шлегеля) «трудной литературой». Читатель, которого не отталкивали сложные тексты Малларме, «понууждался к тому, чтобы научиться читать заново»¹³. Новое восприятие текста основывалось на учете и преодолении его трудности, а также на чувстве наслаждения, вызываемого очарованием стиля поэта. П. Валери высказывает мысль о сотворчестве писателя и читателя, что утвердилось в умах литературоведов, оставаясь, к сожалению, плохо изученной темой. Обратим внимание и на ещё один мотив, весьма существенный для понимания творческой индивидуальности писателя. У критика он изложен так: «<...> личность, которая сама себе служит мерилom и перестраивает себя согласно собственному разумению, является для меня высшим шедевром, волнующим больше всех прочих. Самое прекрасное усилие смертных, — продолжает автор, — когда свой беспорядок они претворяют в порядок и благой случай — в возможность, это-то и есть истинное чудо»¹⁴. Слова, не требующие комментариев! Но все-таки заметим, что тут дано понятие: творчество — это процесс преобразования хаосогенности и в произведении, и в личности самого художника, который, вместе со своим творением, «начинается» в меональной стихии, побеждаемой его целенаправленным созидательным усилием.

Русские поэты и прозаики в своих творениях воплощают идеи и литературные стратегии, оказывающиеся родственными тем, что обнаруживаются в исканиях Малларме и его поздних интерпретаторов. Тут, несомненно, много сходства и пересечений, в которых мы не усматриваем следов какого-либо эпигонства или подражательства. Неудачи плоского компаративизма ценны своими уроками, ныне это особенно ясно, если иметь в виду энигматичность самого процесса синхронических совпадений. Нам остаётся лишь

заметить, что развитие и претворение в художественные тексты, в их структурное устройство идеи космичности, открытие графических и иных средств её манифестации осуществляется в России, пожалуй, с большей интенсивностью, чем где бы то ни было. Объяснить это воздействием какого-то одного фактора вряд ли возможно. Исторические загадки таким способом не проясняются, но сказать о том, что расставание приверженцев релятивистской поэтики с канонами риторичности было не столь драматичным, как в Европе. Насколько это наше предположение адекватно существу дела, могло бы установить специальное исследование вопроса. Мы же начнем с того, чем открыли настоящее обсуждение проблемы космичности в составе искусства новой парадигмы.

Напомним, что речь идет о *странице* как своеобразной проекции мироздания и даже Вселенной. У А. Белого, который *обитает* в координатах не столько земного восприятия культуры, сколько в её логосно-космических измерениях, каждая страница его писаний представляется ему в виде «проекции света на плоскость», что «есть *tabula rasa* — неисписанный белый лист: несказуемое переживание <...>»¹⁵ Писатель подает эту мысль и в таком варианте: мы видим бумажную плоскость; под ней чувствуется — «*несказуемый сказ*; <...> несказуемый сказ — красноречивое молчание <...>»¹⁶

Итак, несказуемый сказ и молчание. Это — формы меона; он же, меон, творчески вряд ли чего стоил бы, если бы не обладал, хотя бы минимальными, признаками логосности, инаковостью которой и является всякая неопределенность. Если же эта неопределенность вообще бескачественна, то она именуется не как меон, а — иначе, именно, *укоп*. Между тем и другим существует своеобразная иерархия, которая будет рассмотрена нами в дальнейшем. Здесь же скажем о том, что в истории литературы и искусства встречаются когнитивные травести, вызванные своеобразным недомыслием не только критиков, имеющих склонность к методологическим упрощениям, но и самих творцов, часто впадающих в неумеренный восторг перед той или иной, впервые открывающейся им, идеей. Тут, несомненно, проявляет себя и обратная сторона игры, ведущая не к углублению творчества, а к его обмелению, как это нередко, к сожалению, случалось с футуристами. Известен эпизод, связанный с «Поэмой конца» Василиска Гнедова, которая завершалась чистым, без всяких букв и знаков, листом. Создатель этого «произведения»

полагал, что выразительность слова недостаточна, чтобы воплотить его творческие замыслы. П. А. Флоренский, интересовавшийся новыми формами творчества и стремившийся к максимальной объективности теоретической их оценки, писал о разных степенях воплощенности смысла — в связи с «чисто словесным ничто»¹⁷. А дальше говорилось следующее: «<...> никто не смеет (— методологически отстраняю все подозрения —), никто не смеет, не залезая в совесть автора, сказать о субъективной его неискренности или об его мистификаторских наклонностях. Нет, в момент такого творчества Василиск Гнедов или А. Крученых *мог* быть (опять держусь методологического доверия), *мог* быть очень углубленно живущим и очень подлинно творящим.

Да, творил, но не сотворил, — подводит итог П. А. Флоренский. — Ему лист бумаги казался, спьяну, дивной поэмой, читатель же держит в руках — лист и только лист. Такой лист может быть самым глубоким из заумных неизреченных глаголов; но их «не лезть человеку глаголати»: и заумный язык нуждается в Логосе. Это подобно тому, как бесовское золото, полученное в исступлении магического заклятия, оказывается при свете дня только калом. Когда начисто сглаживается антиномичность языка, то тем самым начисто уничтожается и самый язык»¹⁸. И это — верно, потому что в *пустоте* должно быть некое полагание смысла, который не появляется сам собой, но — в связи с логосной энергией, куда мы относим семантику не только инструментально понимаемого слова, но и известное телологическое задание — как данное извне, то есть художником, или как цель, присущую самому предмету наших размышлений, то есть вот этой самой пустоте. У А. Белого с его попытками не только дать обоснование символизма с опорой на философскую, эстетическую и эзотерическую мысль Запада и Востока мы находим обширные и творчески глубокомысленные суждения на этот счет¹⁹. В состав его дискурса включены такие понятия, как космос, бесконечность, а также непременно формы геометрических фигур, вроде треугольника и т. п. Всё это прямо указывает на стремление А. Белого мыслить поэтику и *конфигуративно*, и *символически*. Но что такое это последнее и каковы возможности его трактовки? «О символической действительности, — пишет автор, — можно сказать, что она есть *«ничто»*, в нашем смысле это нечто есть Тао *Лао-Дзы*»²⁰. Речь идёт

об учении древнего китайского мыслителя Лаоцзы, изложенном в «Книге о пути и добродетели (Даодэцзин)». У нас нет необходимости входить в обсуждение этого труда, мы обратимся лишь к истолкованию мудрецом понятия пустоты. «Ступицу, — читаем в этом сочинении, — окружают 30 спиц, но пользоваться повозкой позволяет пустота отверстия в ступице. Мнут глину, чтобы вылепить сосуд, но пользоваться сосудом позволяет его пустота. Строя дом, проделывают дверь и окна, но пользоваться домом позволяет его пустота. Приносит пользу то, что в них имеется, но пользоваться ими позволяет то, чего в них нет»²¹.

Для литературоведа смысл этого суждения — не из лёгких, но, кажется, поддающийся пониманию. «Пустота» — это то, что является необходимым условием существования вещи и её функциональной активности. Пустота и вещь связаны онтологической логикой, которую современный исследователь описывает так: «Подлинной бытийственностью обладает вещь, которая находится на грани возникновения или исчезновения. Ближе всего к этому новорожденный. Только такой и может быть грань наличествующего — пустое место»²².

Всякий разговор, где используется концепт пустоты с подчеркиванием его каузальных и порождающих импульсов, претендует на то, чтобы составить часть дискурса о космичности, и этот термин в художественной и литературно-теоретической практике наращивает свой семантический объем за счет образов и возникающих, порою неожиданно, импровизационных ассоциаций, расширяющих зону как поэтического, так и исследовательского употребления понятия. Пример творчества В. В. Розанова и М. И. Цветаевой тут оказывается как нельзя более уместным. Первый, говоря о стиле, исходил из наличия в нем «мировых» или «космологических сил»²³. Человек обладает собственным стилем, он, таким образом, существо стильное. Его жизнь вписана в масштабы Вселенной, коих, судя по мысли писателя, не одна, а — множество. Каждая личность, сотворенная Богом, жива лишь своим стилем. В. Розанов пишет: «Единственное, что мы вправе требовать от человека, это чтобы он *сохранял свой стиль*. Как только люди переходят в «чужой стиль» (сплошь и рядом) — они становятся противны и как-то не нужны. Космологически не нужны. Очевидно, Бог «не для этого» их сотворил»²⁴.

Идее космологичности стиля у В. Розанова сопутствует «молчание». Оно стоит в одном ряду со *сказанным*, но своей бесформенностью и, стало быть, меональностью усиливает в тексте ауру *несказанного*. Углубляя свои представления о стиле, писатель задавался вопросом о том, что же нужно для подлинно художественного творчества, и отвечал так:

« — Молчание!

— Молчание? Талант бездарных?

— Талант даровитого. Молча светит солнце. Молча созревает плод. Молча кормит корень. Вся природа молчалива, всё в природе молчаливо. Гром и ветер — исключение, ведь это не Бог вещь что. Чем больше молчания, тем больше «делается». «Чего» делается? Всего, всех бесчисленных вещей, которые создаются в природе, «ткуются на её вечном станке», как выразился Гёте»²⁵.

В последующих трудах мы будем говорить о формах запечатления молчания в самой структуре розановского стиля, без чего вряд ли можно составить представление о новой модели художественной речи.

Подобный феномен ярко проявляется и в творчестве М. Цветаевой, о чем мы писали неоднократно. её манера говорить строится на факторах «тишизы» и «кривизны» стиля. Первый из них восходит к «молчанию», самое идею которого С. С. Аверинцев определяет в качестве «первостепенного историко-культурного символа» в таких направлениях мысли, как гностицизм, неоплатонизм и учение об исихии²⁶. Заметим, что лишь в последнем достигается целенаправленное преодоление оппозиции «вербального и невербального выражения»²⁷, что, применительно к стилю, дает ранее невиданную форму эстетической коммуникации. Теперь самое время сказать об очень важном моменте творческого мировоззрения М. Цветаевой. Она настаивала на необходимости не какого-либо другого, но именно «подхода космического» к её поэзии. « <...> и если в моих стихах, — пишется в её признаниях, — космос есть, они (мудрецы и дети. — В. Р.) его просят и на него отзовутся»²⁸. Как известно, М. Цветаева — поэт «безмерностей», и это позволяет понять её совет критикам, высказанный в письме к Б. П. Иваску от 04.04.1933 г.: «Не делайте меня Мандельштамом: я ПРОЩЕ и СТАРШЕ, и этим — МОЛОЖЕ»²⁹. Там же находим развитие этого суждения: «Я никогда не была в русле культуры. Ищите меня дальше и раньше»³⁰. Или ещё, знаменитое: « <...> я — до всякого столетья!»³¹ Что стоит за подобными признаниями?

В контексте принятого в нашей работе научного языка из всех возможных наиболее предпочтительно, на наш взгляд, следующее толкование цветаевских речений: эти «старше» и «моложе», «дальше» и «раньше» есть обозначение пространственного и довременного (докультурного) неисследимого, первичного и вечного, что залегает в природе, человеке и искусстве³².

В развитие сказанного коснемся того, что в лексиконе поэта означено как «место пусто». Содержание данного понятия многогранно. В первую очередь, это — мир и обитель воображения. Но это и то, что является не только местом, но и качеством. Оно не замутнено в своей чистотности какими-либо вторжениями профанной достоверности («мебелями») ³³, да и чернотность имеет метафизическую природу, что дано в образе «черного неба» («В черном небе слова начертаны») ³⁴. Белизна (чистотность) и чернотность берутся здесь в надмирном смысле, однако М. Цветаева с присущей ей легкостью и «безумием» узревает их даже в том, что лежит перед нею и что закрепляет написанное. Конечно же, речь идет о *странице*, она тоже есть «место пусто» с его творческим, вероятностным (возможностным) коловращением логосного и меонального начал. Страница содержит в себе то, что ещё не выражено, но может быть таковым и, становясь им, все же остается неисчерпанным. «Место пусто», следовательно, — не только источник выраженного и неизреченного, но и их загадочное *самое самб*, если прибегнуть к известному термину А. Ф. Лосева³⁵.

Как нам представляется, сближение указанных понятий вполне правомерно; смысл данной процедуры заключается в том, чтобы подчеркнуть порождающие импульсы, свойственные концепту «место пусто». Этот генеративный источник — одно из ключевых понятий как поэтики, так и эстетики М. Цветаевой. Его энергии окрашивают творчество поэта в весьма своеобразные тона мифологичности и тесно с нею связанной загадочности. В современной научной литературе отмечаются амбивалентность «места...», его двойственность, безъязычие, знание в молчании и, наконец, утверждается мысль о сакральности пустоты³⁶. Ценные наблюдения! Они могут быть переведены в систему нашего исследовательского языка. Так, например, суждения об амбивалентности, двойственности изучаемого феномена трансформируются принятой нами терминологической лексикой, как только что

сказано, в проблему взаимодействия логосного и меонального начал. На этом следует заострить внимание, прибегая к комментарию М. Цветаевой. Она писала: «В жизни — сорно, в тетради чисто. <...> Чисто, читай: черно. Чистота тетради именно чернота ее»³⁷. Рассмотрение тезиса о безъязычии «места...» может стимулировать изучение апофатических аспектов релятивистских высказываний и стиля в целом. Тут же закономерен вопрос о молчании как одном из бесформенно или графически выраженных элементов новой поэтики — и попытками его историко-культурной идентификации, например, в свете исихастской молитвенно-речевой практики. При этих условиях осмысление концепта «место пусто» может достичь уровня вероятностной его трактовки, что важно для понимания поэтического дара М. Цветаевой в его ещё не познанной специфике.

Все вышесказанное наводит на некоторые размышления. Дело тут в следующем.

Если бы нас спросили, какова самая характерная типологическая черта новой поэтики, то мы, с опорой на описанные её аспекты, ответили бы кратко: первозданность. В самом деле, если мы возьмем любой из поэтологических кодексов, то будем вынуждены сделать вывод: ни один из них не строит понятия творчества и стиля в свете их космологических оснований, предпочитая иметь дело, пусть и с широко трактуемым, но все-таки не онтологическим, а лингвистическим аспектом темы. Новая поэтика впитала в себя архетипный и мифологический материал эпохи Серебряного века, когда, например, античное наследие «составляло атмосферу, почву и инвентарь европейской культуры»³⁸, включая, разумеется, и русскую. Интеллектуальный контекст с его открытостью осваивал творческий потенциал меона, пользуясь при этом различными источниками, но все же самым близким из них был греческого происхождения, потому что русское сознание не могло забыть своих духовных и культурных связей с традицией. Мы приводили пример из Лаоцзы, в частности истолкование им пустоты как небытия и вместе с тем условия и причины существования вещей. Но подобная идея — сквозная для древнегреческой философии. Атомистические учения, например, говорили не только о мельчайших частицах, но и о космической пустоте, в которой «они сталкиваются, причем, где случится, одни отскакивают от других, другие сцепляются или сплетаются между собой вследствие

соответствия форм, размеров, положений и порядков. Образовавшиеся соединения держатся вместе и таким образом производят возникновение сложных тел»³⁹. Так что «пустой меон», как одна из разновидностей последнего, имеет очевидные признаки порождающего начала. Филолог, недоверчиво относящийся ко всякого рода абстракциям, испытает совсем другие чувства, когда узнает о поэзо-философских построениях Левкиппа и Демокрита, утверждавших, что «каждый атом есть лишь буква некоей универсальной рукописи»⁴⁰. Согласно этому учению, между атомами залегает та же пустота, сами же атомы, находясь в вечном движении, образуют тело космоса, подобно тому, как трагедия или комедия возникает «путем сочетания написанных букв»⁴¹. Что может быть проще и доступнее этих наивных суждений о творчестве! Они кажутся нам *первичными* высказываниями по интересующим нас вопросам. И настолько важными для прояснения смысла настоящей статьи, что мы решимся привести обширную цитату из письма В. Розанова к Э. Ф. Голлербаху (август 1918 г.), где автор «Опавших листьев» выражает чувство радости по поводу того, что *простота* его произведения как литературной формы напоминает античные представления о творчестве. В тексте письма говорится следующее:

«Не помню кто, Гершензон или Вячеслав Иванов, мне написал, что «все думали, что формы литературных произведений уже исчерпаны», «драма, поэма и лирика» исчерпаны и что вообще не может быть найдено, открыто, изобретено здесь: и что к сущим формам я прибавил «11-ю» или «12-ю». Гершензон тоже писал, что это совершенно антично по простоте, безыскусственности. Это меня обрадовало: они знатоки. И с тем вместе что же получилось: ни один фараон, ни один Наполеон так себя не увековечивал. В пирамиде — пустота, не наполненная, Наполеон имел безбытийственные дни. Между тем «Оп. л.» доступны и для мелкой жизни, мелкой души. Это, таким образом, для крупного и мелкого есть достигнутый предел вечности. И он заключается просто в том, чтобы «река текла как течет», чтобы «было все как есть». Без выдумок. Но «человек вечно выдумывает». И вот тут та особенность, что и «выдумки» не разрушают истины факта: всякая грёза, пожелание, паутинка мысли войдет. Это нисколько не «Дневник» и не «раскаянное признание»: Именно и именно — только «листы», «опавшее», «было» и «нет более». «Жило» и стало «отжившим»: пирамида и больше пирамиды, главное — гораздо

сложнее, а в то же время — клади в карман. И когда я думаю, что это я сделал «с собою», сделал с 1911 года: то ведь, конечно и так ни один человек не будет *выражен* так и вместе опять субъективен: и мне грезится, что это Бог дал мне награду.

За весь труд и пот мой и за правду»⁴².

Мы полагаем, что здесь обозначены густотно-смысловые пункты творческого кредо В. Розанова. Внутренним двигателем его писательства названы не какие-то «направленческие» ориентиры, но принципы некоей первичной поэтики, в основе которой залегает космичность, эта каузальная и регулятивная величина бытия природы и мира людей. Бросается в глаза тенденция художника исходить из факта самого «живого» и «отжившего», то есть бытия и небытия. Подобные особенности свойственны творчеству и других писателей релятивистской парадигмы.

Не вдаваясь в подробности возможного здесь анализа, скажем, что начальной ступенью на пути к типологическим характеристикам новой поэтики является её космоонтологическая специфика, фундамент которой составляет архетипная мифологема меона, представленная в форме пустоты, сигнализирующей о себе не только как воображаемая просторность вселенскости, но и как конкретное «место пусто» *страницы*, имеющей право называться своеобразной космологизированной проекцией неисследимости. Именно здесь, на странице, разыгрывается мистериальный сценарий творчества или, как написал С. Гроф, «удивительно сложная и замысловатая космическая драма»⁴³, которая требует соответствующих инструментов её постижения, далеко не всегда совпадающих с методологическими ресурсами современного литературоведения. Тем не менее, в трудах такого выдающегося филолога, как В. Н. Топоров, со всей определенностью заявляется мысль о том, что «поэтика текста все настоятельнее нуждается в освещении со стороны поэтики «творения», позволяющей (если говорить о предельной ситуации) сформулировать тезис об изоморфизме творца и творимого, поэта и текста и, следовательно, внести серьезные коррективы в трактовку оппозиции «автор — текст»⁴⁴. От этого общего тезиса автор переходит к конкретным аспектам космичности литературных произведений, сосредоточивая внимание на том самом пространстве или пустоте, в нашей работе именуемой меоном. «Само пространство и его заполнение, существенным образом предопределяемое, — пишет он, — образует

род некоей «перво-матрицы», которая в конечном счете была «родиной» художественного, той моделью, в соответствии с которой произошло пресуществование ещё нейтрального и не поляризованного целого — в отдельных его местах — в эстетически-отмеченное, в душу «художественного», состоялся прорыв из ещё в основном «природно-материального» в сферу культуры и высшей её формы — духа»⁴⁵. Нам не хотелось, чтобы эти содержательные фрагменты исследовательского текста В. Н. Топорова попали бы в призму их психологического восприятия. Мы предпочитаем размышлять не столько о творческой психологии, сколько о закономерностях стиля, где меонизированные участки наррации присутствуют не иначе, как в системе лингвистики текста. Мы исходим из объективно-структурного понимания эстетических высказываний. Следовательно, пустота причастна космической *речёвости*, и ее, как говорил Платон, нельзя назвать «ничем», так как «ничто» тоже есть некоторое высказывание, заметим, апофатическое по своей природе, и потому оно «выше всякого бытия, выше всякого ощущения и выше всякого мышления»⁴⁶. Тем не менее, повторим, это — высказывание. По своим масштабам оно неохватно, однако новая поэтика находит средства, чтобы, хотя бы частично, освоить его...

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Предлагаемая статья написана в развитие идей, ранее изложенных нами в многочисленных публикациях. См., напр.: *Раков В. П. Меон и стиль // Anzeiger für slavische Philologie. Graz (Austria). [1999]. Bd. 26. S. 103–123; он же. Не кризис, а единение Логоса и меона // Антикризисный потенциал Традиции и проблемы имяславия. Иваново-Шуя, 1009. С. 343–358; он же. Имяславский контекст и релятивистская поэтика (система ключевых терминов) // Там же. С. 540–559.*

² *Таганов А. Н. Бальмонт и Бодлер // Константин Бальмонт, Марина Цветаева и художественные искания XX века. Межвуз. сб. научн. тр. Иваново, 2004. Вып. 6. С. 96.*

³ Термин «историологосность» впервые использовал, если мы не ошибаемся, Г. Ю. Карпенко, показавший его креативный потенциал, позволивший исследователю расширить возможный спектр изучения теоретического наследия русской литературной критики. См.: *Карпенко Г. Ю. Возвращение Белинского: литературно-художественное сознание русской критики в контексте историософских представлений. Самара, 2001. Особенно: с. 3–21. Применение*

указанного термина плодотворно и в культурологических исследованиях. К списку научной литературы, приводимой автором, позволим себе приобщить и наши работы. См., напр.: *Раков В. П. Историологосная специфика русской культуры // Политическая культура интеллигенции и её место и роль в жизни общества. Матер. XVII междунар. науч.-теор. конфер. Иваново, 2006. С. 31–33; он же. Интеллигентский дискурс и его культурологические опоры // Интеллигенция в процессе преобразования мира: исторические вызовы, социальные проекты и свершения. Междунар. науч.-теор. конфер. Иваново, 2007. С. 48–50.*

⁴ *Михайлов А. В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 334.*

⁵ *Клодель П. Философия книги // Человек читающий. Homo legens. Писатели XX века о роли книги в жизни человека и общества / Сост. И. Бэлза. М., 1983. С. 156.*

⁶ *Там же.*

⁷ *Там же. С. 157.*

⁸ *Там же.*

⁹ *Там же. С. 159.*

¹⁰ *Валери П. Письмо о Малларме // Валери П. Об искусстве. М., 1976. С. 465.*

¹¹ *Там же. С. 457.*

¹² *Там же. С. 461.*

¹³ *Валери П. Я говорил порой Стефану Малларме // Там же. С. 469.*

¹⁴ *Там же. С. 480.*

¹⁵ *Белый А. Собр. соч. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере / Общ. ред. В. М. Пискунова; сост., коммент. и послесл. И. Н. Лагутиной. М., 2000. С. 108.*

¹⁶ *Там же. С. 109.*

¹⁷ *Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 185.*

¹⁸ *Там же. С. 185–186. Бесспорно, все сказанное в высшей степени справедливо. Мы могли бы здесь привести множество примеров, когда язык в содружестве с его меональными элементами дает убедительный эффект художественности, но эта проблема найдет освещение в других наших трудах. Сейчас же заметим следующее. В сообществах поэтов, прозаиков, художников и мыслителей наблюдаются такие векторы творческих исканий, которые создают напряженную интеллектуальную атмосферу эпохи Серебряного века. В талантливом и, бесспорно, креативном исследовании, тем не менее, не без иронии говорится о «ренессансе» в России «с его бесконечными рассуждениями» о «меоничности» (сноска: «По сути той же*

«ничтожности», только на многозначительно «неоплатонический манер») человеческого бытия, с его реанимацией шеллингианской «бездны» (Ungrund, или “безосновности”), из которой якобы и происходит человеческая свобода (как твердил мнимый “певец свободы” Н. А. Бердяев) и т. д.» (*Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. М., 2008. С. 211). Теоретические дефиниции, фигурирующие в этой цитате, входят в понятийный аппарат нашей статьи, они нагружены определенным содержанием и структурно-стилистическими функциями, эффективность которых мы намереваемся описать в дальнейшем. Вообще, без нового словаря искусства, философии и эстетики невозможно понять сущность художественных исканий начала и первой четверти XX века. Это — одна сторона дела. Другая же заключается в сложности взаимоотношений релятивистской поэтики и методов авангарда. Несмотря на то, что эти явления бытуют и развиваются какое-то время параллельно, все же их сопоставление не должно игнорировать противоречивые моменты процесса. Достоинство быть отмеченным то обстоятельство, что при всей полемической заостренности авангардистских манифестов и деклараций самим художникам не чужды сбалансированные оценки предшествующего искусства. И это при том, что давались такие оценки в системе «деструктивно-разрывных» способов, посредством которых вскрывалась его сплошность/нераздельность. К. Малевич, например, писал, что новая теория творчества заставила «подумать <...> над пределом его (то есть искусства. — В. Р.) растяжимости, чрезмерность которой может привести к нежелательной катастрофе — потере формы, мастерства и техники» (К. Малевич: Художник и теоретик: Альбом. М., 1990. С. 208). И в то же время создатель супрематических композиций, вероятно, находясь под воздействием разговоров и дискуссий о пределе, нуле и «ничтожности», говорил, в связи со своим «Чёрным квадратом», о «нуле форм». Но, кажется, есть случаи более сложные, когда тот же К. Малевич формулирует постулат: «цель музыки молчание» (*Малевич К.* Чёрный квадрат. СПб., 2003. С. 389). Можно ли изучать и изучить музыку в качестве молчания? (Этот вопрос может быть задан и в форме инверсии: ... молчание в качестве музыки?). В интересной статье К. В. Зенкина рассказывается об американском композиторе Джоне Кейдже и анализируется самое известное его произведение «4'33», написанное в начале 1950-х годов. «Эта музыка без звуков, — пишет автор статьи, — вроде бы наглядно демонстрирует некий конец, предел, «0», *ничто*, к которому пришло творческое сознание» [*Зенкин К. В.* Искусство в свете мифа (изучая философию А. Ф. Лосева) // Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия: Современники

о мыслителе. Изд. подг. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкий. М., 2007. С. 631). Всё так, но как же можно анализировать эту «музыку без звуков»? Есть ли у исследователя какие-то инструментальные средства для выполнения поставленной задачи? Оказывается — есть! «Ведь, по Лосеву, — рассуждает К. В. Зенкин, — музыка — это «выражение жизни чисел». Лосев в кратких определениях и не говорит, что в музыке должны быть обязательно какие-то звуки, а вот без чисел музыки быть не может. И что же мы видим у Кейджа? Единственное, что оформляет безмолвный отрезок времени, — это число 4'33”. При чем, в полном согласии с музыкальной эстетикой Лосева, мы слушаем время как «аллегорическое становление числа», мы переживаем это время и живем вместе с жизнью этого числа» (*Зенкин К. В.* Указ. соч. С. 632). Высказывания исследователя логически безупречны, хотя, кажется, имеют привкус экстравагантности (тут возможно другое слово — «неожиданности», например, или «непривычности» и т. п.). Очевидно одно: в ситуациях, преподносимых искусством XX и XXI веков, необходимо находить методы столь оригинальные, сколь и отвечающие требованиям строгой научности. Автор данного очерка будет иметь возможность развернуть аналитическое рассмотрение художественных текстов новой формации на основе имеющегося в его распоряжении инструментального аппарата, предложенного, в частности, имяславской традицией и современной наукой. Лакуны или, по слову М. Цветаевой, «бездны» в тексте, его без-начальность и бес-конечность, а также, следовательно, безосновность поддаются научному осмыслению, например, с точки зрения числовой специфики меонизированного пространства той самой *страницы*, о которой мы размышляем в настоящей работе.

¹⁹ ... что найдет объемное воплощение в его замечательном трактате «История становления самосознающей души», где, наряду с прочим, претворена идея *поэтики культуры*, взятой не только в аспекте становления её форм, но и в их связи с исторической эволюцией духовного мира личности. Этот труд художника и мыслителя литературоведением и культурологией ещё не освоен. См.: *Белый А.* История становления самосознающей души // Белый А. Душа самосознающая. М., 1999.

²⁰ *Белый А.* Эмблематика смысла // Белый А. Символизм как миропонимание / Сост., вст. ст. и прим. Л. А. Сугай. М., 1994. С. 60.

²¹ *Лаоцзы.* Книга о пути и добродетели (Даодэцзин) // Сост., перевод, предисл., коммент. И. И. Семенов. М., 2008. С. 178.

²² *Семенов И.* Пять тысяч слов молчания // Лаоцзы. Указ. соч. С. 34. Тут же (с. 32) исследователь обращает внимание на «поражительную

аналогию с некоторыми идеями М. Хайдеггера, наиболее близкого из современных мыслителей к этой интуиции («пустоте» — В. Р. Лаоцзы:

Стенки и дно, из которых состоит чаша и благодаря которым она стоит, не являются собственно вмещающими в ней. Если же вмещающее заключается в пустоте чаши, то горшечник, формирующий на гончарном круге стенки и дно, изготавливает, строго говоря, не чашу. Он только придает форму глине. Нет — он формирует пустоту. Ради нее, в ней и из неё он придает глине определенный образ. Горшечник ловит прежде всего — и всегда — неуловимую пустоту и представляет её как вмещающую в виде ёмкости. Пустотой чаши предопределяется каждый шаг изготовления. Вещественность ёмкости покоится вовсе не в материале, из которого она состоит, а во вмещающей пустоте» (См.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 318).

²³ *Розанов В. В.* Собр. соч. Последние листья / Под общ. ред. А. Н. Николукина. М., 2000. С. 77.

²⁴ *Розанов В. В.* Собр. соч. Когда начальство ушло... / Сост. П. П. Апрышко и А. Н. Николукин. М., 1997. С. 577. Приводимые нами определения стиля, данные В. Розановым, не исчерпывают представлений писателя об этой дефиниции. Стиль — понятие столь же глубокое, сколь и обширное — в пределах семантического поля розановской поэтики. См. ценное исследование: *Фатеев В. А.* Стиль // Розановская энциклопедия / Сост. и гл. ред. А. Н. Николукин. М., 2008. С. 2164–2171.

²⁵ *Розанов В. В.* И. В. Киреевский и Герцен // *Розанов В. В.* Собр. соч. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. / Под общ. ред. А. Н. Николукина. М., 1996. С. 562.

²⁶ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 57.

²⁷ *Хоружий С. С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия: Проблемы аскетике и мистики Православия. М., 1995. С. 93.

²⁸ *Цветаева М.* Поэт о критике // *Цветаева М.* Собр. соч.: В 7 т. М., 1994. Т. 5. С. 283.

²⁹ *Там же.* Т. 7. С. 382.

³⁰ *Там же.* С. 383.

³¹ *Там же.* С. 316.

³² В этой связи небезынтесен комментарий современного ученого. Со ссылкой на Э. Бенвениста он пишет, что языковой формой концепта «Вечность» являются две чередующиеся основы. Этот концепт «в индоевропейской культуре исконно означает не просто «вечное,

вечно дрящущееся», а «вечно юное». «Вечно молодое! — вот что такое вечность», — подчеркнул А. Ф. Лосев» (*Степанов Ю. С.* Концепты. Словарь русской культуры: опыт исследования. М., 1997. С. 79). При всём этом высказывания М. Цветаевой пронизаны духом её времени и определенной культуры, в частности Серебряного века, когда поэзия, философия, литературоведение стремятся осмыслить человека именно в категориях вечности. Здесь нельзя не вспомнить о своеобразной «до-культурности» и «до-религиозности» А. Пушкина, о чем писал М. О. Гершензон, отмечая, что поэт «таким родился: он просто древнее единобожия и всякой положительной религии, он как бы сверстник охотникам Месопотамии или пастухам Ирана. В его духе ещё только накоплен материал, из которого народы позднее, в долгом развитии, выкуют свои верования и культы» (*Гершензон М. О.* Мудрость Пушкина. Томск, 1997. С. 8). Надо ли говорить о том, что А. Пушкин конкретно-историчен в своём творчестве, а токи его поэзии воздействуют на нас и ныне. Скажем и так: любовь к нему — бессмертна.

³³ *Цветаева М.* Наталья Гончарова // *Цветаева М.* Собр. соч.: В 7 т. М., 1994. Т. 4. С. 68. В целях конкретизации обсуждаемой проблемы («место пусто») приведем (для цитаты, возможно, слишком обширное) высказывание поэта на этот счет. В названном очерке интересующий нас концепт снабжается такой характеристикой:

«Первое: свет. Второе: пространство. После всего мрака — весь свет, всей стиснутости — весь простор. <...> Световая пещера, цель всех подземных рек. На взгляд — верста, на стих — конца нет... Конец всех Аидов и адов: свет, простор, покой. После этого света — тот.

Рабочий рай, мой рай и, как рай, естественно здесь не данный. В пустоте — в тишине — с утра. Рай прежде всего место пусто. Пусто — просторно, просторно — покойно. Покойно — светло. Только пустота ничего не навязывает, не вытесняет, не исключает. Чтобы всё могло быть, нужно, чтобы ничего не было. Всё не терпит чего (как могло бы — есть). — А вот у Маяковского рай — со стульями. Даже с «мебелями». Пролетарская жажда вещественности. У всякого свой». (*Там же*).

³⁴ *Цветаева М.* Стихотворения // *Цветаева М.* Собр. соч.: В 7 т. М., 1994. Т. 1. С. 401.

³⁵ См.: *Лосев А. Ф.* Самое само // *Лосев А. Ф.* Миф — Число — Сущность / Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М., 1994.

³⁶ См.: *Зубова Л. В.* Язык поэзии Марины Цветаевой. СПб., 1999. С. 108, 116, 111.

³⁷ Цветаева М. Поэт о критике. С. 288.

³⁸ Кнабе Г. С. Русская Античность: Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. М., 2000. С. 11.

³⁹ Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976. С. 138.

⁴⁰ Лосев А. Ф. История античной эстетики: (Ранняя классика). М., 1963. С. 440.

⁴¹ Там же.

⁴² Розанов В. В. Собр. соч. В нашей смуте (Статьи 1908 г. Письма к Э. Ф. Голлербаху) / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 2004. С. 363.

⁴³ Гроф С. Космическая игра: Исследование рубежей человеческого сознания. М., 2004. С. 68.

⁴⁴ Топоров В. Н. О «психофизиологическом» компоненте поэзии Мандельштама // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995. С. 428.

⁴⁵ Топоров В. Н. От автора // Там же. С. 4. Это пространство или небытие, залегающее в основе сущего, с одной стороны, напоминает «библейское учение о меонности материального мира самого по себе, с другой — ставит вопрос о той движущей силе, которая «расщепляя идеальный вакуум и созидая удивительный по своему строению и жизни космос, устойчиво сохраняет его неустойчивое бытие» (Осипов А. И. Пути разума в поисках истины. Лекции по православной апологетике. СПб., 2007. С. 300). Данная идея развивается и представителями естественнонаучных знаний, указывающих на бессущность материального мира в контексте гипотезы о «симметричности Вселенной» или антимира. См., напр.: Хаан Г. Е. Симметричная Вселенная (Доклад на Астрономическом совете АН СССР 29 янв. 1964 г.) // Тартуская астрон. обсерв. Публикации. Тарту, 1966. Т. LVI. С. 431–433.

⁴⁶ Лосев А. Ф. Словарь античной философии. М., 1995. С. 25.

Имя и миф в истории культуры

Сталин и вопросы имяславия

Предлагаемый материал не имеет целью ни входящую сегодня в моду идейную апологетику самого имени и деяний Сталина, сам псевдоним которого метонимичен по отношению к символической морфологии «железного века», ни намерение во что бы то ни стало вписать мысли великого советского вождя и бывшего семинариста о сущности языка в традиции древней православной мистики. Речь пойдёт скорее о некоей *тенденции существенного отхода* позднего Сталина *от номиналистической парадигмы* западноевропейской науки последних столетий и неожиданного (!) приближения в ряде моментов к лингвофилософскому наследию А. Ф. Лосева, а также священников Павла Флоренского и Сергия Булгакова, связанному с имяславческим учением о сущности имени Божьего и шире — об *энергичности* языка (1). Осознание того факта, что именно в сталинскую эпоху последний из них вынужден был умереть на чужбине — в «бессрочной командировке», а другие два были отправлены в концлагеря, где первый необратимо подорвал здоровье, а второй был оклеветан и расстрелян в 1937 году — не позволяет нам занять мечтательную позицию и плодить фантомы. Останемся с интересующими нас фактами запечатленного в слове мышления, ограничиваясь минимальной интерпретацией обширных — в силу их важности — цитат.

Статья И. В. Сталина «Марксизм и вопросы языкознания. Относительно марксизма в языкознании» появилась в 1950 году, она вышла в газете «Правда» за 20 июня (2) и была направлена против господствующих в марксистско-ленинском языкознании представлений скончавшегося (точнее: почившего на лаврах!) ещё в 1936 г. Н. Я. Марра о языке как надстройке (3). «Язык, — подчёркивает здесь Сталин, — коренным образом отличается от надстройки». По сути это — главная мысль автора, сразу переводящая разговор о сущности языка в область совершенно инородную для сложившихся научно-материалистических представлений о сугубой «вторичности» сферы сознания и духовной жизни. «Русский язык, — развивает свои доводы Сталин, — остался в основном таким же, каким он был до Октябрьского переворота... Что же касается основного словарного фонда и грамматического

строю русского языка, составляющих основу языка, то они после ликвидации капиталистического базиса не только не были ликвидированы и заменены новым основным словарным фондом и новым грамматическим строем языка, а, наоборот, сохранились в целостности и остались без каких-либо серьёзных изменений, — сохранились именно как основа современного русского языка».

Сталин далее проводит мысль о сквозной *логоцентричности* человеческой истории, усиливая идею о фундаментальности языковой основы человеческой культуры: «Язык порожден не тем или иным базисом, старым или новым базисом внутри данного общества, а всем ходом истории общества и истории базисов в течение веков». Безусловно, в устах марксистского теоретика эта *логосность* носит всё-таки не мистический, но *антропо-орудийный* характер: «...служебная роль языка как средства общения людей состоит не в том, чтобы обслуживать один класс в ущерб другим классам, а в том, чтобы одинаково обслуживать всё общество, все классы общества», причём, «как эксплуататоров, так и эксплуатируемых»; а потому «стоит только сойти языку с этой общенародной позиции, стоит только стать языку на позицию предпочтения и поддержки какой-либо социальной группы в ущерб другим социальным группам общества, чтобы он потерял своё качество, чтобы он перестал быть средством общения людей в обществе, чтобы он превратился в жаргон какой-либо социальной группы, деградировал и обрёл себя на исчезновение».

Согласно Сталину, «язык, принципиально отличаясь от надстройки, не отличается, однако, от орудий производства, скажем, от машин, которые так же одинаково могут обслуживать и капиталистический строй и социалистический». Мы видим, что язык здесь принципиально сближается с феноменом *техники*... Интересно, что в год смерти Сталина (1953 г.) М. Хайдеггер выступил в Мюнхенском высшем техническом училище с докладом «Вопрос о технике», где прозвучала мысль о том, что «в самом злом плену у техники... мы оказываемся тогда, когда усматриваем в ней что-то нейтральное; такое представление в наши дни особенно распространённое, делает нас совершенно слепыми к её существу» (4); мыслитель иллюстрирует «чужовидность этого обстоятельства» в пику цивилизационной гидроинженерии, обретшей у нас особый циклопическо-рабовладельческий размах в «сталинскую» эпоху: «Гидроэлектростанция не встроена в реку

так, как встроена старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в гидроэлектростанцию» (5). Хотя, отмечая «двузначность» самого технического феномена, в итоге и Хайдеггер склоняется видеть в «существовании техники» некую сотериологию и «звёздный ход тайны», что позволяет ему указать на этимологическое родство техники и «искусства» (др.-греч. «техне!»), сообщая всей этой проблематике некое эпическое дыхание и образ праосновы...

«Язык, — в близком эпическом ключе отмечает и Сталин, — является продуктом целого ряда эпох, язык живет несравненно дольше, чем любой базис и любая надстройка... <...> ...рождение и ликвидация не только одного базиса и его надстройки, но и нескольких базисов и соответствующих надстроек не ведёт в истории к ликвидации данного языка, к ликвидации его структуры и рождению нового языка с новым словарным фондом и новым грамматическим строем».

По-своему, конечно, впечатляет, что для продолжателя дела Маркса и Ленина оказывается наиважнейшей и аксиологически абсолютно значимой консервативность языковой основы культуры: «...современный русский язык по своей структуре мало чем отличается от языка Пушкина. <...> ...что касается структуры пушкинского языка с его грамматическим строем и основным словарным фондом, то она сохранилась во всем существенном как основа современного русского языка. <...> Кому это нужно, чтобы «вода», «земля», «гора», «лес», «рыба», «человек», «ходить», «делать», «производить», «торговать» и т. д. назывались не водой, землей, горой и т. д., а как-то иначе? Какая польза для революции от такого переворота в языке? История вообще не делает чего-либо существенного без особой на то необходимости. <...> ...какая необходимость в таком языковом перевороте, <...> ...как уничтожить существующий язык и построить вместо него новый язык в течение нескольких лет, не внося анархию в общественную жизнь, не создавая угрозы распада общества?»

Короче говоря, то, о чём мечтал «эсхатологист» Троцкий — а именно: о полной общественной трансформации через углубление мирового хаоса! — вызывает открытое отторжение у «космиста» Сталина, подчёркивающего в отличие от своих былых соратников по делу революции «коренное отличие между надстройкой и языком». Он непосредственно указывает на этот принципиальный

космологизм языка: «...сфера действия языка, охватывающего все области деятельности человека, гораздо шире и разностороннее, чем сфера действия надстройки. Более того, она почти безгранична».

Но вождь советского государства, восстановивший русской православное патриаршество в годы второй мировой войны и попытавшийся организовать на исходе сороковых годов восьмой Великий Вселенский Собор в Москве — то есть пытающийся действовать в метафизическом отношении как последовательный традиционалист и антимодернист, оказывается в гносеологической ловушке, когда фатальным образом связывает свою метафизику с философией марксизма и поднимает последнюю на уровень, ей совсем не свойственный: «...марксист не может считать язык надстройкой над базисом; смешивать язык с надстройкой — значит допустить серьёзную ошибку. Первобытно-общинный родовой строй не знал классов, следовательно, не могло быть там и классового языка, везде на всех этапах развития язык как средство общения людей в обществе был общим и единым для общества, равно обслуживающим членов общества независимо от социального положения. <...> ...некоторые наши товарищи пришли к выводу, что национальный язык есть фикция, что реально существуют лишь классовые языки. <...> ...цитировали Маркса не как марксисты, а как начётчики, не вникая в существо дела».

Высказывая глубочайшие соображения в пользу *сближения грамматики и онтологии*, находящие интересные параллели в крымских послереволюционных работах отца Сергея Булгакова «Философия имени» и «Трагедия философии», а также пристально сосредотачиваясь на том, что М. М. Бахтин называл «большим временем» культурной истории человечества, Сталин вместо платонизма обращается к марксизму, при этом стоя на явно *антиреволюционерских* позициях: «...словарный состав, взятый сам по себе, не составляет ещё языка, — он скорее всего является строительным материалом для языка. <...> ...словарный состав языка получает величайшее значение, когда он поступает в распоряжение грамматики языка, <...> ...благодаря грамматике язык получает возможность облечь человеческие мысли в материальную языковую оболочку. <...> Грамматика есть результат длительной абстрагирующей работы человеческого мышления, показатель громадных успехов мышления.

<...> ...грамматика напоминает геометрию, <...> ...языку в отличие от надстройки не приходится дожидаться ликвидации базиса, он вносит изменения в свой словарный состав до ликвидации базиса и безотносительно к состоянию базиса. <...> Грамматический строй языка изменяется ещё более медленно, чем его основной словарный фонд. Выработанный в течение эпох и вошедший в плоть и кровь языка, грамматический строй изменяется ещё медленнее, чем основной словарный фонд. <...> ...основы грамматического строя сохраняются в течение очень долгого времени, так как они, как показывает история, могут с успехом обслуживать общество в течение ряда эпох. <...> ...грамматический строй языка и его основной словарный фонд составляют основу языка, сущность его специфики. <...> Сотни лет турецкие ассимиляторы старались искалечить, разрушить и уничтожить языки балканских народов. За этот период словарный состав балканских языков претерпел серьёзные изменения, было принято немало турецких слов и выражений, были и «схождения» и «расхождения», однако балканские языки выстояли и выжили. Почему? Потому, что грамматический строй и основной словарный фонд этих языков в основном сохранились. <...> Структура языка, его грамматический строй и основной словарный фонд есть продукт ряда эпох. <...> ...элементы современного языка были заложены ещё в глубокой древности, до эпохи рабства. <...> Марксизм не признает внезапных взрывов в развитии языка, внезапной смерти существующего языка и внезапного построения нового языка. <...> Главное в языке — его грамматический строй и основной словарный фонд».

Подчёркивая сугубую «постепенность» в процессе «отмирания элементов старого качества», Сталин выступает против самой *стратегии революции*: «...нужно сказать к сведению товарищей, увлекающихся взрывами, что закон перехода от старого качества к новому путём взрыва неприменим не только к истории развития языка, — он не всегда применим также и к другим общественным явлениям базисного или надстроечного порядка... Скрещивание языков есть длительный процесс, продолжающийся сотни лет. Поэтому ни о каких взрывах не может быть здесь речи».

На вопрос корреспондента «Правильно ли поступила «Правда», открыв свободную дискуссию по вопросам языковедения?» Сталин даёт развёрнутый ответ, в котором звучит

как научное, так и моральное оправдание легитимации этих, казалось бы, частных узконаучных языковедческих вопросов: «Правильно постушила», поскольку «в органах языкознания как в центре, так и в республиках господствовал режим, не свойственный науке и людям науки. Малейшая критика положения дел в советском языкознании, даже самые робкие попытки критики так называемого «нового учения» в языкознании преследовались и пресекались со стороны руководящих кругов языкознания. За критическое отношение к наследству Н. Я. Марра, за малейшее неодобрение учения Н. Я. Марра снимались с должностей или снижались по должности ценные работники и исследователи в области языкознания. Деятели языкознания выдвигались на ответственные должности не по деловому признаку, а по признаку безоговорочного признания учения Н. Я. Марра. <...> ... никакая наука не может развиваться и преуспевать без борьбы мнений, без свободы критики. Но это общепризнанное правило игнорировалось и попиралось самым бесцеремонным образом. Создалась замкнутая группа непогрешимых руководителей, которая, обезопасив себя от всякой возможной критики, стала самовольничать и бесчинствовать».

В конце Сталин делает очень важную оговорку в адрес продолжателей дела Марра, не позволяющую интерпретировать его позицию как призыв к полицейскому режиму в науке, а, скорее, напротив, обосновывающую крайнюю необходимость снятия такого режима: «Если бы я не был убежден в честности товарища Мещанинова и других деятелей языкознания, я бы сказал, что подобное поведение равносильно вредительству. <...> ...аракчеевский режим, созданный в языкознании, культивирует безответственность и поощряет такие бесчинства. <...> Дискуссия оказалась весьма полезной прежде всего потому, что она выставила на свет Божий этот аракчеевский режим и разбила его вдребезги».

Удивительным образом сквозь марксистскую риторику бывший семинарист высказывается не только в пользу Божьего света, но и в пользу историсофского идеализма и даже в пользу теории «праязыка»: «Н. Я. Марр внёс в языкознание неправильную, немарксистскую формулу насчёт языка как надстройки и запутал себя, запутал языкознание. <...> Н. Я. Марр крикливо шельмует сравнительно-исторический метод как «идеалистический». А между тем нужно сказать, что сравнительно-исторический метод,

несмотря на его серьёзные недостатки, всё же лучше... Н. Я. Марр высокомерно третирует всякую попытку изучения групп (семей) языков как проявление теории «праязыка». А между тем нельзя отрицать, что языковое родство, например, таких наций, как славянские, не подлежит сомнению, что изучение языкового родства этих наций могло бы принести языкознанию большую пользу в деле изучения законов развития языка».

Таким образом, мы видим (если, конечно, ещё окажемся способными взглянуть на этот вопрос непредвзято!), что провозглашаемая Сталиным необходимость «ликвидации аракчеевского режима в языкознании» создаёт вполне определённую основу для формирования дискурса *культурологического* типа, причём, укоренённого в традициях отечественного философского имяславия, во всяком случае, имеющего с ними явное характерологическое родство...

Статья А. Ф. Лосева «Имяславие» была написана, согласно устному предположению крупнейшего исследователя его наследия и хранителя «Дома А. Ф. Лосева» на Арбате В. П. Троицкого, приблизительно в 1919 году на немецком языке и существует в переводе с немецкого А. Г. Вашестова под редакцией Л. Гогтишвили и Л. Тахо-Годи (6). «Имяславие — одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, — сразу подчёркивает его позитивную архаичность Лосев, — современное имяславие коренится не только в первых столетиях христианства, но обнаруживается как характерная черта и в ряде древних религий, в первую очередь в религии Ветхого Завета... <...> ...и Новый Завет тоже полон мистики имени». Согласно этой позиции, «имя является определенным местопребыванием божественных энергий, погружение в него и пребывание в нём всякого тварного бытия приводит к просветлению и спасению последнего».

Как до него отец Сергей Булгаков в «Философии имени» и отец Павел Флоренский в своих многоплановых разработках по вопросам именования, А. Ф. Лосев подчёркивает *иконичность имени* и, давая историко-философскую экспликацию этой проблемы, справедливо заявляет, что «последовательно проводимое иконоборчество несомненно есть кантианство», а «последовательно проводимое почитание образа — это платонизм»; поэтому очевиден *исходный экклезиологический платонизм*, связанный с тем, что «церковь

не могла быть на стороне иконоборчества и что она должна была идти своим опытным, объективно-идеалистическим и мистическим путем».

Лосев, как и во многих других своих работах, указывает здесь на *деструктивность* процессов, протекающих в ходе последних столетий: «Столетия, прошедшие со времени средневекового мирозерцания, — это столетия разрушения и гибели как религиозной жизни вообще, так в особенности религиозной и религиозно-философской мысли. В православии оно сменилось необозримым множеством различных систем и учений, возникших на основе атеистических и позитивистских направлений западной мысли. Сама церковь теряла порой веру в свои учения и шла на компромисс с различными нерелигиозными философскими системами, искала способы подтвердить догматику средствами науки, сближая её даже с современной атеистической наукой, чтобы тем самым завоевать симпатии публики, которая или уже достаточно удалась от церкви, или ещё только имела намерение удалиться. Древнее учение о сущности и энергиях Бога, открыто хранимое в скитах и монастырях, не проявилось ни в одном новом влиятельном движении. Лишь с начала XX в. мы являемся свидетелями возобновления древних споров в новой дискуссии, которая, развившись на основе и по поводу учения об имени Божьем, придала вышеизложенному учению о Божественных энергиях, в их связи как с проблемой почитания образа, так и с вопросом о божественности Фаворского Света, новую модификацию».

Лосев справедливо отмечает *полную глухоту* к этой проблематике *клерикальной бюрократии*: «...представители администрации, учили, что имя Божие — лишь звук пустой и не стоит ни в каком отношении к самому Богу, что у него то же начало, что и у всего тварного, а потому обожествление его, говорили они, есть языческий пантеизм и магия» — тогда как собственно «монахи, ревнители и отшельники, имевшие обыкновение исполнять Иисусову молитву и давшие обет молчания», с которыми собственно и связано само понятие «имяславия», «утверждали, что в имени Божьем пребывает энергия Бога, неотделимая от Его сущности, и потому оно не может быть тварным», более того: «Имя Божие — это сам Бог».

Лосев подчёркивает, что «движение имяславия» достигло «определенного размаха» и «стали явными его связи с исихастским движением XIV века», однако со стороны

воинствующего «иконаборческого» клерикализма «приверженцы имяславия были обвинены в языческом пантеизме»: «иконаборцы обвиняли православных помимо идолопоклонства — в магии», и «дело... было завершено чисто полицейскими мероприятиями». «Синод, — констатирует Лосев, — принял двусмысленное решение, пронизанное сильным номинализмом и позитивным сенсуализмом, в старинном английском духе». Причём, «даже и сегодня вопрос об имени Божьем продолжает оставаться для церковных властей совершенно не проясненным и запутанным, — пишет он в двадцатые годы, по-видимому, ещё до мученической кончины св. патриарха Тихона, — учение имяславцев ещё и сегодня считается еретическим. <...> ...патриарх Тихон принял весьма дипломатическое решение, достаточно любезное для имяславцев, совершив даже вместе с ними богослужение. Однако при этом он не отменил открыто прежнего осуждения. <...> ...в высшей степени антицерковный подход к делу, когда догматическое учение приносится в жертву церковной политике... Патриарх показал себя достаточно осторожным иерархом и тем самым упустил возможность серьезной постановки этого важного и вечного для православия вопроса».

Довольно интересно рисуется Лосевым (в пику уже устойчивому для начала XX века религиозно-философскому шельмованию русской интеллигенции) интеллектуальная среда, оказавшаяся способной к творческому восприятию этого опыта: «Совершенно другую позицию заняли некоторые представители интеллигенции, не стоявшие ни в каких отношениях с церковной бюрократией и проявлявшие живой интерес к мистике православного Востока».

Мыслитель обозначает двесмысловые точки-экстремумы, фиксирующие, соответственно, как дежурно-клерикальный, так и массово-профанический отходы от христианской ортодоксии, основания которой реконструируются Лосевым с опорой на мистику исихазма, корпус Ареопагитик и воцерковленный неоплатонизм: «Из предположения, что Бог — совершенно непознаваем и не открывается никаким образом, проистекает чистое кантианство, отрицание откровения и полный атеизм. Если, с другой стороны, предполагать, что Бог открывается целиком, так что в нём не остается ничего непостижимого, то такого рода рационализм также ведёт к отрицанию религии, поскольку здесь в основу полагается отрицание всего таинственного и сверхчувственного. Взамен

абсолютного апофатизма и абсолютного рационализма православие может принять лишь абсолютный символизм, т. е. учение, согласно которому сама по себе непостижимая божественная сущность является и открывается в определенных ликах... Понимаемое таким образом учение о символе в некотором отношении следует имяславию Дионисия Ареопагита и учению об умопостигаемом свете у Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV века... <...> ...должна быть исключена как всякая формально-логическая система типа сенсуализма, рационализма, кантианства, неокантианства, аристотелизма и т. д., так и всякая абстрактно-метафизическая система картезианского, лейбнизианского... толка. Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла. В качестве образца могут служить учение Плотина о трех мировых субстанциях или триадическая диалектика Прокла. Имяславие предстаёт здесь как строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма. Новоевропейская метафизика в сравнении с ними — это жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики».

Более того, в тенденциях новейшей математической науки Лосев обнаруживает предпосылки некоего магикомистического поворота в истории европейского мышления: «...сущностно-теоретической опорой имяславия стало учение Г. Кантора и его современных последователей о «множествах», в котором можно найти в высшей степени интересные конструкции таких понятий, как «актуальная бесконечность», «мощность», «тип» множества, а также ряд так называемых «парадоксов». Будучи приложенным к имяславию, всё это даст ясный образ логической структуры имени в его бесконечном и конечном функционировании». В этом же ключе истолковывается мыслителем «также современная феноменология», которая поднимается им до собственного (лосевского) «учения о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божьему имени».

В свете этих представлений особенно подчёркивается, что «концепция о пространственной и временной бесконечности мира есть для имяславия лишь произвольный миф, измышленный нигилизмом Нового времени. Механика Ньютона также относится имяславием к нигилизму, поскольку она

подчиняет мировое целое простому ряду гипостазированных абстрактных понятий и законов: классическая химия, современные учения об электрической природе материи и учение о неизменности элементов — это также абстракция и убивание действительной жизни. Имяславие, напротив, провозглашает с помощью современных математических методов пространственную и временную конечность мира, оно применяет дифференциальную геометрию и вектор-тензорный анализ в своём учении о реальности неоднородных пространств; в полной мере оно пользуется также теорией относительности, защищает с помощью современной математики алхимию и астрологию; в биологии оно отвергает как механицизм, так и витализм, признавая за единственно возможную здесь точку зрения символический органицизм».

При таком «органическом» мировидении всё сверххумное и метакосмическое, непостижимое и неизречённое, меональное и укониическое — через именование! — благодатно приобщается логоцентрическому ряду, точнее, раскрывается некая *исходная приватная общёвость* всякой локализованной мироустроительности и бездонности бытийной праосновы.

Вычленим общие позиции и своеобразные смысловые мосты у Сталина и Лосева: говоря о существенности слова, оба автора, конечно же, отстоят друг от друга как — соответственно — земля и небо; и речь могла бы идти о сверхзадаче креативного восстановления этой символической связи, об изживании проклятия земли, отвернувшейся от неба, и о *приблизившемся* в христианской истории человечества *царствии небесном*, влекущем радикальное преобразование ветхого ума (Матфей, 3:2). Удивительно, что Сталин облакает в чисто внешнюю форму марксистско-ленинской риторики взгляд на язык, проистекающий из тех глубинных предпосылок, о которых говорит здесь Лосев. Во всяком случае, он приближается к нему... Но Лосев говорит о том, что с очевидностью было утрачено на фарватере исторической жизни, текущей в западном направлении.

Можно, конечно, упиваться и руинами былого: «Мы, — восклицал ещё на исходе XIX столетия Ницше, — европейцы, присутствуем при зрелище чудовищного мира развалин, где кое-что ещё гордо высится, где многое подгнило и продолжает жутко торчать на месте, а большая часть уже обрратилась в руины, достаточно живописные — были ли ещё когда-либо более прекрасные руины?» (7).

Мы не собираемся здесь анализировать все причины сталинского обращения к онтологическому пониманию археосновы языка, однако хотелось бы особо отметить, что *богодарованная победа* в Великой Отечественной войне, начавшейся для Сталина православным обращением «Братья и сестры!» и закончившейся его тостом «За русский народ!», который, как известно, умирал в этой чудовищной бойне не только за свою земную родину, но и за некоего «небожителя» Сталина — ярко акцентировала возможность иного *неокидентального* центра смысловых сил, действующих в современном мире — центра, имеющего совершенно иную метафизическую гео-метрию, нуждающуюся в последовательной реконструкции, точнее, в духовной реставрации. То, что было отменено на разрушенных декретом совнаркома вершинах человеческого существования, иными словами, это — всё, раскрывавшееся прежде в метафизической сфере Богочеловеческого общения, Сталин обнаруживает в глубинах и фундаментальных основаниях культурно-исторического бытия всего человечества.

Базисная *логосность макроистории*, в которой человек и мир оказываются со-космичны, софийно взаимововлечены, остаётся нерушимой и на самых катастрофических ступенях и поворотах социальной жизни... Бытие имеет смысл.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В ряде трудов нашей научной школы мы неоднократно обращались к библиографической репрезентации этой проблематики

и её современной рецепции; см., например, *примечания* к кн.: Океанская Ж. Л. Ословесненный космос отца Сергея Булгакова: «Философия имени» в контексте поэтической метафизики конца Нового времени. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований при ГОУ ВПО «ШГПУ», 2009. С. 304 — и далее.

2. Ниже мы используем интернет-версию данного материала; см.: www.philology.ru/linguistics1/stalin-50.htm

3. Нам здесь совсем не хотелось бы акцентировать некие продуктивные для современного языкознания стороны учения Н. Я. Марра; это было великолепно сделано в книге глубоко уважаемого нами учёного и мыслителя — см.: Бибахин В. В. Слово и событие. М., 2001.

4. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: «Республика», 1993. С. 221. Сказанное здесь Хайдеггером сохраняет свою актуальность и «в наши дни»: благословенны лишь те инновации, которые не подрывают жизнь в её *смысловой* основе...

5. Там же. С. 226–227.

6. Ниже мы используем интернет-версию данного материала; см.: losevaf.narod.ru/imeslav.htm

7. Ницше Ф. Весёлая наука // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: «Мысль», 1990. Т. 1. С. 683.

Н. В. Довгаленко

Имяславие как живая традиция языковой современности

Номинализм современной эпохи не то чтобы удивляет. Скорее притягивает своей обыденностью и повсеместностью, распространяя навязчивость, с которой приятно смотреть на блестящие и шуршащие обёртки. Сегодня, пожалуй, область «пустых» знаков стала новой онтологией, обосновавшись под брендом «постмодерн». Хотя знак — сущность и феномен сложнее чем «выражение» и «указание», так же как и само понятие «постмодерн» не замыкается лишь на позе и исчерпании смыслов настоящей эпохи.

Если искать корни такого разворота к «пост», то, как безапелляционно констатирует современная философия, они находятся в языке.

Именно в западно-европейской традиции изначально соответствующей структурной лингвистике, язык замыкается в коннотации означающего и означаемого, знака и референта, их взаимосмещений. Здесь совершенно явно проявляются следы рационально-номиналистического пути философии, слишком чётко расставившей границы и обозревшей горизонты мыслимого-смыслового в наделённой значением телесно-физической (профанной) природе знака. Корни данного тяготения обнаруживаются и в схоластических, номиналистических спорах средневековой эпохи, и в развитии школ рационализма и сенсуализма Нового времени, выстроивших строгий дискурс теории и эмпирии, и, наконец, в материализме XVIII–XIX вв. во всех его формах и проявлениях: от утилитарно-утопического до идеального. Таким образом, топос языка здесь заключился в пределы рационально-дискурсивного и материально-практического. Природу этих внутренних трансформаций и определила категория «знак».

Ещё одна западно-европейская парадигма, следуя «кантовскими тропами», выводит язык из «трансцендентального поля», являющегося истоком чистых событий и реальности, как таковой. «Трансцендентальное поле», пройдя сложную историю становления через декартовский рационализм и категориальную природу мышления, через субъектно-объектные aberrации и феноменологию как попытку разрешения глубинных вопросов интерсубъективности («...Естественная

объективная жизнь мира представляет собой только особый способ трансцендентальной жизни, постоянно конституирующей мир, так что трансцендентальная субъективность, если она просто живёт таким способом... не осознаёт и никогда не может осознать конституирующие горизонты»¹) в метафизике XX в. предстает онтологическим источником реальности, давая возможность «производиться» смыслу. Язык здесь проявляется с помощью категории «событие», заново введенному в область наукознания известным физиком.

Две обозначенные интенции западно-европейской мысли, по сути, дискурсивно выстраивают строгую архитектонику пространственно-временного суждения о бытии языка. «Знак» — мера пространственная, «событие» — временная. Пожалуй, возможность их соединения и создания, таким образом, монолитной философской системы определяющей пределы языка пока не найдена. Пока.

Стоит отметить, что представленные в западно-европейской традиции парадигмы определения языка претендуют на универсальность, ибо стремятся приблизиться к онтологии, хотя и уходят в своих смещениях от неё всё дальше и дальше. Уход в схематичность и аксиоматичность от «жизненного мира» человека затрагивает и суждение о языке. И в этом он теряет свое «живое начало», превращаясь в чистый инструмент. Хотя, можно отметить, что западная языковая традиция всё же тяготеет к древнеиудейскому пониманию сущности бытия и устройства мироздания. Идея структурализма (Ф. де Соссюр, К. Леви-Стросс и др.), а за ней «археологических раскопок» смысла (М. Фуко), деконструкции и т. д., безусловно, стоит на трансцендентном «опыте» самораскрытия знака. Но обнаружить его подлинную «топонимику» не так уж легко.

Одним из ярчайших примеров онтологии знака является древнееврейская Каббала. «Первый космогонический акт описывается в книге *Zohar* как внесение в первонеразличимость различия («обозначения») точки... В начале была *трещина*, через которую пролились в мир *воды жизни*»².

«Это предельно строгий язык, который выпячивает свою строгость и искусственность, даёт возможность осознать и почувствовать её — и тем самым достигает того, что выражаемое понятие как бы сливается со своим термином и уже не логика языка владеет читателем, а сами сущности, о которых ведётся речь»³.

В данной онтологии расположены внутренние интенции, которые позже раскроются в тайне христианского символа и слова.

Онтология «события», вероятно, уходит в основание платоновских эйдолов, как феномена, проявляющего становящееся бытие и, вместе с тем, связующего его с эйдосом — вечным. «Отношение вот-бытия к бытию входит в осуществление самого бытия... бытие нуждается в вот-бытии, не осуществляется без этого высвоения»⁴. Событие как структура бытия выявленная дискурсом становится возможна только тогда, когда происходит осознание непрерывной связи и взаимопределенности трансцендентного и трансцендентального. В сущности же своей оно представляет собой хайдеггеровский «просвет», в том же смысле, что и делезовский Хронос. Но, вместе с тем, событие может стать законченно предметным, теряя свою ипостасность, проявленность, неповторимость и, таким образом, приобретая фактичность, материальность и «скрываая» через повторение осмысленность.

Русская философия имяславия, появляется раньше западноевропейской и онтология у неё иная, восходящая к греко-римской мысли-Логосу и достигающая своего предела в христианской метафизике. Христианство предстаёт как самостоятельная система, хотя и связанная с умозрением эллинизма, «заветом» Израиля и гностицизмом более древних учений. В нём есть эволюционно-диалектические пределы, вывести которые последовательным умозрением невозможно. В нём действительно присутствует живое откровение Христа, являющего иные пути и тропы бытию и человеку. На них Логос предстаёт как реальная действующая сила воплощённого Слова. Слова, которое когда-то было эйдосом, законом, договором (заветом), светом, премудростью. Теперь же оно обрело жизнь во всей полноте её проявлений любви и смерти, в плоти. Логос предстал как личность и сверхличность, соединив в себе вечное и временное, творца и тварное, путь и цель. Он есть «...предвечный Логос, слово, без которого «ничтоже не бысть, еже бысть»; Он есть предвечный свет, освещающий всякого человека, приходящий в мир; Он есть «жизнь»...»⁵.

Культ Логоса-слова опирается на смысл: на его Божественное творение, а не на различие, на Сущность, а не на «негацию», отсутствие. Русская традиция в попытке продления и преодоления (как развития) живой идеи Логоса

обнаруживает язык не просто как непрерывное условие существования реальности, а как саму реальность. Ибо последняя поддерживается неиссякаемой силой Божественных энергий и логос «связует» мир не причинными связями, а глубинной единой Истиной. Язык потому не есть эффект, производное, сотворённое, он есть проистекающее, содействующее, рождающее бытие. «Логос» вещи есть не только её «истина» или «смысл», не только «закон» или «определения», но прежде всего её образующее начало»⁶.

Русская философия имяславия представляет собой опыт соединения эллинской мысли, святоотеческой философской традиции, экзегетики и православной веры на неповторимой культурной основе. Пожалуй, она как никакая другая, стремится воссоединить горизонтальное и вертикальное, Трансцендентальное и Трансцендентное в пределах культуры Логоса. Потому язык в ней предстаёт как живая структура бытия, символ, соединяющий горнее и дольнее, синергия действующих сущностей, творящих бытие беспрестанно. «Имя есть тайна, им именуемая; вне же тайны, оно не только безжизненно, но и вовсе не есть имя — лишь «звук пустой», «воздушное ничто»...»⁷ Знак в данной структуре «живой» необходимый элемент, «освященная» материя слова. Он имеет собственную субстанциальность, но она не есть самоцель, ибо Сущность превыше. «...Нам же... дается из богопреданных Словес, сколько нам вместительно, через различие и множество знаков и образов». «...Посредством хотя и телесного, но однако безвещественного слова»⁸.

Именно русская философская рефлексия претендует на то, чтобы соединить метафизику «знака» и «события», но не дискурсивно и насильственно, а органически, естественно. Здесь осуществляется «жизнь» слова, высшим пределом которого является его символичность (ипостасность или способность к обличению), низшим знаковость (выразимость значения, в том числе и телесная). «Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная, или точнее, сращенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»⁹. Эта бесконечная диалектика и образует неповторимость, а так же внутреннюю реалистичность и номиналистичность слов в схоластическом понимании. Это движение как открытие западно-европейская традиция впоследствии обозначит как «герменевтический круг». Только

из него будет изъято христианское метафизическое основание, тогда как русская философия настаивает, что отношение к слову требует таинственного, онтологического понимания именно потому что подлинная сущность слова в христианстве связана с идеей Творения. «В отличие от причинности это творение совершается не во времени, и следствием его является бытие сверх-временных конкретно-идеальных начал, субстанций, образующих систему мира»¹⁰. Слово-Логос есть та ипостасная Сущность, которая *выводит* в бытие, *символ*, связующий горнее и дольнее. Но не номинальный, а живой, действующий, *воплощённый*, наделенный телесностью. Смысл бытия — Христос. И если греческий Хронос рождает время через «пожирание», уничтожение, то Христос через дарение, рождение, собирая в себе так же очищение смерти, искупление и воскресение.

Эти пути содержат в себе слово, которое есть сама реальность, а не образ ее, подлинный смысл, а не временная цель. «Абсолютна осуществленность, воплощенность Слова-Смысла жизни и потому его осуществимость в жизни каждого из нас есть очевидность, сохраняющая силу вопреки бессмысленности эмпирической жизни»¹¹. Когда А. Ф. Лосев в своей онтологии имени¹² выделяет фазы «роста» слова из чистой диалектики обращения от «себя» к «иному» и последующее возвращение к «себе» через восхождение к символу и сияющему смыслу, он имеет в виду как раз невозможность слова как костной, неосознающей себя, хотя и идеальной субстанции. Имя есть «живая реальность», определённая в содействии, сотрудничестве, созидании, такова сущность философии имяславия, возвращенного русской философской традицией.

Язык в русской философии изначально включен в синергичное действие реальности и потому осваиваем лишь при условии живой деятельности ума и сердца. Эта деятельность не простого понимания-истолкования слова и текста, это практика восхождения к подлинному смыслу имени и раскрытию символа, как сущности «больше себя самой». Потому имяславие выстраивает не только философско-религиозное понимание действительности, но и путь движения к ней, требующий внутренней и внешней аскезы. Он определяется внутренней традицией теозиса или обожения. «Обожение же есть возможное Богу уподобление, с ним соединение»¹³. Именно здесь имя ещё раз обретается как способ приближения к Божественному.

Жива ли традиция имяславия сегодня? Сложно ответить однозначно, хотя следует отметить, что интерес к ней не угасает на протяжении всего XX века, да и сейчас он велик, ибо содержит в себе предельное выражение важнейшей проблемы: самоидентификации русского народа. Но не только. Совершенно объективно имяславие предстает одной из немногих, если не единственной культурно-философской стратегией, которая воссоединяет (отнюдь не только дискурсивно) многоликие метафизические системы языка, помогает рассмотреть его «жизненное пространство», которое включает мысль, личность, общество и пр. Таким образом, само по себе имяславие представляет вид синергии, в которой жизнь, действие, страдание становятся сильнее схемы, пусть даже самой гениальной. Ведь «ум — только рабочая сила у сердца»¹⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 235.
- ² Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993. С. 182, 183.
- ³ Раби Шимон Фрагменты их книги Зоѓар (Зохар). М., 1994. С. 211.
- ⁴ Поздняков М.В. «О событии» («Vom Ereignis») М. Хайдеггера // Вопросы философии. 1999. № 7. С. 148.
- ⁵ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 420.
- ⁶ Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви V–VIII вв. Париж. 1993. С. 206.
- ⁷ Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 150.
- ⁸ Дионисий Ареопagit Святого Дионисия Ареопagита о Церковном священноначалии. М., 1787. С. 11, 12.
- ⁹ Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 287.
- ¹⁰ Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 389.
- ¹¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 194.
- ¹² См.: Лосев А.Ф. Философия имени. М., 1990.
- ¹³ Дионисий Ареопagit Святого Дионисия Ареопagита о Церковном священноначалии. М., 1787. С. 10.
- ¹⁴ Отец Алексей Мечев Воспоминания. Париж, 1989. С. 18.

Н. В. Налимова

Язык науки...

Язык науки требует точной терминологии: термин — это... (определение). Научная ясность, диктат содержания. Логика растет, опираясь на понятия. Нет понятий — нет логики. Язык же отчетов, справок, заявлений требует употребления выверенных годами формулировок: с заглавной буквы «первому», с новой строки со строчной буквы «второго», с новой строки со строчной буквы «заявление». Буквоязычная красота, диктат формы. Кто не владеет секретом бумажной вежливости, тот отброшен в конец очереди: перепишите по правилам.

Наука и канцелярский формализм не схожи в качестве употребляемых слов, но схожи в количестве. Слов должно быть много. Несколько статей в год непременно, обязательный пересчет авторских листов. В отчетностях же могут параллельно существовать таблицы для заполнения пофамильно с перечислением дел каждого и таблицы с перечнем дел и перечислением фамилий по каждому делу. Даже предложение это понять достаточно трудно с первого раза, не говоря о самих таблицах.

Есть еще одно общее свойство: обезличивание. Пожалуй, только в заявлениях фигурирует полузабытое «я». Я, имярек... В разнообразных отчетах встречаются лишь пассивные конструкции, выносящие автора за скобки: разработано, создано, внедрено. Та же картина наблюдается («картина наблюдается» — тоже иллюстрация к пассивности) в научных трудах: исследование показало... производились работы... Наука соединилась с канцелярией. Новая сущность склонилась в смиренности перед миром активной жизни и отравила тепличные сорняки — наукообразные слова. Одно из самых употребимых слов — известная всем «инновация».

Понятие «инновация» появилось еще в прошлом веке в экономической литературе. Термин *innovatio* является синтезом двух слов — *investo* (одеваю, наделяю) и *novatio* (обновляю, изменяю) и обозначает инвестирование в разработку, внедрение ее и в результате — получение дополнительной ценности, то есть инновация — процесс результативного внедрения новшеств.

В интернете первые упоминания этого слова относятся к концу девяностых, причем термин только вводится: «Несмотря на сложную экономическую ситуацию, большинство промышленных предприятий оборонного значения освоили выпуск новой продукции (инновации).» (1996 г.)¹, а без расшифровки употребляется в переводных текстах «Главный разработчик этой модели Вэнс Холоуэй (Vance Holloway) говорил: «Мы одновременно внедряли восемь новых технологий. Даже если вы внедряете одну единственную, и то риск велик, при двух новинках он возрастает не в два, а в четыре раза, а восемь инноваций одновременно могут включать в свой продукт лишь полные идиоты.»» (1997 г.)²

Постановлением Правительства Российской Федерации от 24 июля 1998 года № 832 была одобрена «Концепция инновационной политики Российской Федерации на 1998–2000 год», где были расшифрованы понятия «инновация», «инновационная деятельность», «государственная инновационная политика», «инновационный потенциал (государства, региона, отрасли, организации)», «инновационная сфера», «инновационная инфраструктура», «инновационная программа (федеральная, межгосударственная, региональная, межрегиональная, отраслевая)». Инновацию определили следующим образом «Инновация (нововведение) — конечный результат инновационной деятельности, получивший реализацию в виде нового или усовершенствованного продукта, реализуемого на рынке, нового или усовершенствованного технологического процесса, используемого в практической деятельности»³.

Сработала ли упрощенная расшифровка в скобках («нововведение»), есть ли другая тому причина — уже не выяснить, но термин «инновация» для среднего человека, пишущего отчеты, сегодня не имеет четкого определения. «Инновация» представляется «чем-то новым», «чем-то, связанным с компьютерами и другой современной техникой», «тем, что всегда одобряют начальники», «тем, что делает отчет (статью) востребованным», «тем, что поможет привлечь деньги».

Посмотрим, как употребляется термин вне экономики. «Инновационные образовательные программы», «научно-инновационные проекты школьников», «интеграция российского инновационного потенциала в мировое научное сообщество», «по желанию Passat CC может быть

оборудован инновационной системой Удержания» (из рекламы), «мобильная инновация» (из рекламы мобильных телефонов), «ежегодный всероссийский конкурс на присуждение премии в области современного визуального искусства Инновация», «инновационный портфель учителя», «личностная ориентация образования как педагогическая инновация», «инновационный тип личности» (из социологии), и даже «таким образом, образование по своей сути уже является инновацией»⁴.

Термин «инновация» дает возможность помыслить культуру технологией. Внимание и любовь к ученику становятся «педагогической инновацией», искусство подменяется «инновационным дизайном». Стоит вспомнить цитируемого выше Вэнса Холоуэя, иначе могут появиться пламенные инновационеры в пику современным эскапистам и луддитам, стремящимся заглядывать в человека глубже уровня «опытный руководитель» или «квалифицированный исполнитель». Останется только ввести инновации в религию, и мы получим наиболее эффективный путь достижения стопроцентного уровня просветленности вместо мучений духовного роста. Хотя, если канцелярский формализм окажется сильнее науки, возможен и другой путь. Заговоренная до стирания смысла «инновационность» потребует замены на более свежий эвфемизм «какой-то современной деятельности». Нанотехнология — хороший кандидат на раскрутку. Размыв вполне физическое понятие, общество уже в ближайшем будущем сможет планировать инновационное внедрение нанотехнологий в педагогическую, художественную или даже духовную практику.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ <http://www.zrpress.ru/96/028/PRESSVPK.HTML>

² http://connect.design.ru/n4_97/az.html

³ http://ts.vpk.ru/law/concept/1_1_240798_2_1.htm

⁴ <http://sinncom.ru/>

А. В. Тарасов

Миф и Логос

Как известно, понятие «Логос» было введено в греческую философию Гераклитом. Так как этот термин созвучен с житейским обозначением «слова», сказанного человеком, он использовал его, чтобы подчеркнуть огромную разницу между Логосом как законом бытия и человеческой речью. Космический логос (слово), говорит греческая философия, «обращается» к людям, которые, даже «услышав», неспособны его понять. В свете космического Логоса мир есть гармоничное целое. Однако обыденное человеческое сознание считает свой частный произвол выше «общего». Внутри этого всеединства «всё течёт», вещи и даже субстанции перетекают друг в друга согласно ритму взаимоперехода и законосообразности. Но Логос остается равным себе. То есть картина мира, описанная Гераклитом, будучи динамичной, сохраняет стабильность и гармонию. И эта стабильность охраняется Логосом и сохраняется в Логосе.

Миф (от греч. *mythos* — предание) — появляющиеся в дописьменных обществах предания, символические сказания о первопредках, богах, духах и героях. Мифологический комплекс, принимающий в обрядах синкретические визуальновербальные формы, выступает как специфический способ систематизации знаний об окружающем мире.

В первобытном и традиционных обществах миф, повествующий о происхождении Вселенной и человека, о возникновении социальных институтов, о культурных приобретениях, о зарождении жизни и явлении смерти, выполняет функции религии, идеологии, философии, истории, науки.

В числе особенностей мифа: произвольное (алогичное) соединение сюжетов и тождественность означающего и означаемого, персонификация явлений природы, зооморфизм, увеличение зооморфных элементов в архаических пластах культуры.

Сопоставление мифологических образов — архаических и более поздних — свидетельствует о том, что миф периодически подвергается трансформации и распаду. Попытки вскрыть характер и причины этих изменений составляют одну из главных тем в трудах таких мыслителей, как Дж. Вико и Ф. Шеллинг, О. Шпенглер и А. Тойнби. Макс Вебер

развивал идею исторической рационализации картины мира, которая, по его мысли, неизбежно приводит к их «разволшебствованию». То, что Вебер назвал разволшебствованием, безусловно, одна из причин умирания мифов. При этом распад мифологической структуры всегда означал появление нового мифа.

Представление о сакральном, сверхчувственном начале формируется, очевидно, в эпоху появления первых погребений. В связи с древнейшими захоронениями найдены и первые элементарные формы изобразительной деятельности.

С верхнего палеолита синкретический комплекс: миф — изображение — ритуал образует устойчивую структуру, несущую код, как рационального начала, так и внерационального ядра культуры. Эта структура универсальна, поскольку пронизывает все без исключения культуры, и в то же время уникальна, поскольку сохраняется на протяжении всей человеческой истории.

В первобытном искусстве загадка эстетического феномена и тайна мифа неразличимы. Изобразительное начало наделяет чувственно воспринимаемыми чертами эту последнюю, к которой в полной мере относится замечание о том, что тайну мы познаем единственно через то, что сохраняем ее как тайну.

Владение тайной мифа надо признать привилегией первобытного человека. Абсолютная слитность бессознательного и сознательного, сакрального и профанного (мифологического и рационального, эстетического и интеллектуального) делает первобытный миф-образ уникальным явлением.

Палеолитическое изображение снимает вопрос о том, что первично: миф или ритуал. Начала того и другого соединяются здесь в изобразительном акте: первобытное изображение — это сам миф, его создание — ритуал. Миф пещерного человека существует как абсолютное единство «означаемого» и «означающего».

Основой Мифа является мифическое слово. Мифическое слово словами Р. Барта, «есть сообщение». Оно совершенно не обязательно должно быть устным и только звучащим: это может быть «письмо — некое послание» облеченное в изображение, или в письменную речь, а также фотография, движущееся изображение, то есть «изображение» может быть материальными носителями мифического сообщения. Сущность мифа не определяется ни тем, о чём он повествует, ни его

непосредственным материальным носителем. Понятно, что в перцептивном плане изображение воспринимается сознанием по-разному; да и сам зрительный образ также может прочитываться сознанием многими способами: созданная человеческим сознанием схема может значить гораздо больше, чем исходный рисунок, а копия изображения — больше чем оригинал. Но речь идет не о теоретическом способе репрезентации, а о конкретном изображении, имеющем определенное значение, мифическое сообщение формируется из некоторого исходного материала, уже обработанного для конкретных целей определенной коммуникации; поскольку любые материальные носители мифа, как изобразительные, так и вербальные, предполагают наличие сознания, наделяющего их значением, то можно рассуждать о них независимо от их видимой формы. Эта видимая форма не безразлична, ибо изображение, конечно, более внешне энергично, чем письмо; оно диктует свое значение целиком и сразу, не анализируя его, не разделяя на составляющие части.

Основой для определения того, что такое миф, являются мифологические тексты, реже используется изобразительный материал чаще всего античного, а также традиционного искусства и в значительно меньшей степени искусства первобытного (палеолита, мезолита, неолита). А между тем это материал, содержащий информацию о периоде, который, по меньшей мере, в пять раз превосходит известный отрезок истории и является основой дальнейшего мифосозидания.

Анализ этого первичного материала позволяет рассматривать миф как фундаментальное свойство человеческого сознания, обеспечивающее его целостность — целостность индивидуума, коллектива — через целостность мировосприятия.

То, что является подосновой мифа, связано с общим в структуре личности и социума и поэтому неразлично в момент его функционирования.

Скрепляя воедино островки практического умения, знания, интересов-потребностей, догадок-интуиций на грани опыта материального и духовного, миф дает ключ к «пониманию» вещей, формирует топографию внутреннего мира, задает стереотип социального поведения. В той мере, в какой мифологическое занимает место инстинктов, и несёт в себе центральным элементом Логос, оно приобретает свойства. Можно было бы сказать, что миф — это сама непосредственно

созерцаемая Истина. В действительности миф нечто большее, так как он обещает *спасение*. Преодоление конечности бытия — фундаментальная функция мифа.

Сакральное можно рассматривать как ответ на эмоциональные, психологические, практические проблемы индивидуума и коллектива. Между тем состоянием, которому соответствует ситуативный интеллект, и более высоким уровнем, когда уже появляется собственно интеллект — сознание, разрешающее свои проблемы с помощью сакрального.

Но Миф — это не только Смысл, но и некий Проект, и как таковой он обладает определенным энергетическим потенциалом, первоисточником которого является Логос, посланец Божественного мира, как некий сакральный художественный образ. Переведенный на язык мифа (религии, философии, идеологии), этот образ, овладевая коллективным сознанием, дает знание будущего и прошлого, ощущение полноты видения, предчувствие свершения, уверенность в успехе одновременно с твердым знанием необходимого и запретного.

Целостности этой системы, этого состояния «экстатической несвободы» угрожает критическое, аналитическое человеческое начало, непрерывно уточняющее, детализирующее картину мира, делающее восприятие более адекватным. Превращения обозначаемого происходят длительное время без смены обозначающих — устоявшихся символических структур, которые тем больше удаляются от реальности, чем реалистичнее становится восприятие действительности.

В отличие от современного — абстрактного, «пустого», условного — пространства, существующего независимо от находящихся в нем вещей, смыслов и от времени, пространство мифа — это абсолютная иерархизированная структура, с центром, в котором находится сакральная доминанта, и периферией, по мере приближения к которой ослабевают защитные силы и возрастает опасность распада.

Это пространство, неотделимое от времени, постоянно и неизменно. Для первобытного человека изменение существует только как повтор: всякое действие для него есть повторение, в конечном счете, имеющее онтологический характер. Между сакральным и профанным здесь так же нет границы, как и между природным и культурным.

Сакральный космос перемещается вместе с группой, общиной, и ритуальное пространство не что иное, как

спецификация антропологического пространства, где каждый очаг предстает как алтарь и культовое место, человеческая среда выступает как общая канва, которой противостоят и на которой расположены более или менее независимо друг от друга ритуальные пространства, каждое из которых имеет некоторые свои особенности. При этом все вместе они образуют определенное единство — более или менее сложную иерархическую структуру. Миф не прилагается к реальности, он есть «душа» реальности. Ее центром является селение, дом, а в самом общем очаг, и его непосредственное окружение. При этом элементы пейзажа мыслятся в образах антропоморфных, о чем свидетельствуют мифы, о сотворении пространства из тела первочеловека и названия элементов пейзажа.

Важнейший момент для понимания мифа — литургия повторения. Повторение, не позволяющее исчезнуть сущности, смыслу, сохранение внутреннего Логоса — основной принцип мифологической реальности. Поскольку ритуал есть, в частности, повторение акта сотворения мира, как и каждое действие — повторение перводействия, миф утверждает данную реальность как онтологическую. Ничему новому, никакой инициативе, спонтанным актам в этой реальности нет места — в них попросту нет нужды. Но зато все то, что существует или является традицией, нуждается в постоянном воссоздании — ритуале, поскольку человек изначально причастен к космической литургии, которая включает равно природное и культурное. Орудие, которым он пользуется, — результат не только его физических усилий, но также и сил мифологических; вместе с тем восход солнца или луны — также результат совершения необходимых ритуальных действий.

Этот тип ментальности, который принято считать первобытным, примитивным, имеет более широкое, чем принято думать, распространение. Спротивление новому, отказ от инициативы, отношение к миру как к неизменной данности существуют в современном мире. Хотя они проявляются, в большей степени на Востоке, чем на Западе справедливее было бы говорить, естественно, о рубеже не столько географическом, сколько культурно-историческом.

То, что миф отвечает на вопросы до того, как они поставлены, что наличие прецедента снимает саму возможность сомнений в правильности тех или иных действий, так же как

отсутствие нестереотипных действий — сознательных, продуманных поступков, свидетельствует о главенствующей роли подсознания и, соответственно, снижении активности, но не уничтожении влияния разума. Все это заставляет согласиться с предположением, что стагнация, в которой находилось до последнего времени большинство традиционных обществ, стагнация первобытной ментальности, вызвана высокой активностью подсознания, блокирующего развитие сознания, что соответствует, в частности, положению К. Г. Юнга о компенсаторном и дополнительном отношении между сознанием и подсознанием.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. Косикова. М., 1989.
2. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987
3. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994
4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 2001
5. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976
6. Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980, 1982.

В. А. Смирнов

«Русалии» и «китежская легенда» (фольклорно-этнографический аспект)

Статья посвящена изучению «формульного языка» одной из наиболее загадочных легенд «переходного времени» (конец XVII–начало XVIII), оказавшей влияние на русскую ментальность, на саму идею «праведности царской власти».

«Китежская легенда» в типологическом ряду сказаний о «небесном граде», о «Граде невидимом», который открывается лишь людям посвящённым, сведущим, очевидно, будет привлекать внимание многих исследователей, так как «зерном» этого предания является, по сути, стремление разобраться в праведности власти, самих способах приобретения её.

Как показали исследования А. М. Панченко, М. Н. Покровского, именно в старообрядчестве, среди «книжных людей» возникает критика текста, интерес к историко-софским проблемам, с опорой на традиционную культуру.

Безусловно, всякое предание определяется синкретической природой мифа, отсюда, по словам М. Элиаде: «Проживая мифы мы все выходим из времени хронологического, светского (профанного) и вступаем в пределы качественно другого времени, времени сакрального, одновременно исходного и в то же время бесконечно повторяющегося» [13, 56].

В этой связи особого внимания заслуживает, с нашей точки зрения, дата, к которой приурочено появление «невидимого города». Это ночь с 23 на 24 июня, летний солнцезаворот, так называемые «купалии».

У восточных и южных славян это древний праздник нового года, восходящий, очевидно, к эпохе индоевропейского единства. Неслучайно в Западной Европе купальский костёр зажигали короли.

Интересно в этой связи свидетельство П. И. Мельникова-Печерского: «В нижнем Новгороде до сего времени сохранилось старинное народное гулянье на «Ярилином поле» 24 июня. В Муроме и Костроме в тот же день хоронят чучелу Ярилу из травы или соломы; в Кинешме и Галиче на игрищах

представляет старик, по рекам Ветлуге и Вятке сохранились местами остатки Ярилиных купальских (курсив мой — В. А.) праздников» [5, 292].

На первый взгляд может показаться несколько странным такое «диовинное» сочетание «ярилиных купальских праздников». Мы привыкли к тому, что Ярило — бог солнца, но как-то забываем, что в немецком и английском языках это обозначение нового года: «Gratuliren mit Neuen Jhar!», «Happy New Year!».

Как отмечает В. Н. Топоров, главное содержание мифов, послуживших основой ритуалов, — это описание «борьбы упорядычающего космического начала с деструктивной хаотической стихией <...> этапов последовательного сотворения мира» [10, 11].

Настойчивое упоминание в «Китежской легенде» так называемой «Девки-турки», якобы разрушившей город, отчего он и ушёл под землю, привлекшее внимание В. Л. Комаровича, с нашей точки зрения, не получило достаточно аргументированного объяснения.

Между тем в «Стоглаве» (сборнике царских вопросов и ответов) содержится прямой запрет: «В навечерие Рождества Христова <...> Иоанна Предтечи вечер кликают «плугу», вводят бесовскую кобылу, турицу и <...> всякие русалии» [9, 38–39].

Такое объединение праздников весьма показательно. Видимо, в «вождении кобыль» и «турицы», именуемых «русалии», церковные проповедники видели что-то общее. Этнографические материалы, собранные в Саратовской, Пензенской, частично Нижегородской губерниях, свидетельствуют о том, что «русалкой» на Иванов день (Петров день) могло быть и чучело коня [1, 49–50, 370–371, 378–384].

По словам В. Н. Топорова: «Для архаического сознания ритуал (и его центральная часть — жертвоприношение) связывал *здесь* и *там*, *тогда* и *теперь* и обеспечивал преемственность бытия человека в мире, выводимом из космогонической схемы и оправдываемом связью с нею».

Такая «космологическая схема», несомненно, лежит в основе «Китежской легенды». Созданная в старообрядческой среде в XVII веке, она, несомненно, отразила эсхатологические представления. Поэтому ожидания «конца мира» в ней объединяются с обновлением его, отсюда и повествования о центральном персонаже этой легенды, «предке»

князей Шуйских, великом князе владимирском Георгии Всеволодовиче.

Погибший в марте 1238 года в сражении на реке Сити (голова его была найдена ростовским епископом Кириллом), он стал символом мученика и грядущего возрождения России [7, 46–47].

«Сам по себе символ «отрубленная голова», — пишет М. Б. Плеханова, — носит универсальный характер. Значение его, хотя и разное в разных архаических культурах, поддаётся обобщению. В самых общих чертах «отрубленная голова» — это для античных греческих культов (использую формулировку Вяч. Иванова) вместилище жизненных сил человека, прежде всего половой возрождающей силы, мужского начала, подлинной растительной мощи, семя, несущее в себе зародыш новой жизни, фаллический символ, сосредоточие пророческой силы» [6, 89–90].

Вне жертвенности, следовательно, не может быть и героического подвига-деяния. Православная церковь 4 февраля празднует память святого благоверного князя Георгия Всеволодовича Владимирского. Его нетленные мощи хранятся во владимирском Успенском соборе, а самому князю посвящены два жития [7, 156–167].

В «Костромском житии» подробно говорится о переносе города Юрьевца от устья Унжи на другой берег Волги, причём во сне князю (в одних редакциях) приснилась икона его патрона Георгия Победоносца, в других — икона Фёдоровской Божьей Матери, что является явным анахронизмом [7, 123].

Дело в том, что написана она, по-видимому, в 1239 г. по заказу брата Георгия Всеволодовича Ярослава, ставшего к тому времени великим князем владимирским. Вероятнее всего, она была подарена Александру Ярославовичу (Невскому) в день его бракосочетания с полоцкой княжной Параскевой Брячиславовной (отсюда, как предполагают искусствоведы, и сюжет оборотной стороны Федоровской Богоматери — её «дубликатом» является Параскева Пятница).

В 1270 году младший брат Александра Невского Василий Ярославович, ставший к тому времени великим князем, вывез икону Федоровской Божией Матери из Городца в Кострому (по преданию она сама приплыла вверх по Волге), тем самым символически подчеркивая преемственность Владимира и Костромы.

Примечательно, что венчание на великое княжение по-прежнему происходило во Владимире, где претенденты на «золотой стол» присягали на «верность земле», то есть иконе Владимирской Божией Матери.

Таким образом, иконы Федоровской и Владимирской следует рассматривать как единый комплекс идей, так как Федоровская была «репликой» прототипа, подобно Белозерской, содержащей клейма, повествующие об «анабасисе» (переходе из Киева во Владимир) Андрея Боголюбского.

Как показали исследования В. Л. Комаровича, богородичные культы с древнейших времен были связаны с почитанием матери-сырой земли [3, 153–156]. Праздник в ее честь и приходился в ночь с 23 на 24 июня. Как отмечает Д. С. Лихачев, под 860 г. в «Повести временных лет» рассказывается о поражении дружин русичей под предводительством Аскольда и Дира. Русичи. Войдя в залив Суда, «много убийства крестьяном совершиха, и в двою сот корабль оступиша» [4, 101–102].

Император, находившийся вне Константинополя, едва смог войти в город для его защиты и вместе с патриархом Фотием всю ночь молился во Влахернском храме. Затем с песнопением вынесли ризу Богородицы (ту самую, в которой ее погребли) и смочили ее в море. Была перед тем тишина, и вдруг возникла буря с ветром и высокими волнами и разбила корабли. Только немногие из русичей уцелели и вернулись домой.

Именно это событие, по мнению Д. С. Лихачева, способствовало особому почитанию русичами Богоматери, ее Успения и риз (покрова). Исследователь подчеркивал, что Богоматерь стала покровительницей русского воинства, а праздник Покрова, посвященный ее ризам, отмечался только в России. Ни в Болгарии, ни в Сербии, ни в Молдавии, ни в Румынии этот праздник до освобождения от турецкого ига вообще не был известен.

О синтезе двух культов (языческого и православного) писали в свое время С. И. Смирнов [8, LI–LIII], Г. П. Федотов [11, 34–35], подчеркивающие особую женскую парадигматику, обусловленную почитанием Матери / Девы.

Таким образом, можно с полной уверенностью утверждать, что в основе «Китежской легенды» лежат сакральные представления о времени начал, акте «творения мира», непосредственно связанные с «русалиями», то есть жертвоприношениями в день Нового года.

С этими представлениями непосредственно связана и семантика «небесного града», отсюда и название золотых, серебряных и медных ворот города Владимира, коррелирующиеся со сказочными «тремя царствами».

Временная смерть («отрубленная голова»), как мы видим, является залогом космизации личности, дающей право на власть, отсюда, собственно, и сюжет в «чудесах Владимирской Божией Матери» об «утоплении» Андрея Боголюбского, о падении самих Золотых ворот и убиении двенадцати горожан [12, 127–129].

Материалы наших фольклорных экспедиций показали, что икону Владимирской Божией Матери выносили из Городца (Малого Китежа) 4 июня старого стиля, а 15 июня она уже была в Тихоновой слободе (близ Луха). Примечательно, что в этот день в пруду, вырытом святым Тихоном, всплывал плот с 12 девушками.

Совершенно очевидно, что сам крестный ход с иконой Владимирской Божией Матери должен был подчеркнуть ее благословение и покровительство Владимиро-Суздальской земле, вектор пути (анабасис) от Переславля Залесского, берущего свое начало от Переславля Русского (вотчины Владимира Мономаха, основателя г. Владимира) до Городца (Радилова) крайнего предела, границы с «мерей».

Записи наших нижегородских коллег, произведенные в 70–80-е годы прошлого века, показывают, что в сознании представителей старшего поколения семантика внесения иконы в связи с культом матери-сырой земли (напомним, что и в крестном ходе на Китеже фигурирует именно икона Владимирской Божией Матери) осознается весьма ощутимо.

«В Ярилине день ходили в Нижний провожать икону Владимирской на Иваново поле» (запись 1978 г., деревня Маргуша Дальнеконстантиновский район), «Ярило, по-другому называется Иван купальный, после заговенья (*кравивного* — В. С.) следующего воскресения. Бегают, водой обливаются, когда дождя, вроде, нет» (1979 г., деревня Скрипино, Сеченовский район).

Думаю, что и название села Иванова непосредственно связано с Ярилиным днем, то есть «купалиями», отсюда идет и название сакрального центра «Кокуй». Как мы видим, «Китежская легенда», обусловленная сложным комплексом идей раннего Средневековья, восходит к почитанию прежде всего Матери / Девы, а символический брак с ней (временная смерть) и давал право на власть.

SUMMARU

This article is devoted to special language form of folklore one of the most enigmatic legend of Russian Lend. This legend has influence upon the Russian world view, the idea of “true king rule”.

The keywords: rusalii, New Year, marriage with goddess of ground.

ЛИТЕРАТУРА

1. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Материалы, собранные и приведённые в порядок П.В. Штейном. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1.
2. Комарович В. Л. Китежская легенда: опыт изучения местных легенд. М; Л., 1936.
3. Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XII вв. // Труды отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ) Академии наук (Пушкинский дом). Т. XVI. М., Л., 1960.
4. Лихачев Д. С. Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси // Успенский собор Московского Кремля. М., 1985.
5. Мельников-Печерский П. И. В лесах // Собр. соч. В 6 т. М., 1963. Т. 3.
6. Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
7. Путь к граду Китежу (Князь Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах) / Подгот. текстов и исследование А. В. Сиринова. СПб., 2003.
8. Смирнов С. И. Древнерусский духовник // ЧСИДР. М., 1913. Кн. 2 (249). Разд. 3.
9. Стоглав (Сборник царских вопросов и ответов). СПб., 1864.
10. Топоров В. Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в раннелитературных памятниках. М., 1988.
11. Федотов Г. П. Стихи духовные (народная вера по духовным стихам). М., 1991.
12. Филипповский Г. Ю. Столетие дерзаний. М., 1990.

М. А. Галиева

Семантика имени в повести М. Чулкова «Пригожая повариха, или Похождения развратной женщины»

Статья посвящена изучению семантики имени в повести 18 века Чулкова: особое внимание уделяется влиянию имени на человека.

Ключевые слова: амбивалентность, космос, обусловленность именем.

Известный исследователь, автор капитальных трудов «История русской литературы XVIII века» и «Творческий путь Пушкина», Д. Д. Благой очень точно написал о таком необычном, сложном, но замечательном явлении, как литература: «Художественная литература не саморазвивающийся ряд явлений, а одна из важнейших сторон всей духовной жизни общества, народа»¹. Автор цитаты подчеркивает значение литературы тем, что включает и ставит ее в первый ряд всех культурных, исторических явлений.

У каждой эпохи свои творцы, свои гении, поэтому и свои «нравы», и свои особенности. Так, XVIII век — век культурно богатый, по-своему новый, но в тоже время переломный. Пётр I по осуществлению своих реформ, ориентировал, казалось бы, всю Россию на Европу, пытаясь привить новый вкус и порвать с народными, старыми традициями. «Петровская реформа переменяла многое, она именно отвергла то, что было привычным преданием старины»². Но, несмотря на это, в XVIII веке издаются песенники Новикова, Чулкова, Дмитриева, которые поддерживают связь с народной культурой. Наиболее ярко это выражено в литературе 60-х–начале 70-х годов в творчестве М. Д. Чулкова. Именно в одном из его произведений — «Пригожая повариха» проявляется общая тенденция времени — придание литературе «народности»³.

На литературном поприще Чулков проявил себя с разных сторон. Он известен нам своим песенником, хотя сам Чулков «песен не записывал, а пользовался рядом рукописных сборников»⁴, — пишет И. Н. Розанов. Это замечание Розанова очень важно, так как еще раз подтверждает хорошее знание Чулковым русских песен и традиций, благодаря этому в его сборнике прослеживается четкое деление

на книжную лирику и устную лирику, на прозу и народные песни. С другой стороны, он проявил себя как талантливый прозаик. Главным героем его романа «Пригожая повариха» становится женщина — Мартона — причем с индивидуальным, специально подчеркнутым автором характером. Исследователи, анализируя данное произведение, показывают национальные особенности образа, обращают внимание на речь героини, на те условия, в которых она находится, конечно, это нужный момент при раскрытии ее личности, но все эти вещи чисто внешние. Они останавливают свое внимание на поговорах⁵ (которые введены Чулковым в текст не просто для придания образу Мартоны «народности» и колорита всему произведению, а с той целью, чтобы читатель еще раз подумал над народной мудростью и понял всю сущность героини), показывая тем самым обращение автора к фольклору. Нельзя с такими наблюдениями не согласиться, но фольклор при таком анализе становится «внешним фольклором»⁶. Также в работах мы обнаружим только описание быта Мартоны, который не дает раскрыть внутренний мир, так как «оправдывает» тяжелую жизнь и поступки женщины: «Далекий от идеализации своей героини, Чулков, создавая ее образ, а он лишен однолинейности, наталкивает читателя на мысль, что не столько виновата Мартона, сколько жизненные обстоятельства вынудили ее к такому ремеслу»⁷. Чтобы анализ не получился односторонним, показывая только «быт», нужно обратиться к фольклору, народным традициям и мифам, тогда мы сможем увидеть и «бытие».

Русский философ П. А. Флоренский считал, что существует «идеальное родство»⁸ мира и человека, их пронизанность друг другом, взаимосвязанность. Он соотносит мир и человека как макрокосмос и микрокосмос, являющийся в своем роде образом и подобием Вселенной и несущий в себе все, что есть в мире. Его теория принадлежит к философскому направлению русского космизма, которое, конечно, возникло гораздо позже — в XX веке, но эта идея «человек-микрокосмос» была заложена еще во всех мифах об образовании Вселенной. При таком подходе и с точки зрения фольклора, понять истинную причину несчастий Мартоны можно. Обращаясь к любой архаической мифологии, мы увидим, что в культуре царствовал матриархат, об этом очень емко написал Вальтер Отто. Он заметил, что священное материнское начало пронизывало все человеческое бытие⁹. В романе

же Мартона лишается этого «права» царствовать, у нее нет своего женского государства (ранее существовали женские государства¹⁰). Она, с точки зрения хтонической мифологии, теряет свою природную силу, высшее женское начало. При этом в ней ярко проявляется другая сторона женщины — внешняя красота: «я была завидная женщина в том городе <...>» (185)¹¹. Это выявляет её сущность, как земной Афродиты («эрос», её, по Платону, символизирует Афродита вульгарная, земная¹²). Такое проявление богини, красивой, но коварной, способной на «делки» с людьми, на хитрости, мы с легкостью найдем в античной мифологии — миф о заключении договора Афродиты с Парисом: «Афродита же обещала ему в жены прекраснейшую из смертных женщин <...>»¹³, за то, что он вручит ей яблоко с надписью — «прекраснейшей из богинь». Мартона одно из своих первых «любовных» свиданий также называет сделкой: «Первое сие свидание было у нас торгом, и мы ни о чем больше не говорили, как заключали контракт <...>» (186). Ещё много таких «торгов» будет в её жизни, за которые она будет получать разные дорогие подарки: золотая табакерка, украшения, платья, наконец, просто деньги — «По выходе его, не столько радовалась Венера данному ей яблоку, сколько любовалась я подаренной мне табакеркою» (186). Часто Мартона терпела неудачи, это раскрывается одной точно подобранной Чулковым поговоркой: «Неправ медведь, что корову съел, неправ и корова, что в лес забрела» (188). Корова и медведь являлись одними из древних женских тотемов. Артемида — одно из имен Великой богини, ей «была посвящена медведица, а в Афинах во время праздника Артемиды Бравронии две девочки десяти и пяти лет, одетые в шафранно-желтые одежды в честь луны, изображали сакральных медведиц»¹⁴. А богине Гере преподносили священную корову¹⁵. Но в данном тексте поговорка раскрывает следующий смысл: женщина «истребляет» сама себя, отказывается от своей божественной сути, от материнства. Мартона не может развивать космос, вокруг нее творится хаос, но, правда, только до определенного времени.

Великое божество всегда сочетает в себе две противоположности, свет и тьму, что может служить зеркалом человеческого разума, который находит противоречия в своем восприятии мира и переносит их на Вселенную в целом — «Сумеречное» изображение богини как воплощение образа

божества¹⁶. Мартона только стремится к такому воплощению, сама отмечая про себя: «Я держалась всегда такого мнения, что все на свете непостоянно <...> то как уж женщине, которая рождена к переменам, можно любить одного до кончины ее века» (191). После замужества, хотя даже мнимого, жизнь Мартоны заметно меняется. Свадьба не удаётся, она обманута, но главная героиня возрождается в новом качестве. Свадебный и погребальный обряды обладают генетической близостью¹⁷. «У всех славянских народов брак и погребение, любовь и смерть имеют между собой тождественную аналогию»¹⁸. Эта природа двойственности¹⁹ заложена в самой женщине, конечно и в Мартоне так же, но пока в ней преобладает одно начало — низшее. После неудачного замужества мы видим смерть одного из героев — возлюбленных Мартоны — подполковника. Главная героиня начинает пребывать в поиске, становится «путником», но не может выйти из состояния лиминальности²⁰. Её красивое тело начинает тяготить её душу, что замечает сама Мартона, проводя параллель между изменчивостью природы с непостоянством женщины. «Жизненная сила человека и бога отождествляется с его физическим телом»²¹, поэтому нужно рассматривать «тело» и душу в совокупности, ибо они неразрывно связаны между собой.

В теле есть чакры, именно они выступают как «центры поглощения космической эфирной энергии»²² или проще — «энергетические центры»²³. Существует семь чакр, каждая из них имеет название и отвечает за определенное чувство: муладхара — физические процессы, свадхистана — размножение (родственное единство), манипура — энергетика организма и обмена со средой, анахата — общение, отношения в социуме, вишуддха — интеллект, структуризация отношений, аджна — интуиция, внелогическая ориентация, сахасрара — осмысленность, выход из тел.

Человеческое существование — взаимодействие «грубого» и «тонкого» тела. Связь между телами осуществляется с помощью чакр. У нашей главной героини, поскольку она занимает среднюю ипостась Тройственной богини — Венера земная, развиты всего лишь две низшие чакры: «Приятность за приятностью и поцелуй за поцелуем следовали <...> были мы люди праздные, или бездельные...» (193–202). Так же для раскрытия данной проблемы, проблемы дисгармонии тела и духа, нужно обратиться непосредственно к имени²⁴

главной героини, поскольку имя «формирует тело», оно может характеризовать его²⁵. Имя Мартона заключает в себе парадокс народной культуры, причем смеховой культуры. Сам текст, безусловно, содержит «смеховое, заразительное» начало, которое распространяется на все элементы произведения. Так, момент с переодеванием героев берет свои истоки в народной смеховой культуре. Существующие на Руси всевозможные балаганы, вертепы, раек — все, что веселило зрителя, но в то же время и обличало, обладало своими традициями: герои театра постоянно *переодеваются*²⁶, их речь богата оксюморонами и так же для придания образу тотальности они носят непростые имена. Так, в одном из вариантов драмы «Царь Максимилиан» можно встретить оксюмороны, например:

Я не желаю этой невесты взять.
У ней нос, как луковица
Глаза, как пуговица²⁷.

Черта этой драмы — смешение комического с трагическим, что характерно и для романа Чулкова: «Дражайший мой, возможно ли, чтобы я была тебе неверною и изменила в самом начале горячей моей любви» (191) — говорит лукавая Мартона, которая (далее по тексту) называет своего «любовника» пренебрежительно стариком. Конечно, понятно, что в ее устах (та, которая бросила множество мужчин) это звучит комически, как оксюморон — несовместимость внешнего и внутреннего, а для подполковника это оборачивается настоящей трагедией и, в конце концов, смертью. С одной стороны, имя женщины сходно с простонародным именем — Матрена и, если посмотреть «Реэстр о дамах и прекрасных девицах», то увидим, что имя Матрена употребляется в следующем контексте: «с молодцами погулять — Матрена»²⁸. Но автор не дает своей героине такого имени, он оставляет другой вариант, за которым скрывается что-то иное.

В имени Мартоны, составная часть которого, Март, является символом высшего существа — Великой Богини. Март — месяц Артемиды²⁹, так же ему посвящено третье дерево-вождь: ясень (iundius). Именно под ним Тройственная Богиня вершила суд³⁰. Дерево изображалось с пятью ветками, если ветки сравнить с пальцами руки³¹, то увидим следующее: дерево ясень, его обозначение расположено на мизинце руки, а мизинцем управлял Меркурий (в его ипостаси проводника душ мертвых³²). Сама Мартона говорит о своем

приезде так: «По календарным законам прибыла я в Москву в среду, а день сей означается у нас древним языческим богом Меркурием» (курсив мой — Г. М., 188). Мартона знает и верит в русские традиции, говоря сама о покровительстве Меркурия. Так же, этот элемент *Март*, заложен в корень месяца Марта, который считался временем, «когда медведи выходили из зимней спячки. У греков известны медвежьи праздники, называвшиеся «komœdia», послужившие основой будущей комедии»³³. Данное сочетание букв, а первоначальное *Мар*, находит место и в других культурах, где оно так же связано с высшим началом: «Слово Марья, чаще всего встречающееся вместе с Аллаха и переводимое как «Господь», происходит от корня мар — первичный восходящий принцип, который светит, освещая и согревая все вещи»³⁴. Из всего сказанного можно сделать вывод: имя главной героине дается не случайно, дается «на вырост», что бы она могла соответствовать ему, находилась в гармонии, победив свою амбивалентную природу.

С течением времени и определенных обстоятельств духовный уровень Мартоны становится выше, благодаря тому, что она находит истинную любовь, но это происходит не сразу — нужно пройти еще много трудных испытаний ей и ее возлюбленным.

У Мартоны, как у любой Венеры, просто женщины, несколько обожателей, но в итоге с ней может остаться только один. Двое последних — Ахаль и Свидаль борются за ее сердце, но «посвящение» проходит — Ахаль. Свидаль «фиктивно умирает» за Ахалья: «Главная часть церемонии состояла в умерщвлении и воскресении посвящаемого, который таким образом приобретал магическую силу <...> Убивается не сам посвящаемый, а другой за него — фиктивно»³⁵. Но Ахаль, не подозревая этого, проходит первое свое «перерождение» уже тогда, когда соглашается переодеться в женское платье. Мотив переодевания становится одним из важных мотивов во всем романе. Ахаль облачается в женщину для того, чтобы достигнуть своей цели — быть с Мартоной, но именно тогда он по-настоящему приобщается к сакральным знаниям и женскому существу. «Встречающееся в фольклоре переодевание героя, обменивание одеждой с нищим и пр. Есть частный случай такой перемены облика, связанной с пребыванием в ином мире» — замечает В. Я. Пропп. В нашем случае он надевает женское платье, перевоплощается в женщину,

причем очень искусно. Именно поэтому он и проходит испытания удачно. Мартона опять терпит неудачу — Ахаль покидает ее, она находится в критической ситуации, попадает в тюрьму, но после таких тяжелых испытаний получает новые качества, так как тюрьма — это определенная преграда, порог. «Достаточно мотивировать переправу поисками невесты, диковинки, жар-птицы и т. д.», а финал в сказке таков: невеста найдена³⁶. Мартона тоже найдена — Свидалем. В ее жизни происходит переломный момент, ей кажется, что она находит истинную любовь в образе Свидала.

Но, как отмечалось ранее, посвященным становится Ахаль. Во-первых, первое прикосновение к тайным знаниям он получает после облачения в женский наряд. Во-вторых, дуэль так же является обрядом посвящения, в котором за него умирает Свидаль. Последний получает от Мартоны все привилегии, он остается с ней, они счастливы. Но со Свидалем главная героиня продолжает вести такой же образ жизни, замечая это сама: «были мы люди праздные, или бездельные...» (202) боле того, они оба попадают в такой же порочный круг людей. «Я с хозяйкой обошлась весьма ласково и без всяких дальних учтивостей, ибо были мы с нею одного ремесла» — говорит Мартона после знакомства с «такой же женщиной, как она». После этого повествование переходит на другого героя и получается так, что Мартона видит себя со стороны (пространственная локализация, так как точка зрения, откуда ведется изображение, повествование меняется). Временная модель — циклическая. Главная героиня все время возвращается к одной и той же ситуации и обстоятельствам, хотя внешние, бытовые условия разные.

Именно, начиная с этого места в повествовании, произведение и приобретает черты плутовского романа, так как Мартона находится на пути духовного роста, а ее знакомая, «знатная» женщина остается в таком же положении.

Неожиданное письмо от Ахалья — есть переломный момент в судьбе Мартоны. Он, тот, кто действительно прикоснулся к священным знаниям, постигая настоящую любовь, умирает. Умирая, оставляет Мартоне свой дом и все имущество. С этого времени главная героиня будет жить по-новому. Казалось бы, что смерть Ахалья — это трагедия, но только через такую жертву женщина возрождается, оставляет прежнюю жизнь и, наконец, самое главное — приобретает Дом: «Вот вам крепость на сей двор <...> и она писана на ваше имя,

вот вам и моя духовная» (203). Дом выступает здесь не как материальная ценность, а как Космос, к которому на подсознательном уровне героиня стремилась всегда: «Я слышал, сударыня, — примолвил он, — что вы ищете такого места, то если вам угодно, пожалуйста останьтесь в моем доме...» (190). В доме подполковника она не прижилась, так как это был «чужой» дом. Дом, подаренный Ахалем, новое государство, «космизированное пространство»³⁷. После такого жеста становится понятным, почему именно этот молодой человек истинно любит Мартону и является посвященным: «При сих славах не могла я удержаться от слез...» (203). Наступает катарсис — духовное очищение.

Причины, которые заставили жить Мартону так, конечно, разные. С одной стороны — это отсутствие «женского государства» — внутренняя причина. С другой стороны, идет влияние внешних факторов, внешней среды, которая совсем неблагоприятна. Мартона окружена «низкими» мелкими людьми: ворами, плутами и просто трусами. «Но от чего так происходит?» — возникает неизбежный вопрос. Бывает время, когда общий духовный уровень заторможен, люди пребывают в хаосе, среди них не возникает слой «интеллигенции». Интеллигенции — не в узком понимании этого слова, а интеллигенции как признака духовного развития человека, как слоя общества, управляющего энергетическими процессами³⁸. Сама героиня видит «низких», смешных людей, но с другой стороны эта действительность заставляет воспринимать их всерьез: «Высокий и пузатый детина был тут всех вольнее, по причине, что он в случае нужды служил в великое удовольствие хозяйке <...> Он играл в карты с некоторою девицею, которая так была тучна, что весьма много походила на скелета»(199). Время в этом пространстве остановлено. Оно не движется, следовательно, люди не развиваются. Только «осевое время» — время развития, «самоподдерживающейся структуры»³⁹. Мартона же, осознавая все это, пребывает в другом временном пространстве, и в конце становится на путь возвышения.

Главная героиня проходит три ипостаси. Для мира характерна тройственность. Так, его модель устроена как преисподняя, земное пространство и небесное. Тройственная богиня так же соответствовала этим пространствам: «Богиня неба, земли и подземелья»⁴⁰. Сначала Мартона испытывает искушение вещами — украшения, платья, деньги: «Во время

праздника собралась я к обедне и нарядилась столь великолепно, сколько мне за благо рассудилось<...>» (190), то есть бременным миром. Потом, когда у нее все это появляется, она любуется собой, испытывает любовь к себе: «Лицо мое получило прежнюю красоту, а тело наполнилось прежнею белизною и нежностью» (196). Встретив подлинную любовь, она в конце, если не отказывается от мира вещей, то, по крайней мере «охладевает» к нему: «Дурной против меня поступок Ахалев совсем истребился из моей памяти, и одни только его благодеяния представлялися живо в моем понятии» (202).

М. Д. Чулков изображает не просто женщину, оказавшуюся в трудном положении, он показывает динамику образа, личности. «У поэта своя «гипотеза» бытия <...> Он изображает текучесть человеческого «я»⁴¹. Так же и автор этого романа демонстрирует духовный путь Мартоны, наставляя ее с все время на путь истинный, хотя, это так сложно сделать среди «мелкого», пребывающего в постоянном застое обществе. Неслучайно автор (впервые в русской литературе) делает главным героем человека из народа, близкого к традициям (заметим, что Мартона женщина неглупая) при том это женщина. Конечно, это можно объяснить обращением к плутовскому роману, к французским комедиям⁴², но дело даже не в традициях, так как такой «плутовской, воровской идеал» мы найдем и в русских сказках, а в обращении к народной культуре, мифам, фольклору.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Благой Д. Д. Литературный процесс и его закономерности // Благой Д. Д. От Кантемира до наших дней. М., 1972. С. 17.

² Азадовский М. К. Фольклористика XVIII века // Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1958. С. 45.

³ Благой Д. Д. Указ. соч. С. 87.

⁴ Розанов И. Н. Песни о гостинном сыне // Розанов И. Н. Сборник любовной лирики XVIII века. СПб., 1910. С. 220.

⁵ История русской литературы в 4 т. Л., 1980. Т. 1. С. 605.

⁶ См.: Медриш Д. Н. Литература и фольклорная традиция: Вопросы поэтики. Саратов, 1980.

⁷ Татарина Л. Е. Русская литература и журналистика XVIII века. М., 2006. С. 44.

⁸ Флоренский П. А. Макрокосмос и микрокосмос, «Человек и природа», 1989. № 9. С. 37.

⁹ Зайцев А. И. Деметра и Персефона // Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. СПб., 2005. С. 103.

- ¹⁰ Пропп В. Я. Невеста. Брачная ночь // Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 403.
- ¹¹ Чулков М. Д. Пригожая повариха, или похождения развратной женщины // Русская литература XVIII век. Л., 1970. С. 185. Далее текст Чулкова цитируется по названному изданию с указанием страницы.
- ¹² Розин В. М. Природа сексуальности // Вопросы философии. М., 1993. № 4. С. 80.
- ¹³ Кун Н. А. Суд Париса // Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. М., 1999. С. 312.
- ¹⁴ Грейвс Р. Тройственная Муза // Грейвс Р. Белая Богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. Екатеринбург, 2007. С. 226.
- ¹⁵ Тахо-Годи А. А. Архаический фетишизм, магия и оборотничество // Тахо-Годи А. А. Греческая мифология. М., 1989. С. 29.
- ¹⁶ Томас Клири, Саргаз Азиз Богиня Сумерек. Нижний Новгород, 2007. С. 7.
- ¹⁷ В фольклористике и этнографии существуют исследования, которые показывают данную связь. (См.: Костомаров Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1943; Данилов В. Красный траур в малорусском погребальном обряде // Живая старина. СПб., 1909. № 4.)
- ¹⁸ Костомаров Н. И. Указ. соч. С. 34.
- ¹⁹ Вавилонянин, посещая чужую женщину в храме, называл это «возвышением сердца». Женщина рассматривалась как жена или как чужая женщина, своя подруга. См.: Вардиман Е. Е. Эротика «Возвышение сердца» // Вардиман Е. Е. Женщина в Древнем мире. Пер. с нем. М. С. Харитоновна. М., 1990. С. 250.
- ²⁰ Если обратиться к мотиву переправы (они разнообразны: на лодке, на коне, по дереву и т. д.), в котором герой всегда проходит испытания, то он вовремя их становится путником или «лиминальным» существом. См.: Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- ²¹ Тахо-Годи А. А. Указ. соч. С. 32.
- ²² Лазарев С. Н., Данченко С. М. Кармическая диагностика и теория чакр. Тантрическая концепция тела. М., 1994. С. 4.
- ²³ Лазарев С. Н., Данченко С. М. Указ. соч. С. 5.
- ²⁴ Исследователи обращались к именам, но, так, например Виктор Шкловский говорит, что имена героев условны, то есть выдуманы. См.: Шкловский В. О прозе Чулкова // Шкловский В. Чулков и Левшин. Л., 1946. С. 115.
- ²⁵ Имя рассматривается как определенное пространство, как микрокосмос. См.: Флоренский П. А. Имена. М., 2006. С. 25.
- ²⁶ Вспомним, например, как описывал постановку народной драмы «Лодка» И. С. Аксаков: «Явилось ко мне человек пятнадцать, очень порядочно костюмированных...» См. подробнее: Савушкина Н. И. Народная драма «Царь Максимилиан» // Савушкина Н. И. Русский народный театр. М., 1976. С. 76–81.

- ²⁷ Савушкина Н. И. Указ. соч. С. 85.
- ²⁸ Флоренский П. А. Указ. соч. С. 36.
- ²⁹ Артемиде был посвящен месяц артемизион — март. См.: Рыбаков Б. А. Рождение богинь и богов // Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 296.
- ³⁰ Грейвс Р. Указ. соч. С. 213.
- ³¹ Символ руки использовался друидами, как сигнальный инструмент. См.: Грейвс Р. Указ. соч. С. 249.
- ³² Грейвс Р. Указ. соч. С. 251.
- ³³ Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 296.
- ³⁴ Нейл Дуглас — Котц Молитвы космоса. Медитации на слова Иисуса, изреченные на арамейском. СПб., 2000. С. 80.
- ³⁵ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 186.
- ³⁶ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 286.
- ³⁷ Мирча Элиаде Сакральное пространство: храм, дворец, «центр мира». Освящение пространства // Мирча Элиаде Трактат по истории религий. М., 1994. С. 185.
- ³⁸ Смирнов Г. С. Методологические подходы к изучению феномена интеллигенции // Смирнов Г. С. Интеллигенция и ноосфера. Иваново, 2007. С. 66.
- ³⁹ Смирнов Г. С. Указ. соч. С. 14.
- ⁴⁰ Грейвс Р. Указ. соч. С. 497.
- ⁴¹ Мусатов В. Проблема философской лирики (Л. Мартынов, В. Шефнер, Е. Винокуров) // Мусатов В. Художественные традиции в современной поэзии. Иваново, 1980. С. 9.
- ⁴² История русской литературы в 4 т. Л., 1980. Т. 1. С. 605.

ЛИТЕРАТУРА

1. Азадовский М. К. Фольклористика 18 века // Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1958.
2. Благой Д. Д. Литературный процесс и его закономерности // Благой Д. Д. От Кантемира до наших дней. М., 1972.
3. Вардиман Е. Е. Эротика «Возвышение сердца» // Вардиман Е. Е. Женщина в Древнем мире. Пер. с нем. М. С. Харитоновна. М., 1990.
4. Грейвс Р. Тройственная Муза // Грейвс Р. Белая Богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. Екатеринбург, 2007.
5. Данилов В. Красный траур в малорусском погребальном обряде // Живая старина. СПб., 1909. № 4.
6. Зайцев А. И. Деметра и Персефона // Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. СПб., 2005.
7. История русской литературы в 4 т. Л., 1980. Т. 1.
8. Костомаров Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1943.

9. Кун Н. А. Суд Париса // Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. М., 1999.
10. Лазарев С. Н., Данченко С. М. Кармическая диагностика и теория чакр. Тантрическая концепция тела. М., 1994.
11. Медриш Д. Н. Литература и фольклорная традиция: Вопросы поэтики. Саратов, 1980.
12. Мирча Элиаде. Сакральное пространство: храм, дворец, «центр мира». Освящение пространства // Мирча Элиаде Тракта по истории религий. М., 1994.
13. Мусатов В. Проблема философской лирики (Л. Мартынов, В. Шефнер, Е. Винокуров) // Мусатов В. Художественные традиции в современной поэзии. Иваново, 1980.
14. Нейл Дуглас — Котц Молитвы космоса. Медитации на слова Иисуса, изреченные на арамейском. СПб., 2000.
15. Пропп В. Я. Невеста. Брачная ночь // Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
16. Розанов И. Н. Песни о гостинном сыне // Розанов И. Н. Сборник любовной лирики XVIII века. СПб., 1910.
17. Розин В. М. Природа сексуальности / Вопросы философии. М., 1993. № 4.
18. Рыбаков Б. А. Рождение богинь и богов // Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.
19. Савушкина Н. И. Народная драма «Царь Максимилиан» // Савушкина Н. И. Русский народный театр. М., 1976.
20. Смирнов Г. С. Методологические подходы к изучению феномена интеллигенции // Смирнов Г. С. Интеллигенция и ноосфера. Иваново, 2007.
21. Татарина Л. Е. Русская литература и журналистика XVIII века. М., 2006.
22. Тахо-Годи А. А. Архаический фетишизм, магия и оборотничество // Тахо-Годи А. А. Греческая мифология. М., 1989.
23. Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.
24. Томас Клири, Сартаз Азиз Богиня Сумерек. Нижний Новгород, 2007.
25. Флоренский П. А. Имена. М., 2006.
26. Флоренский П. А. Макрокосмос и микрокосмос, «Человек и природа», 1989. № 9.
27. Чулков М. Д. Пригожая повариха, или похождения развратной женщины // Русская литература 18 век. Л., 1970. Далее текст Чулкова цитируется по названному изданию с указанием страницы.
28. Шкловский В. О прозе Чулкова // Шкловский В. Чулков и Левшин. Л., 1946.

The article is devoted to studying semantics name of Chulkov`s roman: the special is given to attention name on the man.

Е. Ю. Потанчук

Метафоры бытия: онтологические мотивы в русской литературе XX века (*тезисы*)

Антропологизм русской философской традиции, её этическая, историософская и социально-философская направленность, склонность к публицистике, художественность превратили отечественную философию в насущную духовную потребность всякого думающего нравственно ориентированного члена российского общества. Именно поэтому русская философская традиция тесно связана с литературным творчеством, с деятельностью многих русских писателей и поэтов. Не случайно отмечено, что до XX в. русская философия часто развивается внутри литературы. Иначе говоря, наряду с решением специфически литературных задач писатели и поэты в России стремились разрешить философские проблемы.

В образных системах произведений отечественных прозаиков скрывается и решение онтологических проблем. Обнаружить скрытые смыслы проблем бытия позволяет анализ метафорического строя русской литературы XX в.

При помощи языковых средств выразительности (отобранных метафор, сравнений, эпитетов, определений, образов и пр. художественных приемов) художник свободно конструирует реальность, в которой потом существует и творит и он сам, и общество. Метафора — одно из средств выразительности речи, которое представляет собой скрытое сравнение, заслуживает особого внимания, так как способна привести к переосмыслению описываемого факта или события. По словам М. Фуко, «фундаментальная метафора» задает реальность, поскольку «язык может выходить за свои пределы и утверждать бытие»¹. Метафора протекает на трёх взаимосвязанных уровнях: языковом, семантическом, когнитивном. Помещённая в широкий познавательный процесс, она обеспечивает получение нового знания. «Рассматриваемые изнутри, метафоры функционируют как когнитивные процессы, с помощью которых мы углубляем наши представления о мире и создаём новые гипотезы. Рассматриваемые извне, метафоры функционируют в качестве посредников между человеческим разумом и культурой»². Таким образом, метафоры меняют подходы к восприятию и постижению мира,

и потому «они играют определенную роль в культурной эволюции»³, участвуют в культурной динамике, так как влияют на язык, способы мышления и поведенческие стереотипы индивидов.

По словам П. Рикера: «Творец метафор — это мастер с даром слова, который из выражения не пригодного для буквальной интерпретации, создает высказывание, значимое с точки зрения новой интерпретации, которая вполне заслуживает название метафорической, поскольку порождает метафору не только как нечто отклоняющееся от нормы, но и как нечто приемлемое»⁴. Первоначальное ненормированное использование языковых выражений и оборотов позволяет быстро обнаружить наиболее точное новое понимание явление и событий, а потом закрепить его в социокультурной реальности.

Метафора это своеобразный посредник между субъектом и миром, средство совмещения возможного и реально-го уровней деятельности⁵. Вследствие этого, новые метафоры предоставляют неограниченные возможности для формирования и познания реальности. Созданные ими «пустые пространства» есть те бифуркационные точки, где рождаются или вводятся новые смыслы. Метафора — это языковая (речевая) аналогия, позволяющая включить новый предмет в пространство уже известного посредством сопоставления. Метафоры не только создают условия для осмысления некоего феномена, но и организуют целую систему понятий, то есть выступают в качестве «гипотетического допущения, представляющего собой основу той или иной теории, научной дисциплины», метафизической концепции и т. п.⁶

Метафора как инструмент познания позволяет выделить онтологические идеи, развиваемые русской литературой. В произведениях

И. Шмелева, В. Шукшина, А. Солженицына, В. Астафьева и других русских писателей бытие представляется вербально невыразимым, экзистенциально переживаемым, ассоциируется с детством, радостью, природой и пр.

Оказывается возможным показать *метафоры бытия* и его смыслы, скрытые в произведениях отечественных писателей.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 356.

² Маккормак Э. Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры. М., 1994. С. 360.

³ Там же. С. 360.

⁴ Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. М., 1994. С. 419.

⁵ Бляхер Л. Е. Эвристичность метафор // Политические исследования. 2003. № 5.

⁶ Маккормак Э. Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры. М., 1994. С. 383.

Н. Патрикеева

Преображенное существование
(по рассказу Андрея Платонова «Корова»
и одноимённой анимационной версии
Александра Петрова)

*Надо обязательно показать выход.
В картине должен быть свет...*
А. Петров

Несмотря на пережитый, но ещё хорошо сохранившийся в памяти интерес к произведениям А. Платонова в 90-х как ко вновь обретшим своего читателя, несмотря на их громкую славу как литературы «интеллектуальной» и даже «элитарной», число экранизаций и театральных постановок по его произведениям остаётся ничтожно малым, а заслуживающих внимания как серьезных, вдумчивых и соответствующих эстетике писателя — единицы. К последним со всей уверенностью можно отнести анимационный фильм русского художника Александра Петрова, выполненный в манере «ожившей живописи» [1], фильм, созданный по рассказу А. Платонова «Корова» и носящий такое же название.

Было бы неверно предположить, что своей неприменной задачей при создании фильма художник видел в отображении истинно платоновской картины мира — выступая как художник, режиссер и автор сценария в одном лице, в условиях полной авторской свободы, он несомненно показал свой взгляд на существующие вещи, о чем он и говорит в одном из своих интервью: «Замысел картины сложился из моих детских впечатлений. Всё то, что окружало меня в детстве — полустанок, хуторок между деревнями Бабицыно и Гуреево, та тропинка моя любимая, по которой мы все время бегали раков ловить — все это я пытался отразить» [2]. Однако и выбор, взятого им за основу фильма именно платоновского произведения, нельзя считать случайным — художник обращается к материалу, который его взволновал и оказался близким его собственному духовному опыту: «Я выбираю темы, которые когда-то потрясли меня самого. И мне хочется с помощью этих тем, будь то Платонов, Достоевский или Хэмингуэй, решать какие-

то жизненно важные вопросы, на которые я постоянно ищу ответы» [3]. Может быть такое внимательное отношение к миру собственному и миру своего духовного единомышленника — Андрея Платонова, и не позволило Александру Петрову исказить основы платоновского мировидения, что часто встречается в кино или театральном искусстве по отношению к творчеству писателя — либо от неверного его понимания, либо от небрежного, а подчас равнодушного отношения к нему.

Александр Петров не только не исказил платоновские смыслы, он бережно сохранил их, несмотря на его признание, что «за исключением каркаса платоновского сюжета, всё, что в этом кино есть, напитано детством...» [4]. Он сохранил платоновские смыслы, ибо в фильме явственно прослеживается платоновская пластика и хорошо ощущается семантика его образов. И как настоящий художник Александр Петров принял ряд собственных творческих решений, которые не только не сломали хрупкой едва уловимой конструкции платоновских линий, но и необыкновенным образом преобразили ее, дали ход её дальнейшему смысловому и художественному развитию. Замечательно то, что А. Петров угадал, а может быть почувствовал и нарисовал те тайные смыслы платоновской Вселенной, о которых герои Платонова лишь смутно догадывались, но ещё явственно не осознавали их, смыслы к которым Платонов медленно и постепенно сподвигал своих героев и верил, и надеялся, что когда-нибудь они их обретут. В этом волшебном преображении и удивительном угадывании кроется не только сила таланта А. Петрова, но и свидетельство его последовательности платоновскому дару и идее.

Два Мира. Сюжетное повествование двух произведений можно заключить в одну несложную фразу, сформулированную автором фильма А. Петровым, так: «история одной коровы, которая сошла с ума от горя, когда хозяева продали на мясо её новорождённого телёнка, показанная глазами маленького ребёнка» [2]. Однако, несмотря на верное следование этой линии как писателем, так и художником, сама история прочитывается по-разному, ибо пресуществляется в границах двух отдельных миров, испытавших влияние индивидуальной творческой мысли каждого автора.

Мир А. Платонова	Мир А. Петрова
Пространство существования	
горизонтальное закрытое замкнутое	вертикальное открытое линейное
Плоскость существования	
земля небо	
Свет существования	
Тьма	Свет
Время существования	
Осень Ночь, вечер, сумерки	Зима, Весна Утро, день
Философия существования	
Смерть	Жизнь
Образ существования	
однообразность статичность точка простоя, замирания	развитие динамичность прямая движения
Бытие существования	
Безымянность Безликость Серость	Имя Лик Осиянность (золотосияние)
Перспектива существования	
Безысходность Забвене	Выход Вечность

202

Миры Платонова и Петрова, схожие в единстве прозаложенных в них идей и смыслов, в единстве духа и приверженности общей теме, отличаются друг от друга по своему устройению — по векторной направленности пространства, по расположенности и соположенности его частей и доминирующем значении какой-либо из них, по световому и временному разрешению, по динамике развертывания событий, по наполнению их внутреннего содержания — по всему тому, что делает их существование отличным (см. таблицу). И это неслучайно, ибо все движение авторской мысли А. Петрова, воплотившейся в исканиях новых сюжетных поворотов, художественных приемов, образов, идей, направлено на переводение плоскости платоновского мира в другие измерения, как в пространственном, так и в смысловом значении: из горизонтали в вертикаль, от замкнутости к линейности, от статичности к динамике, от безымянности к имени, от безысходности к выходу, иными словами — в Вось, к Свету, к Преображению.

В Вось. Вся лента повествования фильма Петрова строится на внутренней динамике — на поступенчатом развитии сюжета от одного события к другому по вертикали вверх, достигающем к концу фильма наивысшей точки как в композиционно-изобразительном, так и в идейном плане. Такое движение фильма противоположно статичности и угнетенности платоновского пространства, которое остановилось в движении и замерло в плоскости низа земли. Эта противоположность хорошо прослеживается на протяжении повествований обоих произведений, и может быть продемонстрирована следующим образом:

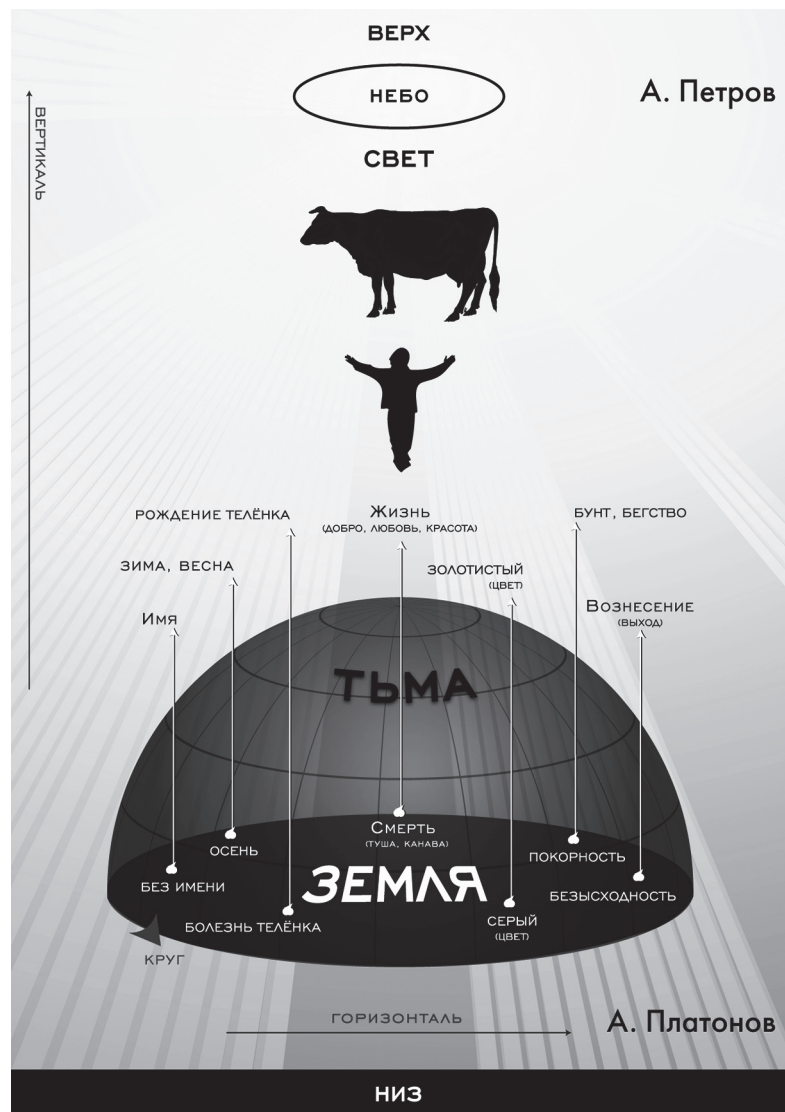
А. Платонов: *Осень — Болезнь и смерть телёнка — Плуг (покорность) — Возвращение — Смерть Коровы (канавы)*

А. Петров: *Зима — Рождение телёнка — Весна и смерть телёнка — Плуг (бунт) — Смерть Коровы (Вознесение)*

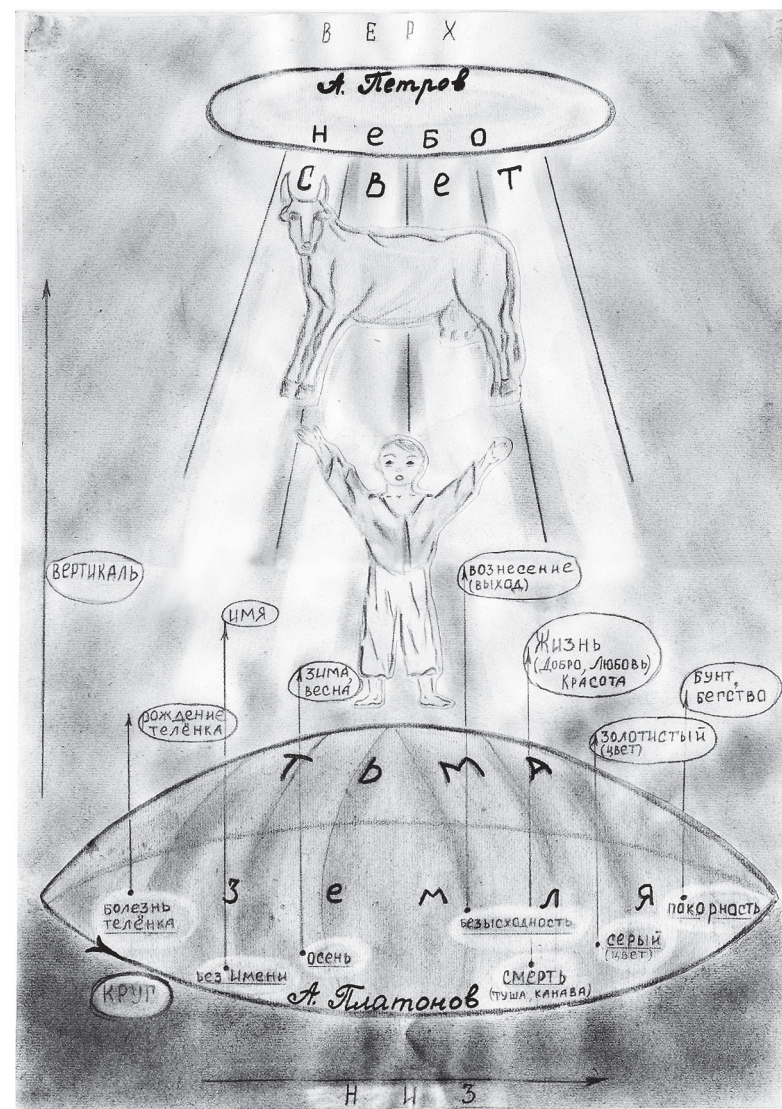
Вертикальная устремлённость и динамика пространства Петрова задаётся уже с самого начала фильма: в эпизоде бегущего по снежной и по-зимнему вечерней целине мальчика к сараю — месту рождения телёнка, и в последующем, исполненном тонкого лиризма, где мы видим самого теленка в беспомощной слабости своих новорождённых сил — всё это, и зима с её символической ожиданием и предстоящего пробуждения, и рождение теленка заключают в себе динамику движения сюжета, с потенцией на её развертывание в вертикальное инобытие.

В тоже же время рассказ Платонова начинается с описания осени в «пустоте отражавших и отшумевших» полей — «заглохших и скучных», с болезни телёнка, о рождении которого автор не упоминает, но чья короткая жизнь сразу же обрывается смертью (отец принимает решение о сдаче телёнка на мясо неожиданно) — всё это, с семантикой остановки жизни, замедляет ход движения платоновского пространства и сжимает его в одну неподвижную точку.

А далее у Петрова — весна, с ширью и далью горизонтов и бледно-голубой лазурью небесного пространства — художник рисует пейзаж крупным планом и с высоты, откуда обозревается весенняя суэта жизни — мать, работающая на небольшом участке земли, мальчик, бегущий в школу, телёнок, неловко играющий возле матери-коровы. Панорамность и объёмность изображения, напоённость его воздухом продолжают рисовать движение вертикали вверх, и уже так высоко, что даже смерть телёнка не может вернуть её обратно.



У Платонова весны нет — затухающая осень пейзажа усугубляется состоянием Коровы, остановившейся в своем страдании по ребенку жить: «Вася её сам поил, сам задавал корм и чистил, но корова не отзывалась на его заботу, ей было все равно, что с ней делают». Мотив остановившегося пространства продолжает здесь развиваться через частое использование Платоновым слова «ход» с семантикой



разнонаправленного движения — «ходила», «походила», «выходила», чем достигается эффект остановки движения, перешедшего в бессмысленное «топтанье на месте»: «Среди дня корову выпускали в поле, чтоб она походила на воле и чтоб ей стало лучше. Но корова ходила мало; она подолгу стояла на месте, затем шла немного и опять останавливалась, забывая ходить. Однажды она вышла на линию и тихо пошла

по шшалам... а раньше корова была робкая, чуткая и никогда сама не выходила на линию» [5]. Далее замирает в своём движении и «топтание», сворачиваясь в точку остановившегося взгляда коровы, которая, всматриваясь в темноту, ждёт своего сына: «Уставившись глазами в темнеющее поле, корова ждала своего сына; она уже теперь не мычала по нём и не звала его, она терпела и не понимала» [5].

По глубине и силе своего страдания оба образа — и Платонова, и Петрова, равновелики, однако переживают свое горе по-разному. Здесь знаменателен эпизод на пашне, когда отец на корове запахивает «немного земли в полосе отчуждения». И если корова Платонова «покорно волочит плуг и, склонив голову, капают слюной на землю», то корова Петрова долго стоит в плуге в забытьи и равнодушии к работе, а затем при словах жалеющего её мальчика «теперь я тебе буду сыном» кричит «чужим горловым голосом», вырывается из борозды, взметает плуг, поднимающий за собой клочья земли и растений, а затем обращается в бегство уже никогда не возвращаясь обратно, лишь после, уже погибшей, найденной хозяевами под колесами поезда, но эта последняя сцена изображается Петровым опосредованно, как бы вне основной сюжетной канвы — за маленьким мутным сизоватым стеклом сарая, озвученная еле слышными за его стеной глухими голосами плачущей хозяйки и взволнованного машиниста. Корова Платонова тоже бежит, и тоже в надрыве и болезненности своих переживаний, но возвращается вновь — ещё более ослабевшей и обессиленной. Умирает она позже, «от поезда», и не опосредованно, а напрямую — на глазах и руках своих хозяев: «Вася сел на землю и замер от горя первой близкой смерти»; «они выволокли изуродованное туловище коровы из-под тендера и свалили всю говядину наружу, в сухую канаву» [5].

Все эти ключевые эпизоды сюжетной канвы вновь и вновь продолжают — у Петрова — рисовать бегущую вверх вертикаль; и через образ коровы, взорвавшей своей непокорностью привычный, но трагический уклад своей борозды-жизни — «корова — говядина — мясо — смерть», и через образ отброшенного ею плуга, и через взметнувшиеся комья земли, и через её бегство с невозвращением — все это устремляется туда, вверх, и «нереальная», за стеклом, смерть Коровы становится лишь последним еле видимым штрихом пути, уводящего её в Высь; и у Платонова — тянущейся слюной, коей

корова капают в бессилье своего горя на землю, продолжает с замедленностью движения растягиваться пространство, и бегство коровы с её возвращением есть лишь слабая попытка преодолеть заданность необратимого хода, движущегося по спирали к низу земли, и волочащего за собой Корову как в некую воронку — туда, вниз, в канаву, куда люди «свалили» её тело-«говядину».

Таким образом, А. Петров изменяет бытие и вектор существования платоновского пространства, сдвигая его с неподвижной точки и устремляя его в Высь, к Свету.

К Свету. Мир Платонова погружен в сумерки и освещается лишь светом керосиновой лампы или железнодорожного фонаря. Внешние события в рассказе происходят только вечером или ночью, когда «смеркается» или «вечерет», когда герои «привыкают глазами во тьме», чтобы присмотреться друг к другу, а «утро» и «день» выступают лишь мерилками для отсчета времени. Здесь нет упоминаний о солнце, а небо «смежается тьмою», замыкая пространство земли тяжелым давящим куполом.

Тьма у Платонова — доминирующее начало, и свет сквозь неё пробивается лишь однажды, но слабый и неясный: «Утром Вася проснулся первым, ещё был серый свет в окнах» [5]. Мир Платонова никогда не отличался яркостью и красочностью, поэтому использование писателем исключительно серого цвета тем более знаменательно, ибо, пробиваясь сквозь тьму и оставляя по себе серые блики, он тем самым окрашивает мир в серый цвет — и небо, «покрытое серой прохладной наволочью», и корову, «серой степной черкасской породы», и все существование в целом. Это серое существование прежде всего заключается в однообразии хода жизни — в ожидании «долгими зимами» весны, в «беспрерывном жевании» коровой «худой однообразной пищи», в «беспрерывном рождении ею молока» — что превращает такое существование в бессмысленный общий поток, где всё сливается в одно, обезличивается и теряет свое имя.

Корова Платонова безымянна и безлика. Мальчик называет её общеродовым нарицательным именем «Корова» — так «как было написано в учебнике для чтения». Корова не имеет своего «лица», несмотря на доброе и внимательное отношение к ней ребенка, глазами которого дается её описание, и где перечисляются только части её «большого худого тела» без всякой доли изобразительности — «рога, лоб,.. крепкий

короткий подгрудок, выступы сильных костей», и единственная живая деталь — глаза — «добрые и теплые», тоже лишены этого искусства и только выражают чувства мальчика к любимому существу. Наричательная сущность имени и общий характер описания внешнего вида коровы ставят её в положение общей массы всего «вещества», лишая её существование ценности и переводя его в статус «тварного».

Александр Петров использует в своем фильме широкий спектр цветовой гаммы: от черных, серовато-белесых, серо-коричневых, коричнево-черных, буровато-синих, синезеленых до бежевых, пепельно-розовых и голубоватых оттенков. Однако все это в полосе бегущих кадров образует смешанное единство одного цвета — «серого», и в этом художник остается верен литературному аналогу. О такой приверженности к «серому» он, вскользь и не задумываясь, упоминает в одном из интервью: «В «Корову»... весь этот опыт, вся моя любовь, все мое знание про деревню, про Россию — незаметную, серенькую, настоящую Россию, все это туда упаковалось, в этот десятиминутный фильм» [6]. Однако серый цвет у Петрова имеет другую природу нежели у Платонова — он не страдает глухотой тона, а тихо переливается оттенками, отражаясь в небесном свете.

В отличие от Платонова в мире Петрова доминирующим началом является Свет. Все действия фильма за небольшим исключением происходят в дневное время суток. Небесное пространство главенствует в кадре и занимает три четверти съемочного плана, и таким образом служит фоном, на котором происходят события фильма. Присутствие неба придаёт пространству Петрова открытость, масштабность, наполняет его воздухом и светом. Этот свет, разливаясь в его просторах, затевает игру красок, пусть и неярких, но различных, окрашивая в них мир — небо от бледно-лазоревого до темно-серого, корову — от палевого до золотисто-коричневого и всё существование в целом. Открытое миру и обладающее различными цветами это существование приобретает смысл, ибо воплощаясь в игре красок, оно находит себя как изменчивое и динамичное, где оказываются важными и собственная нареченность и внешняя персонифицированность.

Корову Петрова зовут — у неё есть имя — Малена, также заимствованное художником из детства [7], у неё есть лицо, которое не только удивительно искусно и трогательно выписано художником, но и снимается им крупным планом,

таким образом подчеркивая индивидуальную и личностную значимость бытия героини. Всё это золотисто-коричневое бытие, в ореоле приобретенного имени и проясненностью черт есть предстояние будущего чуда — Преображения.

Преображение. Единственное и значимое отступление от платоновской сюжетной канвы, совершаемое Петровым, есть Сон. Этот художественный прием позволяет мастеру расширить границы реального пространства и перевести его в другую сферу, туда, где совершается невозможное — чудо. «Сны — это мое новшество... Художник должен быть одновременно психологом, который старается встряхнуть душу зрителя. Надо обязательно показать выход, чтобы у зрителя не сложилось ощущение, будто он попал в тупик» [8], — говорит он. Видение сна и сами его события происходят в сарае — в месте, где корова проводит свою жизнь, но в рассказе и фильме это пространство осмысливается по-разному.

Сарай у Платонова, «сделанный из выкрашенных снаружи досок», стоящий в ограниченном пространстве «маленького двора», наполненный мертвыми, «отжившими вещами» — «сундуком без крышки, прогоревшей самоварной трубой, одежной ветошью», являет собой аллегорическое описание домовины или гроба, где корова проживает свое «одинокое» существование и горе по сыну. Отсутствие в сарае света и крошечность темноты усиливают это впечатление: «Вася вошел в сарай и присмотрелся к корове, привыкая глазами ко тьме» [5]. Таким образом, существование Коровы в такой условно именуемой «могильной яме» и его завершение тем же — канавой, осуществляется в одной плоскости «низа», очерченной безысходностью круга Смерти, который замыкает линию Жизни героини и не оставляет возможностей выхода из него.

Сон у Петрова видится спящему в сарае мальчику: из угла сарая струится мягкий золотой свет, навстречу которому мальчик поворачивает свое блаженно улыбающееся лицо. Камера движется навстречу источнику света, проходя через распахнутые брусчатые ворота, напоминающие о яслях. Источником света оказывается белеющее мягким налитым шаром вымя коровы, к соскам которого приложен младенец. Свет проникает всюду: освещая младенца и наклоненную к нему голову Коровы-матери. Далее художник использует изобразительный прием аллегорических перерастаний одного образа в другой, отвечая тем самым абстрактному

и необъяснимому в природе сна и невероятному и волшебному в природе чуда — мальчик в нежности обнимает голову коровы, прикрывая руками её глаза. Затем картинка смешивается, и все оказывается уже за стенами сарая, в открытом распаханном пространстве — сидящий маленькой фигуркой у ног коровы мальчик и сама корова гигантским деревом растущая ввысь, а далее ребенок стоит уже под самым карнизом неба на изогнутом роге коровы. Всё это — и эпизод кормления Коровой младенца, и её символическое вырастание-выход из тесноты сарая в Космос пространства, и динамическое телесное разрастание в нём и обретенное равновеличие, и выписанный полумесяцем венец её рогов, на которых удерживается мальчик, завершают это стремящееся ввысь пирамидальное строение-башню, и свидетельствуют о переходе прообраза этого пространства — пространства Платонова — в иное новое качество.

«В картине должен быть свет» [8], — говорит А. Петров и наполняет им фильм. Именно этот свет, льющийся из яслей сарая, способствует обретению миром нового качества, ибо он есть Свет Преображения. Этот свет изменяет бытие сарая, превращая его из условной «могиль» в место, где совершается Таинство пресуществления Коровы. Этот свет освещает мир, одаряя его красками, отчего Корова из серой становится золотистой. Этот свет осияет её существование, претворяя её телесное ничто в образ и даруя ей Имя. Этот свет преоборает Смерть и Тьму, разрушая оковы тварности Коровы и наделяя её венцом Великой Матери, тем самым вознося и возвышая её ввысь, к Небу.

* * *

Корова Петрова гибнет, также как и корова Платонова, но своей гибелью она поселяет в душе мальчика свет истины: ребенок спит, когда за стенами сарая погибает его кормилица. Во сне он видит её в преображенном виде и узнают истину о Добре, Красоте и Любви, истину, которую, живя в реальности, он чувствовал и ощущал — в любовании внешним видом коровы («ему нравилось в корове все, что в ней было»), её «добрыми теплыми глазами» и любя её всю («она всегда узнавала мальчика, он любил ее»). Петров не показывает пробуждения ребенка ни от звуков остановившегося за окном поезда, ни от плача матери по убитой корове, тем самым оставляя его сознание в незаблестимости увиденной истины, которую по чаяниям автора он должен пронести всю жизнь.

Образ ребёнка излюбленный у Платонова. Здесь он объединяет творчества авторов, ибо для Платонова он есть образ будущего с потенциальностью на его изменения к счастью, а для Петрова — Сын («теперь я тебе буду сыном», — говорит Корове мальчик) и надежда на Спасение.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Характерной особенностью творчества мультипликатора является техника «ожившей живописи». Техника, в которой рисует свои фильмы Александр Петров, невероятно сложна. В отличие от большинства аниматоров он работает не с прозрачным пластиком, а на стекле. Выдавлив краску, он рисует пальцами, лишь в исключительных случаях использует кисточки, эпизод фильма, который при просмотре промелькнёт за 1/24 долю секунды. То есть для одной минуты фильма он должен нарисовать больше тысячи картин. Следующее мгновение кинокартины рождается путем поправок в предыдущий эпизод. При такой манере к окончанию съемок у художника не остаётся практически ничего, кроме стекла с последним фрагментом фильма. Всё, над чем он жил и мучился многие дни и месяцы — только на плёнке» // ru.wikipedia.org
2. Д. Алфеев. Петров Александр Константинович. Призыв. 2000, 7 октября // demetra.yar.ru
3. Н. Лукиных. О канадском Оскаре, ярославских мечтах и столичном открытии Александра Петрова. СК-новости. 2000, 14 июня // www animator.ru/articles
4. Л. Малокова. Александр Петров // www.peoples.ru/art/cinema / animator/petrov
5. А. Платонов. Корова // libaldebaran.ru
6. Секреты аниматора: Александр Петров встретился с новосибирскими кинолюбителями. БН — культурный путеводитель. 2008, 14 сентября // afisha.megansk.ru/archives/1527
7. «— В фильме упоминается кличка коровы — Малена. Та ли эта Маленка, которая в детстве жила у вашей бабушки Анны Петровны? — Да, в фильме была использована кличка той коровы, которая у нас когда-то была» // Д. Алфеев. Петров Александр Константинович. Призыв. 2000, 7 октября // demetra.yar.ru
8. Творческая встреча с Александром Петровым // kamburova.theatre.ru/events/petrov

М. В. Кутьева

Наименования птиц в идиоматике и художественном тексте как манифестация мифологического мышления носителей русского и испанского языков

В культуре большинства народов птицы предстают как обязательный элемент религиозно-мифологической системы. Это особые мифопоэтические классификаторы различных абстрактных сущностей: неба, солнца, жизни, пророчества, духа, силы, смерти, ада, красоты.

Некоторые наименования птиц в русском и испанском языках выступают как выразители мифологического мышления народов-носителей этих языков или, во всяком случае, как слова-лингвокультуремы, несущие явный след мифологических отголосков и реминисценций.

Орнитоним как мифологема особенно ярко проявляется на уровнях фразеологии и художественного текста, в авторском переосмыслении, всегда вырастающем из «предрасудков вековых» народа-языкотворца. И фразеологии, и авторскому тексту эвристичность, открытие доселе неведомой ранее возможности столкнуть ничего общего не имеющие друг с другом сущности, найти какую-то перекличку между ними.

Фразеологизмы с орнитонимами позволяют судить о национальных чертах народа, их создавшего. Мифы всегда изображали борьбу добра со злом, и русской фразеологической картине мира существует обостренное чувство родины и потребность ее защищать, драться за свое гнездо: *У своего гнезда и ворона орла бьет, Не робей, воробей, дерись с вороной! и Бей сороку и ворону, добьёшься и до белого лебедя!* История России с бесконечными войнами и участием в них женщин даёт почву для образования паремий типа: *На своем пепелище и курица бьет, а петух никому спуску не дает!* В орнитонимических идиомах прослеживается вера в случайность фортуны, намеки на непостижимость ее генеза, на то, что деньги зарабатываются не трудом, а какими-то не связанными с усилиями человека, мистическими способами: *Денежки — что голубки, где обживутся, там и поведутся.*

Такая сентенция может произрастать из мифа о том, что деньги — особая субстанция, живущая своей собственной, не поддающейся логическому обоснованию жизнью.

Поговорки и пословицы призывают человека придерживаться своей социальной ниши: *Гусь свинье не товарищ, Как ни бодрись ворона, ей до сокола далеко, Орлиному взгляду воронья слепота не указ.* Судя по паремиям, переходный, неопределенный социальный статус в русской реальности неприемлем и подвергается осуждению: *Ни пава, ни ворона.* Не остались без орнитонимического внимания идиоматики и традиционные застолья со спиртными напитками + пристрастие к алкоголю: *Первая колом, вторая соколом, остальные — мелкими пташечками; Курица, и та пьет.* В неумеренных возлияниях обвиняется чижик-пыжик, который «На Фонтанке водку пил».

Есть паремические указания на ироническое отношение к предсказаниям: *Много лет (жить) кукушка бабе накуковала, да и обманула,* на неверие в предсказуемость результата деятельности (осознание того, что судьба распорядится по-своему, не так, как планировалось): *Стрелял в воробья, а попал в журавля.* Однако генетически наследуемые черты незыблемы: *На кукушкиных яйцах не высидишь цыплят.*

Фразеология отражает народную шкалу ценностей. Поговорка *Лучше синица в руке, чем журавль в небе* передает мысль о большей важности малого, но реального, по сравнению с крупным, но недоступным. Ей соответствуют испанские *Más vale perdiz en mano que dos en el campo* — ‘Лучше одна куропатка в руке, чем две в поле’ и *Más vale pájaro en mano que ciento volando* — ‘Лучше одна птица в руке, чем сто в полёте’. Эти поговорки условно можно считать эквивалентными. Однако между ними есть концептуальное различие. В русском языке задействованы ничего общего друг с другом не имеющие птицы — журавль как символ высокого, недостижимого, и синица как символ обыденности. В испанском языке использована куропатка, ассоциирующаяся непосредственно с едой, воспринимаемая как объект охоты и как блюдо. Во втором испанском соответствии фигурирует гипероним птица, в качестве основания сравнения выступает количество птиц: 1 и 100.

Помещение шкалы ценностей в сферу еды, в сферу количественного сопоставления косвенно свидетельствует о большей опредмеченности, овеществленности испаноязычной картины

мира по сравнению с русской, более абстрактной и эфемерной. Для испанской культуры всегда органичнее было мыслить образами, нежели понятиями; не столько осмысливать существующий мир, сколько чувствовать и осязать его.

Ряду фразеологизмов с компонентом-орнитонимом в испанском языке присуща натуралистичность, шокирующая носителей иных языков. Натуралистичность, телесность, осязаемость испанской мифопоэтической картины мира — глупо укоренные в ней, неотъемлемые ее черты. Вот некоторые примеры: *como culo de pollo* (как задний проход цыпленка) — ‘кое-как затянутая прореха’; *como tean gallinas* (как будто куры мочатся) — о едва накрапывающем дожде; *cuando tean gallinas* — когда будут мочиться куры (в смысле ‘никогда’; в русском языке можно подобрать такое соответствие: «Когда рак на горе свистнет»). Значение одно, а образы, в которых оно вербализуется, лежат в абсолютно несопоставимых плоскостях немотствующего мышления носителей русского и испанского языков, порождающего фаунистические образы на предмет вербализации виртуальных сущностей. *Comen frijoles y eructan pollo* — «едят фасоль, а рыгают цыпленком». Так говорят о лицемерных, лживых служителях культа. Это ироничный намек на несоблюдение ими поста. Приведем еще несколько примеров, иллюстрирующих, помимо натуралистичности, еще и смеховое начало в мироощущении представителей испаноязычных культур: *Creer que los pájaros maman* — считать (верить), что птицы сосут (грудное молоко) — ‘быть наивным и доверчивым’; *La gallina, la mujer y el marrano, con la mano* — Курицу, женщину и свинью берут руками. Желание посмеяться над чьей-либо нескладной фигурой и дать ироничную характеристику непропорциональному, неуклюжему человеку воплощается в идиоме *El tipo de tordo — la cara fina y el culo gordo* — Такой тип дрозда: лицо тонкое, а попа толстая. Нередки обращения испанской лингвокультуры к фекальному тематическому полю: *Más caga un buey que cien golondrinas* — Больше нагадит бык, чем сто ласточек, ‘лучше сразу и много, чем помалу сто раз’; *El pájaro no se caga en su nido* — Птица в своем гнезде не гадит (дословно: не какается). Названия птиц активно задействуются испанским языком в эвфемистической функции, преследующей цель ословеснения фаллического микро(?)косма: *Donde tengas la olla, no metas la polla* — Туда, где у тебя котелок (кастрюлька, горшок, т.е. источник существования, пропитания),

не суй цыпленка (‘половые органы’) — т.е. ‘Не смешивай работу с сексом’; *cambiar el agua al canario (jilguero)* — букв. сменить воду канарейке (щеглу) — ‘сходить в туалет’ (говорят только мужчины), так как *канарейка* и *щегол* служат обозначениями мужских половых органов.

В ряду ассоциаций, связанных с Испанией (канте хондо, коррида, фламенко), «не фигурируют ни носители философской мысли, ни сама эта мысль как процессуальная характеристика испанской духовности. Объяснение этому обстоятельству мы находим в ярко выраженной «экзистенциальной», эмоционально окрашенной, нередко активно противорассудочной тональности философского голоса Испании» — пишет О.В.Журавлев в книге «Пути и перепутья: очерки испанской философии XIX-XX веков» СПб, 1992, с. 3–6). — «И дело здесь не только в стереотипах сознания, рисующего Испанию страной вечного праздника под оглушительный треск кастаньет. Суть в самой специфике испанского философствования и испанской ментальности в целом, для которой художественное, творческое осмысление мира гораздо ближе (важнее) рационального».

Для многих испанских оборотов характерно чувство юмора, в котором проявляется универсально мажорное восприятие жизни испаноязычными народами, приподнятое настроение и повышенный витальный тонус. Шутка — обязательная монада духовного мира испанца и латиноамериканца: *Le dijo el grajo al cuervo: quítate de allá, que tiznas!* (Сказал грач ворону: уйди-ка оттуда, ты слишком черный!); *Hidalgo como el gavián* (Благороден, как ястреб, т.е. вовсе не благороден, а вероломен и подл); *muelas de gallo* (зубы петуха) — редкие, больные зубы (или отсутствие зубов); *Tener memoria de gallo* (букв. иметь память петуха). Попробуем разобраться, почему память барахлит именно у петуха, а не у других, еще менее интеллектуально одаренных птиц (мозг птицы вообще, как известно, чрезвычайно мал). Похоже, дело в привычке петуха петь еще до рассвета по нескольку раз: он как будто забывает, пел он уже или еще нет. Значит, память его никуда не годится. Русский эквивалент этому фразеологизму — куриные мозги. Курица, видимо, может забыть, неслась она или нет, ела она или нет, поэтому клюёт всё подряд постоянно и может оставить яйцо где ни попадя. К тому же, она очень плохо видит, и это подбавляет дров в огонь вызываемых ею пейоративных ассоциаций.

И в русских, и в испанских поговорках наблюдается отчетливое противопоставление *петух-курица*, за которым стоит рекомендация социального характера: не путать мужскую и женскую роль в обществе и в семье: *Не петь курице петухом, не владеть (не быть) бабе мужиком*. С еще большей настоятельностью этот тезис прослеживается в испанской лингвокультуре: *Desgraciado el gallinero donde la gallina canta y el gallo cacaraquea; Donde hay gallo, no canta gallina; En casa de Gonzalo, manda más la gallina que el gallo*. Однако не все так однозначно: *Hay veces que vale mas ser gallina que gallo*. В последнем примере имеется в виду принципиальность, отвага петуха и уступчивость, осторожность, робость курицы, имплицитируемые им на когнитивном уровне. Пословица советует проявлять в отдельных случаях осторожность, свойственную женщине, а не задиристость, имманентную мужчине.

Семантика испанских орнитонимов, относящихся к женщине, отличается ярко выраженной эмпатией мужского взгляда на объект номинации. Носитель испанского языка не упустит шанса подтрунить над женщиной: *Ser más puta que la gallina; La mujer y la gaviota, gente loca; La mujer y la gallina, hasta la casa de la vecina, y por andar se pierden aína; La mujer y la gallina escarban para su mal*. Когда мужчина пытается оказаться в центре внимания женщины и заигрывает с ней, то его поведение описывают с помощью выражений *emborrachar la perdiz* (опьянять куропатку), *marear la perdiz* (вскружить голову куропатке), *pelar la pava* (ощипывать индюшку).

В испанских фразеологизмах с компонентом орнитонимом интенсивнее, чем в русском, отражена мужская мечта о покладистой жене: *Gallina ponedora y mujer silenciosa, valen cualquier cosa* — букв.: Курица-несушка и жена-молчунья — дорого стоят; *Gallina que al gallo espanta, córtale la garganta* — букв.: 'Курице, которая пугает петуха, перережь глотку' и *Gallina que como gallo canta, apriétale la garganta* — Курице, которая поет петухом, зажми глотку. Приведенные примеры иллюстрируют понятие, транспонируемое в силу своей аутентичности на русский язык с испанского без изменений — *machismo*, то есть маскулинность, культ преимущества мужчины перед женщиной, присущий испаноязычной лингвокультуре. Эмоционально-оценочная интерпретация женского образа, метафоризированного орнитонимом, опирается на мужскую перцепцию. Практически

вся вторичная (и не только орнитонимическая) номинация, рисуемая образ женщины, сформировалась в ракурсе направленного на нее мужского взгляда. Концепт *женщина* рассматривается относительно мужчины, и самостоятельно, без опоры на мужскую точку отсчета, его значение в идиоматике не проявляется. В зеркале испанской фразеологии с компонентом-орнитонимом мужчина самодостаточен, женщина — нет: *como perdiz sin macho* (как куропатка без самца).

Петух у большинства народов, как известно, знаменует слишком раннее пробуждение (вставать с петухами) и слишком поздний отход ко сну: «Мы у него проиграли в вист вместе с прокурором и председателем палаты до самых поздних петухов» (Гоголь. Ревизор). В испанской лингвокультуре петушиное пение ассоциируется с удачей, что фиксируется в обороте *Otro gallo me (te, nos) cantará (cantara, cantaría)* (букв. Другой петух мне пропоёт), т.е. *Budet u na mojej ulice prazdnik*. Этот оборот несколько раз встречается в романе М. Делибеса «Пять часов с Марио»: «Si de algo me arrepiento es de haber estado veintitrés años pendiente de ti, como una mártir, que si yo hubiese sido más dura, otro gallo nos cantara». «Если я в чём-то и раскаиваюсь, так это в том, что слушалась тебя двадцать три года, как мученица; если бы я была жестче, все было бы иначе; буквально: Другой петух бы нам пропел».

В испанской лингвокультуре восхищаются отвагой петуха: он — постоянный бесстрашный участник петушиных боёв; а в русской его смелость вызывает иронию: *Храбер петух, да его индюшка берет!*

Пение петухов в русском языке символизирует деревню в противоположность городу. В Латинской Америке дело обстоит несколько иначе: считается, что если где-то раздаются петушиные голоса, значит, там есть люди, а об уединенном, глухом месте говорят, что «там даже петухи не поют». То есть, с точки зрения латиноамериканца, присутствие петуха придаёт привлекательность данному месту, а его отсутствие — недобрый знак.

«В греко-римской культуре петух знаменует обновление. Вообще в большинстве мифологий эта птица связана с богами утренней зари, солнца, света, небесного огня — то есть с зарождением новой жизни. Петух изгоняет ночь и сопутствующие ей мрак, страх, слепоту» (Б. Ақунин. Пелагия и красный петух).

В русском язычестве красный петух был символом богов-громовержцев, богов огня и солнца, его приносили в жертву Перуну и Сварогу. *Пускать (посадить на крышу) красного петуха* означает ‘поджигать’, ‘устраивать пожар’. Этот фразеологизм известен в славянских, германских и балтийских языках, но отсутствует в романских. В испанской лингвокультуре *красный петух* — ‘самоотверженный революционер, бесстрашный борец’. Эпитет *красный* содержит сему ‘агрессивность’, что связано с древнейшей традицией петушиных боёв.

Главный герой романа колумбийского писателя Г. Гарсиа Маркеса «Полковнику никто не пишет» неустанно заботится о боевом петухе и даже зависит от его самочувствия: «*De noche, desvelado en la hamaca, sufrió muchas horas por la suerte del gallo. Pero el miércoles lo pesaron y estaba en forma. Esa misma tarde, cuando los compañeros de Agustín abandonaron la casa haciendo cuentas alegres sobre la victoria del gallo, también el coronel se sintió en forma*». «Ночью, лежа без сна в гамаке, он мучился, думая о судьбе *петуха*. В среду *петуха* взвесили: он был в форме. В тот же день, когда товарищи Августина, прощаясь с полковником, весело пророчили *петуху* победу, полковник почувствовал, что *сам он тоже* в форме».

Образ петуха нужен автору, чтобы раскрыть характер главного героя, который в отношениях с окружающими ведет себя как бойцовый петух, ведомый духом агрессии. «*Quince años de espera habían agudizado su intuición. El gallo había agudizado su ansiedad*». «Пятнадцать лет ожидания обострили интуицию. *Петух* обострил нетерпение».

Аллегория *мужчина — петух* проступает в романе абсолютно отчетливо: «— Esta tarde tuve que sacar a los niños con un palo — dijo. — Trajeron una gallina vieja para enraizarla con el gallo. — No es la primera vez — dijo el coronel. — Es lo mismo que hacían en los pueblos con el coronel Aureliano Buendía. Le llevaban muchachitas para enraizar». «— Сегодня мне пришлось прогнать детей палкой, — сказала она. — Принесли старую курицу, чтобы *петух* потоптал ее. — Обычное дело, — сказал полковник. — В деревнях полковнику Аурелиано Буэндиа тоже приводили девушек».

Петух ценен и в чисто финансовом отношении: «— Es un gallo cantante y sonante. <...> Nos dará para comer tres años». «— *Петух* что надо. <...> Обеспечит нас едой на три года».

Слово *gallo (петух)* встречается в романе 106 раз!

Классический для испаноязычной культуры мотив петуха, связанный с очень важной для нее традицией петушиных боев, в романе Маркеса становится ключевым художественным и философским символом.

У Марио Варгаса Льосы петух выступает в значении «слишком большое напряжение, нечто, требующее больших усилий»: «— Qué poco alegre está el señor malcriadito — dijo Queta. — Vámonos a la cama de una vez — chilló Malvina, riéndose. Aquí nos va a dar una pulmonía, amorcito. — No me atrevo con las dos, son mucho gallo para mí — murmuró él, apartándolas suavemente del sillón. Y ordenó: — Primero hay que alegrarse un poco. Báilense algo». А Богдановский предлагает такой перевод этого отрывка: «Невеселый вы у нас что-то, господин невежа, — сказала Кета. — А не пойти ли нам в кроватку, — со смехом заверещала Мальвина, — а то ты нас простудишь. — С обеими сразу я не решаюсь, духа не хватает (букв.: вы — это слишком большой *петух* для меня, — М. К.), — пробормотал он, мягко спихивая их с колен. И приказал: — Сначала надо поднять настроение. Потанцуйте-ка» (Разговор в «Соборе»).

Лексема *петух — gallo* входит в группу слов испанского языка, употребляющихся в фамильярно-бытовом регистре общения в фатической функции: «— ¿Qué quieres, gallo?» (J. L. Vilallonga. Fiesta). «Что тебе, *петух*?» — формула абсолютно невыносимая в диалоге носителей русского языка, если только не преследуется цель нанести оскорбление. К детям также часто обращаются *gallitos (петушки)* — ‘драчунишки’. В русском речевом обиходе такие именованья воспринимаются как обидные из-за сильного влияния на современный «языковой вкус эпохи» (Костомаров) тюремного жаргона, где за этим орнитонимом, в силу, пожалуй, чисто фонетических причин (пед(ик) — пет), закрепилось значение ‘пассивный гомосексуалист’: «...Швейк между тем с интересом рассматривал надписи, нацарапанные на стенах. В одной из надписей какой-то арестант объявлял полиции войну не на живот, а на смерть... Другой арестованный написал: “Ну вас к черту, *петухи!*” (Я. Гашек. Похождения бравого солдата Швейка). Спроси обитателя нынешних российских мест лишения свободы, кого имел в виду неведомый арестант под словом «*петухи*», он сходу ответит: конечно же, пассивных педерастов! Именно их называют у нас в тюрьмах и колониях “*петухами*”. Но вот в Чехии “*петухами*” обзывали полицейских — те носили каски с петушиными перьями!» (Фима Жиганец (Александр Сидоров).

Сладострастным султаном курятника назвал петуха А. С. Пушкин в сказке «Руслан и Людмила»: «...за курицей трусливой, / Султан курятника спесивый, / *Петух* мой по двору бежал / И сладострастными крылами / Уже подругу обнимал».

Символические значения орнитонима *petux/gallo*, корнями уходящие в мифологию, характеризуются полярированностью в русском и испанском языках. В русском языке за ним закреплена отрицательная оценка: «Тебе, сукинов сын, до Рокамболя, как *петуху* до орла» (М. Горький. Жизнь Клима Самгина). Здесь *петух* и *орёл* противопоставлены на том основании, что петух не может взлететь выше забора, а высота орлиного полета недостижима.

Влияет на семантику и такой экстралингвистический фактор, как повсеместное увлечение восточным гороскопом (также основанном на мифах — только мифах Востока), связывающим годы с животными, среди которых петух — единственный представитель пернатых. «Экономически собака очень похожа на *петуха*» («Общая газета». 17.01.2006). Имеется в виду отсутствие кризисов в эти годы. Не зная внеязыковой данности, невозможно уловить смысл этого высказывания. Петухами называют и людей, рожденных в год петуха.

Итак, переносную семантику орнитонима *petux* можно охарактеризовать так: в испанском языке — это ‘мужчина вообще, самец, мачо’ и ‘боец’, агрессивность которого оценивается положительно; в русском языке оценка отрицательная — ‘задира, лезущий на рожон глупец’.

Орёл, *голубь* и *ворон* в не меньшей степени, чем *петух*, стали теми маяками словесенного универсума, семантика которых наиболее явно осенена метафорическими смыслами, проявляющимися в идиоматике и художественных текстах. Орёл — символ отваги для многих народов. Но в Латинской Америке это слово наделено значением ‘хитрец’, вытекающим из таких признаков его природы, как ‘зоркость, прозорливость, хищность, опасность’.

В русском языке о преимуществах орла свидетельствуют поговорки: *Орлом глядит, орлом летает* — ‘держится молодцом’. *Всем птицам птица орёл; Орёл мух не ловит*. Последней соответствует испанский оборот: *El águila no caza moscas*. Полная их эквивалентность объясняется происхождением из латыни.

Символизируя власть, великодушие и прозорливость, образ орла использовался в геральдике многих стран. Впервые двуглавого орла использовал византийский император Константин после раскола римской империи, куда эта изображение этой птицы попало из Древнего Египта. Подчеркивая связь Руси с Византией, Иван III поместил двуглавого орла на герб России.

В Мексике орёл, держащий в когтях змею, — символ нации. Кетцаль (*quetzal*) — птица с ярким переливающимся оперением, близкая к орлу, — присутствует на гербе и монете Гватемалы. Так называется и денежная единица этой страны.

В словах к мелодии “*El condor pasa*” («Пролетает кондор») — музыкальной эмблеме Перу и Боливии — задействованы слова *condor* и *gorrión*: «*Prefiero ser un cóndor que un gorrión*». Под влиянием мифопоэтической семантики эти два орнитона оказались в антонимических отношениях: «Я предпочитаю быть орлом, а не воробьём».

Противоположной символике орла видится и символика *ворона*. Здесь применима антитеза «небо и земля».

Из-за того, что вороны питаются падалью, человек связал эту птицу с миром мертвых. Затем ее название приобрело символический смысл — вестник смерти, посланник ада. Имя этой птицы возникает в революционном стихотворении Эдуарда Багрицкого «Смерть пионерки», где поэт описывает кровавый путь коммунистической молодёжи к светлому *завтра*: «Нас водила молодость в сабельный поход. / Нас бросила молодость на Кронштадский лёд. / Боевые лошади уносили нас. / На широкой площади убивали нас. / Но в крови горячей / Поднимались мы. / Но глаза незрячие открывали мы. / Возникай содружество / **Ворона** с бойцом. / Укрепляйся мужество сталью и свинцом». Есть соблазн интерпретировать *ворона* в этом пассаже как представителя сил ада, а всю эту развернутую метафору — как аллюзию на путь Христа: его муки во имя Человека, смерть, воскресение, сошествие во Ад...

Когда хотят сказать, что хуже ситуация уже обернуться не может, обращаются к пословице: *No puede ser el cuervo más negro que sus alas* (букв.: не может быть ворон чернее, чем его крылья).

Ворон — эталон траура: «*Allí estaban, enlutadas como cuervos, las tres mujeres, calladas como muertos, hurañas, serias como carabineros*» (С.С.Села. La familia de Pascual Duarte). «Там стояли, в трауре, как вороны, три женщины, молчаливые, как мертвецы, нелюбимые, серьезные, как конвоиры».

В романе Г. Гарсиа Маркеса «Любовь во время чумы» («El amor en los tiempos del cólera») ворон упомянут 8 раз. Роман написан в жанре магического реализма, и в нем *legi artis* должна присутствовать мистика, носителем которой выступает, в частности, ворон. Покидая дом героини романа — Фермины Даса, — ее будущий муж наталкивается на клетку с вóронами: «*Los cuervos despiertos bajo las sábanas lanzaron un chillido fúnebre. “Te sacarán los ojos”, dijo el médico en voz alta, pensando en ella*» (там же). «Разбуженные вороны под простыней издали погребальный крик. «Они выключат тебе глаза», — произнес доктор вслух, думая о ней».

Как знак неотвратимости судьбы ворон, так же как и Флорентино, добившийся любви Фермины уже в конце жизни, сопровождает её, уже ставшую вдовой: «*En sus amaneceres de cazador furtivo, Florentino Ariza las encontraba a la salida de la misa <...>, amortajadas de negro y con el cuervo del destino en el hombro*» (там же). «На рассвете во время своей тайной охоты Флорентино Ариса видел их у выхода из церкви после заутрени <...>, закутанных в черное, с вороном своей судьбы на плече».

«Черный» — устойчивый, фактически единственный эпитет ворона, несущий на себе груз негативных коннотаций, воспринимаемый как знак нечистой силы. Широко известна народная песня: «Черный ворон, что ты вьешься / Над моею головой?». Из-за черного цвета в поэзии с вороном соседствует ночь, выступая аллегорией тяжелых времен: «Так холодно в людском жилье / на Богом проклятой земле... / Как ворон ночь. И лес костляв. / Змеиные глаза у трав» (Н. Клюев. Как будто от самой себя сбежала нянюшка-земля).

Носители и русского, и испанского языков наделяют вóрона пресловутой способностью выклёвывать глаза живым, хотя эти птицы никогда такими вещами не занимаются: *Cría cuervos y te sacarán los ojos*. Друг по отношению к другу они менее плотоядны и кровожадны: *Ворон вóрону глаза не выключет* (исп.: *Cuervo con cuervo, no se quitan los ojos*). Беспринципных, трусливых и занятых лёгкой поживой людей сравнивают со стаей воронов: *Слетелись, как воронье на падаль* (исп. *como buitres a la carne muerta* — как стервятники на мертвечину).

Вóронами испанский писатель А. Перес-Реверте называет население, снимающее одежду и оружие с трупов во время войны между Испанией и Голландией: «*Se mató mucho <...>*.

*La cacería <...> duró hasta el anochecer, <...> se habían sumado a ella mis camaradas mochileros <...>. Avanzaban tras los soldados, rapiñando cuanto quedaba, bandada de cuervos que no dejaba sino cadáveres desnudos a su paso» (A. Pérez-Reverte. *El Sol de Breda*). «Убитых было много <...>. Бойня <...> продлилась до сумерек, <...> к ней присоединились мародеры <...>. Они шли за солдатами, хватая все, что оставалось, стая вóронов, оставлявшая лишь голые трупы на своем пути».*

У Ф. Гарсиа Лорки ворон упоминается в «Песне о луне». Он не черный, а «светловолосый» в ее сиянии, но всё такой же смертоносный. Луна протестует против «тирании» Иеговы, наслаждающегося компанией своей подруги доньи Смерти и забравшего себе все ее атрибуты, в том числе и ворона. День назван вороном, потому что он, хоть и светел, уносит людские жизни:

Jehová <...>	Иегова
Gobierna rígido	управляет неподвижно
la faz divina	божественным лицом
con su turbante	в тюрбане
de niebla fría,	из холодного тумана,
poniendo dulces	отдавая нежные
astros sin vida	безжизненные звезды
al rubio cuervo	светловолосому ворону
del día.	дня.

(F. García Lorca. Canción para la luna).

Смерть в облике ворона предстает в зарисовке М. Эрнандеса «La guerra», созданной во время гражданской войны в Испании: «*La vejez de los pueblos./ El corazón sin dueño. / El amor sin objeto./ La hierba, el polvo, el cuervo./ ¿Y la juventud?/ En el ataúd*». «Старость сёл./ Сердце без хозяина./ Любовь без любимой. / Трава, пыль, ворон./ А молодость? / В гробу». В переводе Д. Самойлова вóроны концентрируют в себе смысл и настроение произведения: «Война. / В селе нелюдимо, / В поле не орано, / Любовь без любимых, / Пыль, травы и вороны./ А молодость где? / Погибла в беде!» Ворон в этой строфе означает смерть, опустошение.

Итак, ворон — это лексема, когнитивно отягощенная религиозными и мифологическими национально-культурными переосмыслениями. В обеих лингвокультурах это символ смерти, ее вестник и спутник, предсказатель беды. Основания для такой эсхатологической трактовки образа этой птицы нужно искать именно в мифологии, а не в реальности. По свидетельствам

орнитологов, ворон блюдет экологическую чистоту, в отличие от сокола, столь превозносимого в русской культуре и литературе, не нападает на лебедей или иных элегантных представителей пернатых, символизирующих красоту, призванную спасти мир. Он относительно легко одомашнивается и живет рядом с человеком, трогательно заботится о птенцах, хорошо имитирует доступные ему — резкие и трескучие — звуки, рабочий треск и грохот, хриплые голоса. Некий ворон научился повторять за приручившим его хозяином-пьяницей грассирующее-картавое: «Хоррррошо бы еще ррррмочку...»

Тем не менее *ворону* противопоставлен *голубь* на том основании, что первый демоничен, а второй — свят. Голубь упомянут в Библии как птица священная, чистая. Ей присущи кротость, нежность, верность. Христос призывает нас быть *простыми, как голуби* (Мат. 10:16). В Иудее бедные могли принести в жертву вместо агнца голубя (Лев 5:7), и многие люди держали голубей.

При крещении Христа Дух Божий сошел на него в виде голубя, о чем сказано во всех четырех Евангелиях. Со временем голубь стал осознаваться как символ духовной чистоты и Святого Духа. Эта птица — знак добрых новостей. Именно голубь известил Ноя о прекращении потопа и с оливковой веточкой в клюве предстал среди океана перед взором Колумба, и тот понял, что земля близко. Ной «выпустил от себя голубя, чтобы видеть, сошла ли вода с лица земли» (Быт. 8:8) — именно голубя, т.к. голубь питается зернами и боится влаги. «Но голубь не нашёл места покоя для ног своих и возвратился к нему в ковчег; ибо вода была ещё на поверхности всей земли». И только когда, вода сошла, Ной получил от голубя добрую об этом весть.

Положительная оценка, сопровождающая голубя, прочно закрепилась в сознании людей. Хотя голуби, которых сегодня видят горожане (в основном, на помойках и вершинах памятников), не воспринимаются как символ святости. В Испании голубей называют *ratas con alas* — крысы с крыльями. Городские власти Мадрида и Барселоны принимают меры против их размножения. Борьбу с голубями оправдывают рабочие в рассказе Э. Галеано из «Книги объятий. XXI век»: «... las jodidas *palomas* son las ruina de esta ciudad...» («эти чертовы голуби — погибель для города»). Их пытается переубедить героиня рассказа: «Mi hijo murió y se convirtió en *una paloma*» (Мой сын умер и превратился в голубя) (E. Galeano. El libro de los abrazos.

Siglo XXI). Этот пример показывает, что влияние аксиологической христианской традиции на семантику противостоит влиянию реальной экстралингвистической данности; и вера в то, что в голубе воплощена душа, в испаноязычных странах пока побеждает. Так, в песне «La paloma» — по данным Википедии, одной из самых популярных в мире, — написанной С. Ирадьером (Sebastián Iradier или Yradier), лирический герой просит девушку отнестись нежно к голубю, который прилетит к ее окну, — ведь это и будет он сам: «Si a tu ventana llega *una paloma*, / Trátala con cariño que es mi persona».

Эти верованья позволили Н. Гильену обратиться к голубю с просьбой в стихотворении «Paloma del palomar» (Голубь из голубятни) о том, чтобы ему открыли дверь некоего мексиканского дома: «Paloma del palomar, / cuando tú pases por México/ no dejes de preguntar / quien me cerró / la puerta a que llamo yo».

Благодаря творчеству испанского художника Пабло Пикассо, голубь стал символизировать мир: «Качаясь на волнах эфира, / Минуя горы и моря, / Лети, лети *голубкой мира*, / О песня звонкая моя!» (А. Ахматова. Песня мира).

Голубь (точнее, голубка — *paloma*) в испаноязычной культуре выступает как эталон белого цвета — цвета чистоты и непорочности: blanco como una paloma («белый, как снег»). Образ голубки легко соотнести с образом девушки: «Se me antojaba Inés, una paloma hermosa y humana, blanca y sublime y al propio tiempo llena de fuego» (R. Darío. Palomas blancas y garzas morenas). «Мне нужна была Инес — голубка красивая и человеческая, голубка белая и возвышенная, но одновременно полная огня» (Р. Дарио. Белые горлицы и смуглые цапли). С белой голубкой сравнивает П. А. де Аларкон в новелле «Год в Шпицберге» луну, пробившуюся сквозь тучи: «Parece una blanca paloma venida de otros horizontes a visitar un mundo olvidado por el Criador» (P. A. de Alarcón. El año en Spitzberg). «Луна казалась белым голубем, прилетевшим с иных горизонтов посетить этот мир, забытый Создателем».

В обеих лингвокультурах голубками называют влюблённых. Arrullar como las palomas (tórtolos, tórtolas) — ворковать как два голубка: «Cada día, cada mes y cada año, eran más tórtolos, y se querían y estimaban más» (B. Pérez Galdós. Fortunata y Jacinta: dos historias de casadas). «С каждым днем, месяцем и годом они все больше ворковали (букв. более становились голубками), любили и уважали друг друга все сильнее».

Ф. Гарсиа Лорка описывает бой быка и тореро, метафорически названного голубем: “Ya luchan la paloma y el leopardo / A las cinco de la tarde” (Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías). «Вот борются голубь и леопард в пять часов вечера».

Голубь и леопард — символы, относящиеся к торедору Санчесу Мехиасу и к быку. Именованье Игнасио *голубем* можно благодаря значению хрупкой чистоты, присущей этому слову, подаренной этому слову не реальностью, а мифом. Тореро назван *paloma* (голубка) — словом женского рода. Именно оно имеет положительные коннотации. Тот же орнитоним в мужском роде — *palomo* — окрашен негативно. Такая гендерно-семантическая дистрибуция продиктована и мифологией, и традицией тавромахии, отсутствующей в России.

Итак, орнитоним *голубь* — *paloma* в целом предполагает положительную оценку, проявляя семы ‘чистота’, ‘безгрешность’, ‘наивность’ и связан в обеих культурах с духовной сферой, что обусловлено влиянием христианской религии и Библии.

Орёл связан с символикой могущественности, власти, прозорливости и гордыни, петух — задиристости и борьбы. В противоположность им ворон символизирует смерть и сатанинство.

Соединение факторов внутриязыкового и внеязыкового характера приводит к формированию оригинального семантического наполнения слов, отражающего своеобразие национального освоения действительности. Нередко здесь действуют столь характерные для испанского национального характера причудливые, порой парадоксальные откровения художественного, образного постижения мира, далекие от шаблонов формальной логики, далекие от каких-либо закономерностей. Орнитонимические метафоры органично вплетаются в концептуальную систему мировидения этноса. В них живет дух народа. В них воплощены особенности психофизического склада народа и особенности его нравственно-эстетического потенциала, вырастающего из глубин мифологии. Сопоставление орнитонимической идиоматики и символики рассматриваемых языков осложняется фактором уникальности испанского языка, распространенного на огромной территории (Испания, Латинская Америка). Мифология населяющих этот обширный регион народов чрезвычайно разнообразна и ярка. Она, безусловно, проникла в семантику слова и продолжает влиять на мировосприятие и языковое мирозидание.

А. В. Брагин

Проблема гомеостатичности Мира как организма

Статья посвящена актуальной философской и научной проблеме механизма поддержания устойчивости сложных стохастических организменных систем. В качестве такой системы рассматривается Мир как предельное целое — Систем систем объективной реальности, поддерживающая свою целостность в динамике изменений через гомеостазис.

«Гомеостазис — способность системы сохранять относительное постоянство, относительную замкнутость, устойчивость с помощью приспособительных механизмов, устраняющих или ограничивающих воздействие на систему многообразных факторов как внешней, так и внутренней среды»¹. Гомеостатичностью обладают живые системы — организмы, ибо «всякое живое тело должно быть системой, обладающей свойствами энергетического саморегулирования, т.е. системой, которая в условиях своего существования сама регулирует и контролирует свой внутренний запас, способной к превращениям энергии»². Н. Н. Моисеев, рассматривая гомеостатичность живых организмов, писал: «Условимся называть границей области гомеостаза (или просто гомеостаза) данной живой системы множество — линию, поверхность, гиперповерхность в пространстве параметров внешней среды, отделяющей область их значений, внутри которой существование живой системы возможно, от остального пространства. Переход из области гомеостаза через ее границу означает прекращение возможности существования данного организма, данной живой системы»³. Здесь необходимо отметить, что граница гомеостаза может расширяться в эволюции вида, как это имело, например место в развитии вида *homo sapiens*, или — сужаться.

В свое время, Платон, имея в виду мироздание в целом, попытался онтологически обосновать принцип динамического равновесия данной Системы (т.е. её гомеостатичность), дающей образец и микрокосму. Он писал: «Если бы возникающие противоположности не уравновешивали постоянно одна другую, словно описывая круг, если бы возникновение шло

по прямой линии, только в одном направлении и никогда не поворачивало вспять, в противоположную сторону... все, в конце концов, приняло бы один и тот же образ, приобрело одни и те же свойства и возникновение прекратилось бы»⁴. Данное утверждение Платона можно и сегодня признать актуальным и справедливым как применительно к макрокосму, так и — к микрокосму.

Так в частности, по принципу Э. Маха расширение Вселенной компенсируется локальными сжатиями. Соотношение информации и энтропии в Мире не просто взаимозависимо, но константно. Данное обстоятельство позволяет глубже понять и причины возникновения разумной жизни. Растет энтропия и прямо пропорционально ей растет информация, последнее возможно обусловлено возникновением локальных очагов Жизни и Разума во Вселенной, компенсирующих своим функционированием неизбежный рост энтропии⁵. Как уже отмечалось, негентропийная функция одна из основных функций Разума, с большой долей уверенности можно предположить, что не было бы во Вселенной энтропии, не было бы и Жизни и ее высшего проявления — Разума. Более того, как весьма образно утверждал доктор физико-математических наук Г.Ф. Хильми, — «Жизнь, освобожденная от давления хаосогенной среды, погибнет, как глубоководная рыба выброшенная на поверхность моря и разорванная своим внутренним давлением, которое представляет собой ее приспособление для уравнивания давления огромных толщ воды»⁶. Возникает, однако, вопрос: имеет ли развитие Разума объективный предел, или оно беспредельно, как и рост энтропии во Вселенной?

Весьма интересное обоснование объективных ограничений в развитии Разума, неразумно пытающегося элиминировать собой Мир, перестающего адекватно выполнять функцию, под которую он и возник, предложили не профессиональные философы, но, безусловно, глубокие и оригинальные мыслители — А. Н. Стругацкий и Б. Н. Стругацкий. Они выдвинули и в художественной форме развили идею «Гомеостатического Мироздания»⁷. По мысли братьев Стругацких, Мироздание стремится поддерживать свой гомеостазис, это и есть главный закон ее существования. Вот как об этом говорится в их повести: «Мироздание сохраняет свою структуру»... Законы сохранения энергии и материи были частными проявлениями закона сохранения структуры.

Закон неубывания энтропии противоречит гомеостазису мироздания и поэтому является законом частичным, а не всеобщим. Дополнительным по отношению к этому закону является закон непрерывного воспроизводства разума. Сочетание и противоборство этих двух частичных законов и обеспечивают всеобщий закон сохранения структуры. Если бы существовал только закон неубывания энтропии, структурность мироздания исчезла бы, воцарился бы хаос. Но с другой стороны, если бы существовал или хотя бы возобладали только непрерывно совершенствующийся и всемогущий разум, заданная гомеостазисом структура мироздания тоже нарушалась бы. Это, конечно, не означало бы, что мироздание стало бы хуже или лучше, оно бы просто стало другим — вопреки принципу гомеостатичности, ибо у непрерывно развивающегося разума может быть только одна цель: изменение «природы» Природы⁸. Поэтому, сама суть Гомеостазиса Мироздания состоит в поддержании равновесия между возрастанием энтропии и развитием разума. Поэтому нет и не может быть сверхцивилизаций, ибо под сверхцивилизацией мы подразумеваем именно разум, развившийся до такой степени, что он уже преодолевает закон неубывания энтропии в космических масштабах⁹.

Согласно концепции Стругацких Гомеостатическое Мироздание не нуждается в высокой степени разумности, но и в неразумности также. Необходимость сохранения гомеостатичности обуславливает в эволюции Вселенной как направление к возникновению Разума, так и возникновению механизмов препятствующих его переходу в состояние Сверхцивилизации, т.е. Разума могущего изменять законы природы, элиминирующего собой природу, утверждающего себя как нечто сверхприродное — как Сверхразум. Здесь, однако, уместно вспомнить С. Лема, указывавшего: «Если задана система, то вместе с тем заданы и законы ее поведения — в определенных границах изменений. Ни один регулятор не может отменить эти законы, ибо это было бы сотворением чуда. Регулятор может только выбирать из доступных для реализации состояний системы»¹⁰. Касается данное замечание любого регулятора, в том числе — Разума, проявляющего себя в развитии культуры. Это означает, что Разум в принципе не может утвердить себя как Сверхразум.

Братья Стругацкие, однако, априорно уверенные в беспредельном развитии Разума, полагают, что

Гомеостатическое Мироздание целенаправленно пытается не допустить реализации этой объективно существующей возможности. Оно, по их мысли, даже препятствует формированию личностных свойств у человека, т.к. все, что нужно для равновесия данной системы — посредственность, не обладающая развитой способностью к самоопределению, действующая и функционирующая в основном на базе биологических и социальных программ (инстинкта, традиции, конформизма и т.п.). Человек, общество пренебрегающие законами Гомеостатического Мироздания, нарушающие их неизбежно и объективно обрекают себя на потрясения и катастрофы, как естественную реакцию органического Целого, на диссонанс в функционировании своих элементов (кстати, возникает вопрос: не, поэтому ли столетия лихорадит Россию, что она бросает характером своей жизни вызов Мирозданию?). Катастрофы и потрясения (как социальные, так и природные) есть, в этом контексте, показатель степени отклонения от необходимого оптимума. В этих условиях, по мысли братьев Стругацких, человек поставлен фактически перед альтернативой — добровольный отказ от свободного творчества, от собственной уникальности и осмысленности существования или гибель.

Однако здесь имеют место по ряду существенных моментов серьезные противоречия данной концепции с реальной историей развития человечества. Возможно, указанные противоречия обусловлены игнорированием братьями Стругацкими «микрокосмичности» человека, неизбежности роста энтропии во Вселенной¹¹ и т.п. упрощениями проблемы в целях решения тех художественных задач, которые они ставили в качестве основных в своей повести «За миллиард лет до конца света»¹². К тому же, поскольку Разум — дискретная континуальность, то из этого следует невозможность «среднего» уровня разумности, неизбежность определенного «люфта» — колебаний в ту или иную сторону вокруг среднего значения¹³. Кстати, оптимально соответствуют Гомеостазису в этом аспекте эзотерические знания. Они могут быть очень высоки, но доступны лишь избранным. Характер хранения, передачи и даже приобретения эзотерические информации таковы, что массовость исключена. Таким образом, Гомеостазис не нарушается ни угасанием Разума, ни его бесконечным развитием как дискретного Целого. Высота развития разума у отдельных разумных существ компенсируется

его редкостью во времени и пространстве и узостью распространения в социуме. Хотя, здесь можно предположить и другой возможный вариант обеспечения гомеостаза — степень отклонения состояния системы в одну сторону может быть пропорциональна степени ее отклонения в другую (как с маятником). В свете этого, высшее развитие Разума в один момент времени и в одной точке пространства, является следствием его упадка в другой. Таким образом, даже в рамках анализируемой концепции братьев Стругацких вариантов поддержания гомеостаза может быть больше, чем предложено ими.

И еще, если Гомеостатическое Мироздание нуждается в усредненности Разума, то почему «позволяет» побеждать именно технически продвинутым цивилизациям — период античности римлянам над греками и варварами, в XVI веке европейцам над цивилизациями доколумбовой Америки (казалось бы, идеально «прилаженных» к окружающей их природе, умеющих поддерживать гомеостат¹⁴), а сейчас США над всеми? Может быть, это значит, что технические цивилизации не вполне разумны? А какие вполне, те, которых они уничтожили? А почему тогда позволяет техническим цивилизациям фактически самоликвидироваться, да еще и спешествует этому? Может потому, что эти цивилизации изначально несут в себе «ген смерти» — предел саморазвитию, а другие нет и тем опасны для гомеостаза? Можно поставить и более общий вопрос: а зачем собственно Гомеостатическому Мирозданию Разум, только ли для уравнивания энтропии, главное ли это в его функционировании? Пытаясь разобраться в возникающих вопросах, необходимо иметь в виду, что процесс эволюции Вселенной, как конкретного актуально становящегося модуса Мира, внутренне противоречив. Н. Н. Моисеев справедливо отмечал: «Исследования особенностей самоорганизации живой природы показывают, что с усложнением организации живых систем возникают определенные противоречия, между их стремлением к сохранению гомеостаза, стабильности и тенденцией максимизировать эффективность поглощения и использования внешней энергии и вещества»¹⁵.

Действительно, гомеостазис в биосфере обеспечивается автоматически — об этом свидетельствует вся геология Земли, т.е. это эмпирический факт. Более того, именно без Разума, на основе лишь Жизни, гомеостазис достигается

оптимально. Здесь уместно вспомнить закон наименьшего действия Мопертюи. П. Мопертюи пришел к выводу, что «свет при пересечении различных сред не идет ни более коротким путем, ни путем более короткого времени... Он не следует ни по какому из них; он выбирает путь, имеющий более реальное преимущество:... для которого количество действия будет наименьшим»¹⁶. Возникает вопрос, а зачем же тогда нужен был носитель Разума человек, вносящий неизбежный сбой в авторегулирование системы? Ведь цели человеческой деятельности внеприродны. Значит главное и непосредственное назначение Разума не гомеостазис? В этом отношении весьма актуальной является позиция М. Шелера, утверждавшего: «То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный жизни вообще, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к самой высшей основе вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь»¹⁷. Роль разумной жизни в вычерпывании потенциалов Мира, их актуализации через генерацию новых форм организации среды неизбежно нарушающих равновесие (или нет, если обязательно сопровождается пропорциональным нарастанием энтропии, хотя еще вопрос что и что сопровождает), толкающих эволюцию Вселенной. Но к чему, к какой цели? Только ли к «максимизации эффективности использования энергии и вещества»? Ведь, «в том непрерывном изменении Универсума, которое мы способны регистрировать, просматривается определенная направленность, отличная от стремления к равновесию»¹⁸. А может быть, прав был Николай Кузанский, утверждавший в качестве такой цели «абсолютный максимум», который «есть форма форм и форма бытия, или максимально актуальное бытие»¹⁹. Разум источник жизни Мира? Нарушая равновесие и дестабилизируя Мир, Разум как бы «будит» его, не дает впасть в покой Единого, «абсолютного минимума» (меона) — своего истока²⁰. Однако, будучи дестабилизатором, Разум дестабилизирует любую актуальную систему, в том числе и свои конкретные проявления, оставаясь при этом устойчивой потенцией Мира.

При всем изложенном выше, тесная связь развития Жизни и Разума с ростом энтропии вовсе не означает, что они есть патология стареющего организма мироздания²¹. «Если бы жизнь была болезнью стареющей материи, то она,

как всякая связанная со старостью болезнь, должна усиливать распад и старение, т.е. углублять проявление второго закона термодинамики, ускорять переход свободной энергии в непревратимые формы. Но все, что в настоящее время мы знаем о жизни, говорит нам об обратном. Жизнь, закономерно возникая в хаотических областях Вселенной, преодолевая огромное сопротивление хаотической среды, тормозит и ослабляет переход свободной энергии в непревратимую энергию»²². Таким образом, возникновение Жизни — свидетельство прогресса в структурной организации Вселенной. Однако если исходить только из внутренних целей данной системы (ее направленности на «выживание»), то прогресс, эмпирически фиксируемый в эволюции Вселенной (связанный с появлением, в конечном счете, — Разума), — как таковой не есть цель данной эволюции, он лишь следствие ее стремления к гомеостазису в условиях нестабильности. Абсолютно прав С. Лем утверждая, что явление прогресса в целостной органичной системе «есть возрастание эффективности гомеостаза, стремящегося к ультрастабильному равновесию как к своей непосредственной цели»²³.

Общий вектор эволюция Жизни в направлении к Разуму (ноосфере как его наиболее адекватному выражению) обусловлен неизбежным ростом энтропии в конкретном модусе Мира, становящемся в действительности. Именно неизбежный рост энтропии направляет эту эволюцию к созданию все более совершенных негентропийных механизмов — от простых, к все более сложным, обуславливая, как это явствует из примера развития биосферы Земли, в частности и процесс цефализации, появление разумных существ, актуальное становление ноосферы. Как отмечал еще Николай Кузанский человек в своей познавательной деятельности стремится «охватить весь мир», что представляет собой «не что иное, как свертывание в ней человеческим образом вселенского целого»,²⁴ т.е., говоря современным языком, — человек стремится создать как можно более адекватную информационную копию мироздания. Спрашивается — зачем, если человек имманентно сам является микрокосмом? Для корректировки себя или Мира, или это одно и то же? Скорее всего, объяснение заключается в том, что человеком не рождаются, а становятся. Человек, как и любое другое разумное существо, изначально микрокосм лишь в потенции, чем в большей степени удастся актуализировать эту возможность, — тем выше его

гомеостатичность. К тому же разумное существо — система «действие которой основано на создании пробных моделей ситуации», которая «не опираясь на готовую программу действия, либо приспосабливается к изменившейся среде..., либо среду приспосабливает к себе...», либо «не достигает нужного результата и гибнет»²⁵.

И. А. Ефремов, анализируя развитие жизни на Земле, писал: «Необходимость исторического развития заключается в приобретении наибольшей возможной независимости от внешней среды — того самого гомеостаза, без которого не может быть накопления и хранения необходимой для выживания информации. Чем «прочнее» и длительнее гомеостазис в индивидуальном существовании, тем больше информации накапливается в индивиде, тем более он универсален, пригоден для жизни в разных условиях, тем менее он зависит от узких экологических ниш»²⁶. И действительно, Человек как определенный итог эволюции биосферы Земли, стремящейся, как и все мироздание к гомеостазису, оказывается в результате сначала биологической, а затем и культурной эволюции все более универсальным и независимым от внешней среды. Здесь вполне можно добавить, что — и от внутренней среды тоже. В этом плане М. Шелер справедливо указал: «Личность человека следует мыслить как центр, возвышающийся над противоположностью организма и окружающего мира»²⁷. То есть, человек как бы на грани природного и сверхприродного, он — точка их пересечения, а потому относительно свободен. Успешно балансировать на этой грани человек может, только оставаясь в рамках культуры, как обусловленного родовой сущностью средства поддержания гомеостаза. Человеческая культура, как отмечал И. Хейзинга, «дана тогда, когда подчинение природы в области материальной, моральной и духовной поддерживает такое состояние общества, которое выше и лучше обеспечиваемого наличными природными отношениями, отличается гармоническим равновесием духовных и материальных ценностей и характеризуется определенным идеалом, гомогенным в своей сущности, на который ориентированы различные формы деятельности общества»²⁸.

Однако положительное, казалось бы, для гомеостаза Земли и всего Космоса качество независимости разумных существ от природной среды, становится, в конечном счете, само источником хаосогенности и, таким образом, своим

самоотрицанием²⁹. В этом аспекте интересно небезосновательное утверждение О.С. Разова, который, анализируя последствия воздействия глобальной информационной среды Интернета на человеческую цивилизацию, пишет, что одним из последствий может быть «приведение локальных культур к некому «общепланетному» стандарту», могущему стать «причиной информационно-культурного равновесного состояния человечества, гомеостаза в планетарном масштабе, стагнации и деградации ноосферы»³⁰. Весь вопрос в том, насколько человек, или любое другое разумное существо, свободны в обеспечении собственного гомеостаза за счет увеличения хаотичности среды? В. Н. Сагатовский в свое время справедливо заметил: «Разумное общество должно нарушать равновесие с природой, только для того, чтобы сделать его более совершенным на более высокой ступени развития. А для этого мы должны очень хорошо представлять себе окружающий мир как систему, где положение каждой части влияет на положение других частей»³¹.

Думается, что свобода движения разумных существ в направлении хаосогенности не только неразумна, но и отнюдь не абсолютна, тем более что природной средой является и внутренняя среда человеческого существа — физиологическая и психическая. «Недостойны жизни мыслящие существа, осознающие космическое назначение жизни и не стремящиеся его выполнять, не ослабляющие своим существованием и своей деятельностью хаосогенности действительности, а тем более ее усиливающие»³². Возможен ли здесь разумный баланс между хаосом и порядком, если — да, то каковы его условия и механизм обеспечения? Или прав Э. В. Ильенков, который писал: «Нелепо было бы полагать, что возникновение человечества обусловлено с железной неизбежностью, а его конец связан лишь со случайностью»³³. Отсюда и предположение относительно источника «инферно» — роста уровня страданий человечества в процессе его исторического развития. Этот источник в сопротивлении Природы-Мироздания, как живого целостного организма любым процессам ведущим к ее деструкции.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. М., 1975. С. 123.

² Хильми Г.Ф. Хаос и жизнь // Населенный космос. М., 1972. С. 34.

³ Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. М., 1990. С. 84.

- ⁴ Платон. Федон // Платон. Соч. В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 25.
- ⁵ С. Лем утверждает, что возникновение Жизни «ничем не нарушает термодинамического баланса Вселенной, так как баланс этот — глобальный» (см.: Лем С. Сумма технологии. М.-СПб., 2002. С. 52), здесь правда он отождествляет Мир и его конкретный модуль — Вселенную.
- ⁶ Хильми Г.Ф. Хаос и жизнь // Населенный космос. М., 1972. С. 45.
- ⁷ В своей повести «За миллиард лет до конца света», написанной в 1974 г.
- ⁸ Французский исследователь А. Дюкрок, например уверен, что человечество может перейти к всемогуществу в намерении «вывести материю из колеи, пленницей которой она была 15 млрд. лет». — Ducrocq A. Le futur aujourd'hui. 1985–2000. Le quinze années qui vont changer votre vie quotidienne. Paris, 1984. P. 371.
- ⁹ Стругацкий А., Стругацкий Б. За миллиард лет до конца света // Стругацкий А., Стругацкий Б. За миллиард лет до конца света. Улитка на склоне. Отель «У погибшего альпиниста»: Повести. М., 1996. С. 82–83.
- ¹⁰ Лем С. Сумма технологии. М.-СПб., 2002. С. 172.
- ¹¹ А ведь возрастание уровня энтропии, как отмечалось, с необходимостью требует для поддержания гомеостаза адекватного усиления негентропийных механизмов, т.е. прежде всего — Разума.
- ¹² Как указывалось это все-таки, прежде всего художественное, а не философское произведение.
- ¹³ Возникает правда вопрос: вокруг какого значения идет разброс, насколько он велик?
- ¹⁴ Г. Д. Гачев, фактически связывая культуру с гомеостатичностью этноса, пишет: «Культура есть прилаженность — человека, народа, всего натворенного ими, выплетенного из себя за срок жизни и историю — к тому варианту природы, который ему дан (к которому он придан, человек и народ, как соответствующая ему порода существ)». — См. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М., 1995. С. 18.
- ¹⁵ Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. М., 1990. С. 71.
- ¹⁶ Мопертюй П. Законы движения и покоя, выведенные из метафизического принципа // Вариационные принципы механики. М., 1959. С. 26.
- ¹⁷ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 153.
- ¹⁸ Моисеев Н.Н. Расставание с простотой. М., 1998. С. 63.
- ¹⁹ Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 87.
- ²⁰ Здесь опять возникают вопросы: А как «будить» не суть важно? Кто лучше нарушает равновесие гомеостаза — гений или злодей? Или оба ценны в своем роде?

- ²¹ См., например изложение такой позиции у М. Шелера — Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 86–93.
- ²² Хильми Г. Ф. Хаос и жизнь // населенный космос. М., 1972. С. 48.
- ²³ Лем С. Сумма технологии. М.-СПб., 2002. С. 46.
- ²⁴ Николай Кузанский. О предположениях // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 261.
- ²⁵ Лем С. Сумма технологии. М.-СПб., 2002. С. 110.
- ²⁶ Ефремов И. А. Космос и палеонтология // Населенный космос. М., 1972. С. 99.
- ²⁷ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 157.
- ²⁸ Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 262.
- ²⁹ Как образно подметил в свое время А. И. Герцен: «Распадение человека с природой, как вбиваемый клин, разрывает мало-помалу все на противоположные части, даже самую душу человека». — Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Соч. В 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 257.
- ³⁰ Разов О.С. Internet как информационное самоубийство ноосферы // Ноосферная идея и будущее России. Иваново, 1998. С. 158.
- ³¹ Сагатовский В. Н. Вселенная философа. М., 1972. С. 70.
- ³² Хильми Г. Ф. Хаос и жизнь // Населенный космос. М., 1972. С. 49.
- ³³ Ильенков Э.В. Космология духа // Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 422.

В. П. Океанский

Современные проблемы научного знания в структуре проблематики человеческих представлений о мире и «вечных вопросов»

«Наша жизнь — это мифическое покрывало майя, опускающееся на глаза смертных и показывающее им мир, о котором нельзя сказать, что он существует или не существует. Ибо он подобен сну, подобен солнечному блеску на песке, который путник издала принимает за воду, или же обрывку брошенной веревки, которая кажется ему змеей...»

Шопенгауэр

Главная проблема современной науки состоит в том, что, опознавая себя в качестве продукта многовековой секуляризации, она уже не довольствуется теперь наивной и спокойной позитивистской констатацией этой ситуации, но — имеет место известная драматическая поляризация, связанная, с одной стороны, с плодотворным обращением к сакральным символическим формам внутри опыта самой академической науки (этот процесс имеет очень давнюю историю: в России, например, стоит сразу указать на имена А. С. Хомякова в XIX веке и отца Павла Флоренского в начале XX столетия), а с другой — с попыткой учёных удержать и даже метафизически обосновать (в разнообразных экзотических вариантах) сами секулярные позиции. Это *расхождение* двух современных путей неизбежно, ибо, как справедливо подчёркивал ещё двадцать лет назад В. В. Библихин, «метафизика абсолютно необходима для всех современных наук как то, от чего они отмежевались и без отмежевания от чего не стали бы сами собой. Научам непременно была нужна и до сих пор прежде всего нужна метафизика., чтобы отдавать ей то, чем науки не занимаются и должны не заниматься...» (1).

Уверенности в последнем «недолженствовании» теперь уже у многих нет по причине отмеченного реального *разбегания* внутринаучных путей и, соответственно, известном размежевании всех шествующих ими... Причём, только

на первый, довольно поверхностный, взгляд это разделение в чём-то изоморфно расхождению гуманитарных и естественных наук, или, что ещё сомнительнее, лириков и физиков — напротив, последние, нередко весьма охотно признавая принципиальную ограниченность своего предмета, часто ставят метафизические вопросы, тогда как гуманитарии старой закалки обычно пребывают в полной убеждённости их окончательной разрешённости в сфере материалистической философии. Но и это, разумеется, не окончательный диагноз...

Важнее всего этого — фактичность выхода современной науки за рамки новоевропейской эпистемологической парадигмы, сама фиксация её *историчности* и устойчивый поиск иных — метаисторических (трансцендентных самой истории) — оснований. Однако же очень важно, что и он — этот новый поиск — вынужден самоопределяться между традиционными символическими полярностями духа и вещества, хотя бы даже это полагание было заведомо камуфлировано в довольно экзотические внутриисторические оболочки. Свобода и необходимость, согласно А. С. Хомякову — два главных полюса умственной и творческой деятельности человечества, выбор одного из которых соответствует глубинному самоопределению человека или культурного сообщества между доминантами духа и вещества.

Очевиден всё-таки антипневматологизм (и антипатернализм как его культурный коррелят) в качестве генерализированной тенденции в научной мысли XIX–XX веков, а потому на магистрали нашего критического осмысления будет стародавний материалистический миф.

Материализм — это упадок во всех отношениях; история человечества убедительно показывает эту дегенерацию духовной жизни (см. об этом великолепные страницы у О. Шпенглера во втором томе “Заката Европы”: так было и в Китае, и в Индии, и в арабо-византийском мире, и в западно-европейском, практически везде — и мы не являемся исключением...); «мистический материализм» (о котором сейчас вновь заговорили) как некая сомнительная альтернатива духовной дегенерации возможен лишь как неоязычество, но отнюдь не героическое, а как принципиальный доктринальный матриархат, с возвращением на родные болота и растворением в “природе”, праМАТЕРИ жизни — “бездне”, с распадом на элементарии, этнические и т. п.

Прощание, допустим, с христианскими символическими фигурами: с патернализмом и небесным отечеством, осознанием исходной и неснимаемой самим человеком врождённой греховности, искупаемой только Абсолютом — пойдёт для тех, кто на это всерьёз решается, очень дорогой ценой; похоже, надо будет просто выродиться и расчеловечиться: стать “побратимом” всяких там “зелёных человечков” и НЛЮ-навтов (= бесов!) из неомифологии советской кухонной интеллигенции, откуда с этих кухонок ночных, мы когда-то сбежали, встав на иные, более древние, пути...

Мысль, что «Абсолют — это и есть материя» — самая обычная интерпретация материалиста: так, например, думал Ленин, когда писал, что “в мире ничего нет, кроме развивающейся и движущейся материи” (2) — а Данте, напротив, в известной книге писал о той Божественной любви, “что движет солнца и светила”...

Для нас, например, с А. Ф. Лосевым (см. его книги “Диалектика мифа” и “Философия имени”) материализм — *дегенеративная* разновидность метафизики и вполне обычная мифология, хотя бы Ленин и изгонял беспощадно всякую религию-мистику и считал её «труположеством», а иные современные неоматериалисты противоположным образом вроде бы щадят религиозные инстинкты из каких-то там, похоже, экологических соображений.

Поясним различие аксиологий материалиста-ленинца и, скажем, православного «церковника», «махрового идеалиста» замечательным фрагментом из того же Лосева («Философия имени») не столь уж много пародирующего материалистическое мировидение, как это может показаться сгоряча «карлика марксистам»:

«Мир без конца и предела, без формы и охвата; мир, нигде не кончающийся и пребывающий в абсолютной тьме межзвёздных пространств; мир, в котором пребывает вечно неизменная температура в 273 градуса ниже нуля; мир, состоящий из мельчайших атомов, различных между собой лишь в количественном отношении и вечно двигающихся по точнейшим и абсолютнейшим законам, создавая нерушимую и железную скованность вечного и неумолимого механизма; мир, в котором отсутствуют сознание и душа, ибо все это лишь одна из многочисленных функций материи наряду с электричеством и теплотой, и только лишь своекорыстие людей приводит нас к тому, что мы начинаем верить в какую-

то душу, которой реально нет, и в какое-то сознание, которое есть пустой вымысел и злостная выдумка; мир, в котором мы лишь незаметная песчинка, никому не нужная и затерявшаяся в бездне и пучине таких же песчинок, как и наша Земля, в котором не на кого надеяться, кроме как на свои руки, и в котором никто о нас не позаботится, кроме нас самих; мир, в котором всё смертно и ничтожно, но велико будущее человечества, возводимое как механическая и бездушная вселенная, на вселенском кладбище людей, превратившихся в мешки с червяками, где единственной нашей целью должно быть твёрдое и неукоснительное движение вперёд против души, сознания, религии и проч. дурмана, мир-труп, которому обязаны мы служить верой и правдой и отдать свою жизнь во имя общего: я спрашиваю, разве это не мифология, разве это не затаённая мечта нашей культуры, разве мы можем умереть, мы, новая Европа, не положивши свои кости ради торжества материализма? Нет, мы верим в нашу материю, поклоняемся и служим ей, и никто не вправе отнять её у нас. Мы столько положили труда и усилий, чтобы спасти материю, и легко вам, идеалистам, не пострадавшим за материю, «критиковать материализм»? Нет, вы пойдите-ка пострадайте вместе с нами, а потом мы посмотрим, повернётся ли язык у вас критиковать нас и нашу материю!» (3).

Усилий по «кровопротитию» безмерно много — результаты ужасающе печальны: «открыт» мир, в котором человеку нельзя жить, оставаясь человеком; и этот мир навязан нескольким поколениям, родившимся в идеологическом концлагере, навязан со школьной скамьи; нет, пожалуй, с колыбели — дабы всё «священнее» предстало, с трепетом и судорогами, незыблемее и необратимее...

Ещё раз хотелось бы подчеркнуть, что само слово «материализм» содержит интуицию материнского, женского архетипа и материализм вполне может быть осмыслен «религиозно», разумеется, однако, на уровне «квази-»: материальное лоно мироздания может стать объектом культового поклонения и философского обожания, только вот — что немало важно! — через радикальное отвращение (в буквальном смысле слова, «к чертям-матерям») от трансцендентного Отеческого начала. Однако же, ценою духовной гибели.

Отец Павел Флоренский любил говорить так: «Есть «Троица» Рублёва, следовательно, есть Бог!». А ведь он был потомственным инженером, физиком, занимался

электротехникой и многим ещё чем таким, что не только не помешало его священству и религиозности, но всячески питало их: мир как «великая книга Божия, которую надо уметь читать» (последние слова — свт. Григорий Богослов, 5 век). Увы, Флоренский, как и многие в те времена, был оклеветан профессиональными мерзавцами и расстрелян в декабре 1937 года...

Тут не просто речь могла бы идти о разных «картинах мира» или даже о разнокачественных смыслах, заложенных в символизме пневматологической традиции и кровавом материалистическом модерне — речь ведётся о потенциальных смысловых возможностях и полном смысловом провале! Об экзистенциальном выборе между ними, который совершается в некоем тумане, если не сказать — в информационном хаосе современного знания. А потому мы не стали бы слишком упрощать эту проблему, низводя всё к тематике сопоставительного описания разных «картин мира», как это по-своему интересно делает Р. Гвардини в работе «Конец Нового времени». М. Хайдеггер великолепно показал, что «время картины мира» — это *только* последние века, когда мир «опредмечивается» и натурализуется, однако же символические образы мира прошлых эпох и культур являются чем-то совершенно другим, нежели «мировоззрения» и «картины мира». С этих позиций, если попытаться герменевтически реконструировать их в поле современного сознания, нам опять поможет непревзойдённый Лосев:

«...мифологична и *наука*, не только "первобытная", но и всякая. Механика Ньютона построена на гипотезе однородного и бесконечного пространства. Мир не имеет границ, т. е. не имеет формы. Для меня это значит, что он — бесформен. Мир абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он — абсолютно плоскостен, невыразителен, нерельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств. Что это как не чёрная дыра, даже не могила и даже не баня с пауками, потому что и то и другое всё-таки интереснее и теплее и всё-таки говорит о чём-то человеческом. Ясно, что это не вывод науки, а мифология, которую наука взяла как верование и догмат. Не только гимназисты, но и все почтенные учёные не замечают, что мир их физики и астрономии есть довольно-таки скучное, порою отвратительное, порою же просто безумное

марево, та самая чёрная дыра, которую ведь тоже можно любить и почитать. Дыромоляи, говорят, и сейчас не перевелись в глухой Сибири. А я по грехам своим, никак не могу взять в толк: как это земля может двигаться? Учебники читал, когда-то хотел сам быть астрономом, даже женился на астрономке. Но вот до сих пор никак не могу себя убедить, что земля движется и что неба никакого нет. Какие-то там маятники да отклонения чего-то куда-то, какие-то параллаксы... Неубедительно. Просто жидковато как-то. Тут вопрос о целой земле идёт, а вы какие-то маятники качаете. А главное, всё это как-то неудобно, всё это какое-то неродное, злое, жестокое. То я был на земле, под родным небом, слушал о вселенной, "яже не подвигнется"... А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни "яже не подвигнется". Куда-то выгнали в шею, в какую-то пустоту, да ещё и матерщину вслед пустили. "Вот-де твоя родина, — наплевать и размазать!" Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и ещё готов плюнуть в физиономию. А за что?

Итак, механика Ньютона основана на мифологии нигилизма. Этому вполне соответствует специфически новоевропейское учение о *бесконечном прогрессе общества и культуры*. Исповедовали часто в Европе так, что одна эпоха имеет смысл не сама по себе, но лишь как подготовка и удобрение для другой эпохи, что эта другая эпоха не имеет смысла сама по себе, но она тоже — навоз и почва для третьей эпохи и т. д. В результате получается, что никакая эпоха не имеет никакого самостоятельного смысла...» (4).

Перед нами — взгляд человека традиционной эпохи, его реконструкция внутри нигилистической мифологии Нового времени (5).

Но тотальная дегенерация духа обретает, говоря словами А. Ф. Лосева, черты «всемирной хлестаковщины». Не стоило бы недооценивать её планетарного активизма и квазиэпического размаха. Абсурдная героика нигилистической эпохи самоопределяется, например, так:

Хорошо, что нет Царя,
Хорошо, что нет России,
Хорошо, что Бога нет —
Только жёлтая заря,
Только звёзды голубые,
Только миллионы лет...

*Хорошо, что никого,
Хорошо, что ничего —
И темнее быть не может,
И чернее не бывать,
И никто нам не поможет,
И не надо помогать.*

Приведённые стихи Георгия Иванова имеют, разумеется, существенную индивидуально-авторскую коррективу, когда он же пишет:

*Я — за войну, за интервенцию,
Я — за Царя, хоть мертвеца —
Российскую интеллигенцию
Я презираю до конца!*

Предполагается, конечно же, тот факт, что несколько поколений российской интеллигенции XIX века в период самого радикального подъёма российской культуры основательно потрудились над тем, чтобы надломить и окончательно разрушить смыслы в упоительном и дерзком построении нового мира — мира, в котором, согласно диагностике Ф. Ницше, «Бог умер» и «женщина с нормальной секрецией не нуждается в спасении», однако же «нижайшие и глупейшие» под новыми знамёнами радикальных партий бросают непримиримый вызов руинам традиционного холистического миропорядка.

Р. Генон в замечательной книге «Царство количества и знамения времени» оценивал эту ситуацию как планетарное торжество хаоса, что в темпоральном выражении, несомненно, осмысляется как глобальный кризис, связываемый и объясняемый через доктрину инволюции, протекающей в ходе макроистории, начиная с древнейших времён.

Каковы реальные шансы развития наук, «бытийные основания которых, — по Хайдеггеру, — отмерли»? Один из вариантов — погружение в информационный хаос, который царит в научном мире сегодня. Другой же — несомненно, связан с движением по пути реконструкции «бытийных оснований», воскрешением смыслов. Последний путь нам представляется единственно духовно плодотворным. Не мы оцениваем его окончательные перспективы, кроме того, на этом пути нас подстерегает множество ловушек...

Например, новомодные энерго-информационные и фрактально-ризоматические способы описания тотальности — есть самые обыкновенные постструктуралистские герменевтические отбросы, которые дрейфуют в сознании людей в качестве нерелефлируемых мифологем. Откуда, конечно же, не следует, что из этих обломков, деконструкций и деформаций совершенно невозможно было бы воссоздать исходные символические структуры — напротив, это возможно в принципе, но при одном — нечеловеческом! — условии: необходимо реконструировать в обратном направлении сам взрыв и стоящие за ним подрывные силы, иными словами, необходим Страшный Суд.

Есть два чисто диагностических момента, когда мы имеем дело, например, с такой любопытной формой современного знания как синергетика.

1. Для подавляющего большинства представителей этого направления, похоже, не существует вообще проблематики метафизического Абсолюта (ведь именно о Его смерти в истории человеческой культуры говорит и «энергетик» Ницше, хотя ведь Ницше — умер, а Бог — его диагностическая «смерть» имеет отношение, скорее, к современникам Ницше, утратившим абсолютную метафизическую опору в Бытии), а существуют лишь «энергии», брачующиеся «силы», которые могут быть истолкованы и как «боги», и это (безо всякой иронии!) весьма любопытное неоязыческое возвращение в дохристианскую древность, но, конечно же, не в самые глубокие её слои... Так, Эвола с Геноном «копают», разумеется, глубже, когда пишут об инволюции и Атлантиде...
2. Сами слова «материя», «энергия», «информация» идут от советской эпохи и её ментального склада. Потрясающе то, что к этой пара-«научной» догматике апеллируют и академики, и артисты, и мамы с папами — диагнозы ясен! Занимаясь герменевтикой словесности и культуры, мы вынуждены обращаться не только к практической логотерапии, но и, с учётом сказанного, к ментальной хирургии... Ведь это же — совсем новые по культурно-историческим часам универсалии и, например, слово «корова» несоизмеримо старше их. Впрочем, материя, конечно же, соизмерима и с коровой, ибо она оказывается подревнее, будучи универсализацией архетипа Великой Матери, Первобогини матриархата, о чём уже

говорилось нами. Слово «энергия» идёт от Аристотеля и означает просто «деятельность», к тому же в идеале, направленную на достижение гармонического покоя — энтелехии! Информация же вообще не имеет таких роскошных ретроспекций — знание в древних языках существует не как информация, а как некое инициатическое качество, обратное по смыслу чисто количественному понятию информации. Когда Генон говорит о “царстве количества” — по сути это и есть современное “информационное поле”, то есть, лучше сказать, полная дыра и безнадёга... Но, вот, ночной дождь, барабанный по нашей крыше, не сводим, конечно же, ни при каких раскладах к молекулам воды и их каким-то там информационным структурам — он присутствует, однако же, как целостная мистерия и длится долго, прорастая в наших мыслях, уже после того как давно утихли последние разбившиеся о ночную крышу блаженные капли — длится внутренним эхом Бытия...

Ницше прав в своей диагностике эпохи нигилизма, но лишь отчасти — он не учёл того обстоятельства, что христианство (противоречиво, но радикально, грозя всему этому хаосу Страшным Судом) реагировало на УЖЕ наличествующий в истории человечества и нарастающий кризис.

Вообще говоря, интересно, что христианство и язычество (разумеется, не следует их сливать в нелепых «синтезах», ибо они со-относятся как небо и земля) в лучшую сторону от современного “информационного общества” отличает существенный момент: в их основе лежит образно-символическое (!) миропонимание, деформированное и почти утраченное как особый мифопоэтический МЕТАЯЗЫК в последующие века...

Ещё раз подчеркнём, развивая мысль, отмеченную в самом начале, не стоит видеть в таком подходе какой-то болезненный переизбыток отвращающегося от природной реальности гуманизма. Автор этого материала сам начинал с астрофизики и космологии, сохранил к ним старую любовь, так что природа ему не только не чужда, но и всегда была интересна — однако всё ли мы знаем о ней? «Факты», к которым часто апеллируют увязшие в рутине околонучной жизни — это ведь только факты, да и то, живущие в разных, подчас — взаимоисключающих, интерпретациях; «приборы» очень часто оказываются не те... Человек никогда

не может составить себе окончательного образа мира, полностью объективируя тотальность, по той простой причине, что мир ему не принадлежит, о чём говорит и святой апостол Павел: “Пользующиеся миром сим как непользующиеся, ибо проходит образ мира сего”.

Думаю, что здоровье дохристианского человечества сильно преувеличивается современными критиками христианства и шире авраамизма, теми многими современными сторонниками энергоинформационного подхода к реальности, которые явно тяготеют к неоязычеству, поскольку всё то, что мы знаем из мифологии, говорит как раз об обратном, а именно — о давней утрате Золотого Века и мытарственных поисках путей в утраченный Рай, вне которого — “тернии и волчцы” и “в муках рожать” и всё такое, как сказано в известной Книге, а, увы, далеко не здоровье. Если качественное состояние «естественного человека» взять за эталон здоровья, то, пожалуй, прав певец мировой скорби Шопенгауэр, писавшей о полной безнадёге... Вообще критерии здоровья (лат. «валео» и греч. «олон» указывают на цельность!) интереснейшая философско-антропологическая проблема, но не автономная, а зависящая от предпосылок той или иной традиции.

С метафорически обогащённым пониманием информации, впрочем, можно было бы и согласиться как с несомненно более привлекательным (особенно, когда звучат слова из культурологического лексикона: конфигуративность, смыслы — оно становится даже интересно!), нежели с количественным истолкованием, всё-таки более расхожим в наши дни. Но дело не только в этом, не в эстетике всё-таки, а именно в неоднородности смыслов: на месте пресловутого «информационного поля» могли бы, кажется, оказаться «феномень» Гуссерля из новоевропейской философии или «эйдосъ» Платона из античной мысли, либо ещё более древние мифологические первореальности, о которых пишет Мирча Элиаде — у них есть одно принципиальнейшее преимущество, ибо они существуют и безо всякого «субъекта» в привычном (пространственно-временном) смысле слова, разве только традиционно понимаемый Бог может выступать в качестве такого «Гиперсубъекта», но это — уже метафизика, отменённая нигилистическим декретом, подготовка которого началась задолго до того, как низшие сословия окончательно взяли власть.

Думаю, что *очень важным в современной научной жизни*, впрочем, как и всегда, *остаётся обращение к искусству*, а «верх искусства, — как писал ещё пушкинский современник К. Н. Батюшков, — похищать древние слова и давать им место в нашем языке» (6).

Недавно вышла новая книга по философии войны, где есть такие слова: «...люди, как и все живые существа, это просто солдаты Жизни, вновь и вновь идущие в атаку на «чёрную дыру» бесконечности бытия» (7). Это можно бы взять эпиграфом к какому-нибудь яркому роману; но самое интересное здесь — в том, что и этот пассаж, конечно же, принадлежит неомифологии нигилистического сознания, присущего закатной эпохе современного мира, в который мы со всей нашей восточно-христианской особостью оказались так безнадежно вовлечены. Ибо так не мыслили ни четыреста лет назад на Руси, ни в древних Греции или Китае, ни в ведической Индии, и лет через пятьсот (если они окажутся дарованы человечеству свыше) мифы будут уже совсем другими. Интересно о подобных вещах говорили на Востоке в период глубокого упадка: куда девается дырка от бублика, когда его съедают?

РУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ КАК СЦЕНА БЫТИЯ

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бибихин В. В. Мир: Курс, прочитанный на философском факультете МГУ весной 1989 года. Томск: «Водолей», 1995. С. 39–40.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131 — последнее советское «синее» издание ПСС Ленина цит. по: Философский словарь. Изд. 4-е / Под ред. И. Т. Фролова. М.: ИПЛ, 1981. С. 209.
3. Лосев А. Ф. Философия имени. М.: МГУ, 1990. С. 196–197.
4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: «Мысль», 2001. С. 45–46.
5. См. об этом: Тростников В. Н. Мысли перед рассветом. Paris: YMCA-PRESS, 1980; Он же. Научна ли научная картина мира? // Новый мир. 1989. № 12; Он же. Конец науки — начало познания // Москва. 1993. № 1.
6. Историко-литературные очерки: Крылов — Жуковский — Батюшков — Пушкин — Плетнёв — Погодин — Фет. СПб.: Изд-е Л. Ф. Пантелеева, 1895. С. 83–84.
7. Расторгуев С. П. Философия информационной войны. М.: Московский психолого-социальный институт, 2003. С. 18.

Презумпция православной семантики в интерпретации текстов русской словесности

Очевидно, что понимание является наиболее важным моментом функционирования языка культуры. При коммуникации неизбежно присутствуют определенная неадекватность понимания, момент интерпретации, искажающий исходный смысл. Мы попытаемся осмыслить его, вернув изучаемые в школе тексты из полусферы литературоведения в сакральную сферу словесность, литургичную по своей сути.

И. А. Есаулов, выделив лет 17 назад, как особый предмет изучения православный подтекст русской литературы, справедливо считает, что этот подтекст существует не в «малом времени», уводящем к миру вообще, а в некоем третьем измерении, требующем для себя и особого научного инструментария...¹ Как применяется этот инструментарий, да и определен ли? В хрестоматии «Современная русская проза. XXI век» составители именуют христианской литературу, «которая тематически связана с жизнью современной церкви... описывающая духовный опыт человека, то, как человек приходит к Богу. Возрождение х.л. связано в первую очередь с попыткой найти идеалы, помогающие обрести себя, прикоснуться к вечным ценностям»². Заметим: речь пойдет далее о различных системах ценностей. Мы считаем подобное изучение русской литературы неприемлимым.

Сила письменности — в летописном сохранении, душа её поэтична и называется словесностью. Она вся — духовна. Какой экзамен определит степень духовности выпускников школ? Мы считаем, что без возрождения понятия «словесность» мы будем просвещать детей в «великолепном мраке чужого сада» (пушкинская метафора³).

Что откроет ученику этот пушкинский текст? На уровне сообщения — ничего. Ни одно сообщение само по себе — слово, жест, число — не несет в себе информации. Информация появляется, когда сообщение интерпретировано. Есть сигнал, есть информация, есть смысл. Сигнал — любое воздействие, от одной системы к другой. Информация — это

изменения, происшедшие под влиянием сигнала в системе получателя. А смысл — оценка, которая придается информации мыслящим существом при условии обладания им волей и сознанием. И смысл создается человеком и существует только в субъективном внутреннем мире сознания. О природе этого сознания наука мало что может сказать. Личностно мы воспринимаем не свой мозг, а некие состояния сознания: настроения, желания, идеи. Именно они обладают для нас ценностью и смыслом. Мир смыслов индивидуален. Казалось бы, единственный способ поделиться в литературе — превратить их в сигналы, надеясь, что они вызовут резонанс, т. е. информацию, в душах потребителей и будут верно поняты. В литературе — да. В словесности — ровно наоборот. «Поиск объективного смысла в произведениях отечественной словесности неизбежно связан с важнейшим определением её специфики», — говорила в прошлом году на новгородских Никитских чтениях Н. Г. Комар, заключая, что в знании положений и догматов христианства — ключ к пониманию отечественной словесности и шире — культуры.

Современная русская литература зачастую определяется как мульти (многоукладная) литература, т. е. «сложно структурированный конгломерат не только текстов, но и литератур — самых разных, зачастую конфликтующих между собой, но в равной степени имеющих право на существование»⁴. Этим авторы упомянутой хрестоматии объясняют тематическое и стилистическое разнообразие, разножанровость, ориентированность на **различные системы ценностей** произведений, которые представляют в хрестоматии русскую прозу XXI века. «Главное не замыкать зрение и слух перед тем богатством, перед тем вызовом, который каждому из нас, споря друг с другом и друг друга дополняя, дарят писатели современной России». Специфическими чертами современной русской прозы называются тенденция к упрощению (но не примитивизации и огрублению), клишированность, диалогичность, «фотографичность».

Так неореализм или христианский реализм? Для нас очевидно, что время проанализировать устойчивые черты в *художественном методе* христианского реализма, которые проявляются в текстах очень разных литераторов и при различных обстоятельствах. Одно *сходство без желанного единства* — достаточно для серьезного разговора.

Очень важны слова С. В. Алексеева о том, что христианский реализм выводит на сцену сверхъестественные силы⁵. Христианин считает реально существующим всё то, о чем говорится в Священном Писании, символе веры, на чем настаивает догматика. Православный видит истину также и в Священном Предании восточного христианства. Вот, например, наличие Бога и мятежного Денницы. Для христианина это бесспорная реальность, *Это нефантастично ни в малой мере*. Для человека неверующего, привыкшего к «физико-математической реальности», это небывальщина, причем не из области научной фантастики. Для иноверца — нечто конкурирующее по отношению к его собственному пониманию истины. И вот вывод: христианин не должен выделять любое проявление сверхъестественных сил, соответствующее его вероисповеданию, из привычной реальности лесов, домов, дождей, канализационных труб и ржаного хлеба. Как в жизни, так и в литературе. И если литератор вводит в текст появление святых на грешной земле, Божье вмешательство в дела людей, проделки бесов или сошествие ангелов, то ни он сам, ни его читатель (коли читает его другой христианин) не должны сомневаться: все это — реалистическое письмо. Христианский реализм.

Если же читатель не входит во всемирную христианскую общину, он будет воспринимать подобную художественную практику как сакральную (мистическую) фантастику христиан.

Таким образом, оценка «христианского реализма» — принятие его или неприятие — зависит от оценивающего субъекта.

Христианский реализм далеко не столь всеобъемлющ, как это могло показаться. Это не вся художественная литература, объятая духом христианства. Существует, например, христианский символизм — когда богословская конструкция, облекаясь в художественную форму, выражена в ней аллегориями, символами, иносказаниями. Так пишут, например, Ирина Лангуева-Репьева, Илья Бражников, Мария Кондратова. В отличие от С. В. Алексеева, автор этих строк хотел бы отделить христианский реализм от христианского символизма. Думается, это два разных художественных метода.

Составители упомянутой хрестоматии отнесли к христианской литературе Людмилу Улицкую и Майю Кучерскую. Они должны были скорее отнести Улицкую к метапрозе.

Но метапроза ими определяется как продолжение традиции *exegi monumentum*. Это интеллектуальная литература, рассчитанная на высокообразованного элитарного читателя. Помещенные произведения метапрозы характеризуются медиативным разглядыванием объекта, его экзистенциальным переживанием.

В более узком смысле слова к металитературе относятся только те произведения, где не просто рассказывается о жизни писателя (неважно — вымышленного, жившего реально или являющегося «alter ego» автора-повествователя), но содержится попытка изобразить собственно творческий процесс, представив либо в виде фрагментов, либо полностью — в формате «текст в тексте», итоги этого самого творческого процесса. Выразительным примером метапрозы может послужить роман Дорис Лессинг «Золотая записная книжка», который рассказывает о романистке, пишущей роман о романистке, или творческая деятельность представителей школы московского концептуализма, придававших комментариям и/или авторефлексии в связи со своими сочинениями едва ли не большее значение, чем самим этим сочинениям. «Даниэль Штайн, переводчик» — тексты в тексте.

И. Кукулин считает опознавательным приемом метареализма «составление различных мифологий в целостные и одновременно неустойчивые, текучие образы»⁶, а А. Бартов указывает, что «метареализм — искусство метафизических прозрений, устремленное к реальностям высшего порядка, которые требуют духовного восхождения и мистической интуиции художника. Для метареалистов, идущих от символистов и ещё далее от романтиков, нет необходимости отчаянно нажимать на значения неких избранных слов и возводить их в нездешние символы: сложность сегодняшнего времени и соответственно наличного словаря художника таковы, что позволяют отсылать к другим мирам, не отстраняя этот, не прореживая его, но сгущая в цветах и созвучиях»⁷.

Есть ещё термин *трансметареализм*, предложенный Натальей Ивановой в 1999 году для суммарной характеристики «преодолевших постмодернизм» писателей — Дмитрия Бакина, Владимира Маканина, Олега Ермакова, Андрея Дмитриева, ряда других писателей, чье творчество, по мысли критика, отличается «особой художественной стратегией», непременно включающей в себя:

а) развёртывание текста как единой многоуровневой метафоры;

б) интеллектуализацию эмоциональной рефлексии;

в) проблематизацию «проклятых» вопросов русской классики (например, вариации ответов на «достоевский» вопрос о спасении мира красотой).

Термин подхвачен не был, на что Н. Иванова, впрочем, и не слишком рассчитывала, в подстрочном примечании к статье «Преодолевшие постмодернизм» заметив: «Понимая, сколь уязвимо мое терминологическое нововведение (...), предлагаю его в качестве инструмента для помощи в экспертизе, не больше. После проведённой (...) операции инструмент может быть оставлен — либо отставлен за ненадобностью»⁸.

Его и оставили.

Над русской литературой производится операция за операцией. Задача наша — обратить внимание на иное терминологическое обозначение некоторых существенных особенностей русской классики, прямо указывающее на глубинно присущий отечественной словесности определенный тип духовности. Речь идет о работах В. Захарова, И. Есаулова, В. Океанского, С. Гончарова, В. Воропаева, В. Непомнящего. Литературоведы весьма часто так оригинально подходят к своему научному объекту (русской литературе), словно бы новой христианской эры, повлекшей за собой кардинальную смену системы аксиологических ориентиров, не существовало вовсе. Этот подход не лишен известной «пикантности» даже с точки зрения «чистой» истории литературы: ведь русская словесность начинается с произведения, автор которого с необыкновенной яркостью и четкостью разграничивает два разных типа духовности: ветхозаветный закон и благодать Нового Завета. Включение Улицкой в орбиту христианского реализма возвращает к торжеству закона над благодатью. Не случайно в обход термину «X-реализм» все чаще употребляется, как было сказано — «христианская литература». Дело в том, что бытует ещё один термин — апокалиптическая литература. В нашем литературоведении — есть апокалиптическая литература в понимании Аверинцева и в понимании научной фантастики — образ Мстящего Всадника. Вряд ли Улицкая имеет в виду Аверинцева или, скажем, Стругацких. Она имеет в виду иудаистский подход, всесторонне изученный о. Сергием Булгаковым в работе «Апокалиптика и социализм». Вот цитата из «Электронной еврейской литературы:

«Это — литература откровений, возникшая в иудаизме после прекращения деятельности пророков, а также отпочковавшаяся от неё христианская литература, имеющая характер откровений»⁹. Таким образом есть литература откровений, и есть литература, имеющая характер откровений».

Выискивается много точек соприкосновения между апокалиптической и талмудической литературой на том основании, что апокалиптически дуальное членение всего сущего на тот и этот мир было принято всем еврейством, а многие эсхатологические взгляды являются общими для Талмуда и апокалиптической литературы. Пишется о произведениях апокалиптической литературы, оказавших оказали влияние на мидраши и — далее — на Зохар и связанные с ним сочинения. Вывод: исследование апокалиптической литературы важно и для понимания каббалы и хасидизма.

Но в литературе, начавшейся со **Слова о законе и благодати**, христианскими источниками окончательно определяется коренная особенность русского представления о слове как живом, целостном, отражающем личностные качества автора духовном единстве, в котором письменноречевая оболочка является неким несущим телом, неразрывно связанным с духовным содержанием и подчиненным ему. Не только первичные слова, являющиеся основными единицами языка, но и слова как пространственные сочинения из этих первичных слов рассматривались по преимуществу в качестве дара Божиего, стяжаемого во вдохновении (в худшем случае вдохновенно сочиненное слово могло оказаться нечистым, исходящим от лукавого духа, и древнеславянская филологическая мысль с неусыпной бдительностью распознавала духовную природу слов). Не только простые первичные слова, но и «сложносочиненные» слова после их боговдохновенного возникновения почитали и сохраняли в неизменности, в особенности — Священное Писание, слова пророков, святых. Создание нового слова мыслилось как событие исключительное, чудесное, как плод Божественной благодати, а не самостоятельного человеческого произволения.

Но терминологические новации, уведшие отечественную мысль, да и не только отечественную, в сторону от Традиции, начались именно с обращения к Достоевскому. Какой мыслитель не обращался к «Великому инквизитору»? Но все именуют этот текст несообразно: «Легенда».

Это неточность, как впрочем и та, которую допустил Иван Карамазов, вместо «Бог Господь» — «бо Господи явился нам». Это — возглас, означающий, что Церковь живет ожиданием Литургии. Отсутствие этого возгласа означает, что Литургии, а именно явления Христа не будет¹⁰. Искажение слова ведет к явлению Лжехриста.

Сохранить дар русской культуры в школе мы сможем только осознав, что собой представляет отечественная словесность: от Татьяны, определившей западника «Уж не пародия ли он?» и до соединившегося с аскезой святого Игнатия Брянчанинова, вышедшего из Пушкинской плеяды. Без христианского реализма в школьной программе нам этого дара не осознать. Мы прошли путь назад — от смысла через искажение информации к сигнальной системе. Пора возвращаться из чужого сада. Пренебрежение к русской словесности, к её реализму может оказаться толчком к всеобщему погружению в бездну апокалиптического уничтожения христианской культуры. В лучшем случае окажемся на пикнике у обочины чьей-нибудь истории.

Широко известен принцип «презумпция невиновности» (лат. «praesumptio» — предположение): предполагается, что человек невиновен, пока не будет доказано обратное. Но есть ещё презумпция правильности и разумности существующего порядка вещей, изменение которого требует наличия достаточных к тому оснований, называется ещё презумпцией ценности сохранения status quo¹¹. Для нас совершенно очевидна презумпция православной семантики в истолковании идей произведений русской классики, что совершенно согласуется с лотмановской «грамматикой восприятия».

Не претендуя на абсолютность решения, опираясь на исследования В. Воропаева, С. Гончарова, В. Непомнящего, И. Есаулова, В. Захарова и других, занимающихся этой проблемой, Н. Крюкова выделяет пять критериев, позволяющих назвать некоторые романы русской литературы христианскими¹². Три из них мы объединим и предложим следующие, в качестве критериев христианского реализма:

1. Первый критерий — наличие христианской ментальности и христианской системы ценностей. Особенности русской литературы и русской культуры вытекают не просто из национальных особенностей, но из своеобразия православного образа мира, православного менталитета.

2. Второй критерий романа как христианского — наличие «евангельского текста» в художественном мире произведений. И как следствие — использование христианской (библейской) символики, которая так же входит в понятие «евангельский текст», а значит и определенных библейских архетипов. Архетип охраняет свое значение и функции, не разрушается, а лишь видоизменяется, проявляя себя в новых формах на новых исторических этапах. Архетип общечеловечен. Для христианского сознания изначален и определяющ архетип блудного сына.
3. И наконец, третий критерий — это «православный код» поэтики, т. е. определенные особенности стиля. Мы считаем, что код — литургический. Именно он и только он позволяет проникнуть на смысловой уровень культуры, без знания кода культурный текст окажется закрытым, непонятым, невоспринятым. Человек будет видеть систему знаков, а не систему значений и смыслов. На осмысление этого кода направлен наш проект «Литургическое слово в русской литературе».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сб. науч. трудов / Ответ. ред. В. Н. Захаров. Петрозаводск, 1994. С. 379

² Современная русская проза — XXI век: хрестоматия: для изучающих русский язык как иностранный / под общ. ред. Е. А. Кузьминовой, И. В. Ружицкого. М.: Русский язык. Курсы, 2009. Ч. 1. 376 с.

³ В начале жизни школу помню я,
Там нас, детей беспечных, было много;
Неровная и резвая семья.
Смиренная, одетая убого,
Но видом величавая жена
Над школою надзор хранила строго.
Толпою нашею окружена,
Приятным, сладким голосом, бывало,
С младенцами беседует она.
Ее чела я помню покрывало

И очи светлые, как небеса.
Но я вникал в ее беседы мало.
Меня смущала строгая краса
Ее чела, спокойных уст и взоров,
И полные святыни словеса.
Дичась ее советов и укоров,
Я про себя превратно толковал.
Понятный смысл правдивых разговоров,
И часто я украдкой убегал
В великолепный мрак чужого сада,
Под свод искусственный порфирных скал.
Цит по Полн. собр. соч. А. С. Пушкина в шести томах М., 1936, том I, с. 583–584

⁴ Чупринин С. Русская литература сегодня: Жизнь по понятиям. М.: Время, 2007. С. 332

⁵ Алексеев С. В. Оправдание экспансии добра // Политический журнал. 2007. № 17/18. С. 115.

⁶ Кукулин И. «Сумрачный лес» как предмет ажиотажного спроса, или Почему приставка «пост-» потеряла свое значение // Штудии. Илья Кукулин о московской поэзии 1950-90-х. Часть 1 — электронный ресурс http://community.livejournal.com/rostov_80_90/41525.html

⁷ Бартов А. От противостояния стилей к эстетическому эклектизму — языковая парадигма современности // Топос — электронный ресурс <http://www.topos.ru/article/1615>

⁸ Иванова Н. Преодолевшие постмодернизм // Знамя — 1998, № 4. С. 193–204.

⁹ Апокалиптическая литература // Электронная еврейская энциклопедия — электронный ресурс: <http://www.eleven.co.il/article/10252>

¹⁰ На это обратил внимание В. П. Океанский в своей книге: Океанский В. П. Апокалипсис присутствия. Барочное сооружение или настольная книга по филологической герменевтике — С. 48

¹¹ Теория государства и права. Учебное пособие по теории государства и права // Диаконов В.В. Allpravo.RU. 2004. Электронный ресурс «Право России». <http://www.allpravo.ru/library/doc108p/instrum151/item2796.html>

¹² Крюкова Н. Л. «Христианский» и «антихристианский» роман (к проблеме жанра) — Электронный ресурс — <http://www.mineralov.ru/krukova1.htm>

М. Н. Сербул

Творчество А. А. Шаховского как феномен русской театральной культуры первой четверти XIX века

«Национальный театр есть признак совершеннолетия нации, так же как и академии, университеты и музеи», — незадолго до своей смерти напишет А. Н. Островский, завершая главное дело своей жизни — создание русского национального театра. За этими словами — двести лет становления и развития русского театра. Да, Островский, как удачно отметил И. А. Гончаров, достроил «здание, в основание которого положили краеугольные камни Фонвизин, Грибоедов, Гоголь». Но ведь была еще огромная черновая работа тех, чьи имена уже во времена Островского мало что говорили современникам, но без них не было бы плеяды великих драматургов, не было бы и самого русского театра как существенной части русской национальной жизни. Среди русских драматургов-«чернорабочих» важнейшее место принадлежит князю А. А. Шаховскому, мечтавшему о создании «своего собственного (т. е. национального — М. С.) театра на обширном и прочном фундаменте».

Мечты князя были небезосновательны — ведь театр не был национальным достоянием России. Он «внедрялся» в культурную жизнь страны, начиная с середины XVII века, в достаточно архаических тогда уже для Европы формах, срачиваясь у нас с русской народной обрядностью. Усвоение театра в России шло на разных уровнях — через духовную драму, балаган, позже, начиная с 50-х годов XVIII века, — через высокую классицистическую традицию. Но русский классицистический театр еще не был театром в собственном смысле этого слова, «то есть самодовлеющей художественной величиной», где «сценизм» — «альфа и омега истинно театрального искусства»¹ — имеет самостоятельное значение.

Исследователи отмечают принципиальное отличие русской классицистической жанровой модели трагедии и комедии от аналогичной модели классицистических жанров французского театра. В жанровой структуре русской комедии и трагедии XVIII века просвечивают сатира и ода, в свою очередь восходящие к жанру древнерусского «слова» с его нравственно-воспитательным и политико-идеологическим

ресурсом. Наиболее значимой эстетической категорией в русском классицистическом театре оказывается звучащее слово. В нём «реально действуют» мысли, мировоззрение, идеология, «человеческая фигура персонажа важна в это действие лишь постольку, поскольку она является проводником звучащей речи»². По сути, классицистический театр выполняет функции трибуны для нравственной проповеди, обращенной к людям.

Новый этап в усвоении русским обществом театральной культуры падает на 70-е годы XVIII века. На русской сцене воцаряется пришедшая из Франции комическая опера, которая у нас сразу же приобретает специфически национальные черты. Симптоматично, что первая комическая опера, появившаяся на подмостках русского театра — не переводная французская пьеса и даже не переделка «на русские нравы», а оригинальное произведение М. И. Попова «Анюта», обращенное в сферу жизни русских крестьян. Один из важнейших факторов, объясняющих появление русской комической оперы — это повышение интереса к прошлому страны, к многообразным формам народного быта, в том числе и к русскому фольклору, что свидетельствует об интенсивном росте национального самосознания.

Появление и практически молниеносное внедрение в жанровую систему русского театра комической оперы свидетельствовали не только о кризисе театральной классицистической системы, но и демонстрировали новые формирующие театральные факторы. Связь с эстетикой сентиментализма, установка на бытовую эмпирию и, вместе с тем, генетическая связь с классицистической системой — комическая опера изначально — пародия, травести «опера сериа», — обусловили удивительную гибкость этого жанра. Демонстрируя пренебрежение к самому принципу иерархизма, комическая опера втянула на свою «жанровую орбиту» как жанры полярно разведенные в системе классицизма, так и вовсе исключенные из ее сферы. Все это сделало комическую оперу жанрово неоднородной, открытой самым разным явлениям и тенденциям. В комической опере русский театр впервые представал как место, где развивается увлекательное сценическое действие, обеспечиваемое «всем синтезом искусств». Наличие сюжетно-стереотипных пьес, когда дублируются комические приемы, сюжетные положения, названия, свидетельствует лишний раз о том, что комическая

опера — это жанрово переходная форма, что само театральное искусство находится в процессе поиска, становления. Эти пьесы в своем подавляющем большинстве не относятся к явлениям литературы. Это репертуарная драматургия, определяемая факторами «экстралитературными», важнейшим из которых является требование «сценичности».

К началу XIX века театр начинает занимать важнейшее место в жизни русского общества, становится «самой горячей точкой», где «искусство острей и непосредственной всего соприкасается со всей публикой, ею формируется и формирует её». Исследователь русского театра XIX века признает: «... все значение театра для нашей культуры, для нашего даже не самосознания — самоощущения — переоценить невозможно. Сколько, выражаясь образно, в жилах нашей культуры течет чисто театральной крови — это нам сейчас просто трудно представить»³.

Театр тогда был чем-то вроде клуба, на зрительном зале лежала печать «интимной семейственности. Общество кресел, партера и лож состояло сплошь из добрых знакомых» (Л. Гроссман). Зрители, сидящие в театральном зале, зачастую были и драматургами, авторами пьес, идущих на сцене, и театральными педагогами, и критиками, оказывающими существенное влияние на состав репертуара и характер исполнения.

Театр начала позапрошлого века смыкается с атмосферой дружеских кружков и обществ, словесной культурой салона, с так называемой «домашней поэзией» (Ю. М. Лотман) ориентированной на устное, риторически не выверенное слово. Это объясняет почти молниеносный расцвет благородной (легкой, салонной) комедии и водевиля, постепенно вытеснившего комическую оперу. Их популярность в русском театре обусловлена в частности концентрированностью в них всех видов словесных искусств салона (тому пример — построение сюжета водевиля вокруг салонной игры, оформление жанров «домашней» поэзии в куплет водевиля, культ остроумия и остроумного иносказания в благородной комедии и т. п.). Кроме того, в этих комедийных жанрах торжествует принцип «устности» «домашней» поэзии. В благородной комедии при всей виртуозности и гладкости стиха — столь ценимая современниками «разговорность», в водевиле — само «прозаическое» слово, подчас необработанное, по-разговорному шероховатое. И, наконец, сама

идея благородной комедии и близкого к ней водевиля заключается в апофеозе быта, пусть пока еще салонного, и частного, суверенного в своих чувствах и поступках, человека. Эти «легкие» театральные жанры утверждали личность, которая сбросила оковы однозначности и официальной предписанности. Любопытно, что, в свою очередь, театральная ориентация на представление просвечивает в структуре литературных сообществ начала XIX века, например «Беседь» и внеположенной ей «Арзамаса». «В столкновении «Беседа — «Арзамас» встретились как бы два типа театрального поведения — театр классицизма (заседания как образец торжественного спектакля с твердой иерархией действующих лиц — М. С.) и театр романтический, переосмысляющий (в данном случае пародийно) значимость общепринятого жеста: в противоположность официальности, торжественности, государственности «Беседь» «Арзамас» утверждает свою незакрепленность, подвижность, «вездесущность»; арзамасские спектакли обставлялись неизменным числом декораций, шуточных символов, пародийных атрибутов, документально зафиксированных в сценариях-протоколах»⁴.

Русский театр и театралы первой четверти XIX века многим обязаны князю Шаховскому. Он проявил себя, пожалуй, во всех отраслях театрального дела. С 1802 по 1826 год (с небольшими перерывами) был членом репертуарного комитета петербургских театров, фактически руководя ими; стоял у истоков первого профессионального периодического издания по театру — журнала «Драматический вестник», где регулярно помещал свои статьи по истории мирового театра; непосредственно участвовал в разработке театрального устава, принятого в 1825 году. Обладая несомненным талантом режиссера-постановщика, Шаховской воспитал целую плеяду замечательных русских актеров. Кроме того, князь немало сделал для пополнения репертуара русского театра тех лет. Как драматург он был чрезвычайно чуток к новым веяниям. Начав как классик (его членство в «Беседе любителей русского слова» вошло в историю русской литературы благодаря знаменитой эпиграмме юного Пушкина), Шаховской в 20-е годы обратил свой взор к романтической драме, перерабатывая в пьесы сюжеты из Шекспира, В. Скотта, А. С. Пушкина. Его сто десять пьес, среди которых большая часть написана для актеров-бенефициантов и бескорыстно им подарена, отражают всю жанровую палитру русского театра.

В деятельности Шаховского замечательно реализуется формула Шекспира «Весь мир — театр, а люди в нем актерь». В связи с этим стоит отметить, например, существенное влияние народно-праздничных форм на творчество князя. У Шаховского можно выделить целый ряд повторяющихся мотивов и образов праздничной площади — ярмарки («ярмонки»), масленичных и святочных игрищ, обрядов, ряжений, западноевропейского карнавала и маскарада в комедиях, водевилях, мелодрамах — почти во всех пьесах, и даже поэмах (например, глубоко театральная поэма «Расхищенные шубы», созданная в контексте полемики беседчиков с карамзинистами, в своей образности и сюжетике восходит все к той же народно-праздничной площади). Образы и мотивы народной ярмарки у Шаховского варьируются, накладываются друг на друга, контаминируют с мотивами домашних и придворных праздников. Ярмарка для Шаховского — модель мира во всей его пестроте, живописности и праздничности и одновременно грандиозный театральный спектакль, что сродни маскараднему представлению. Так в комедии «Игроки», открывавшейся широкой панорамой ярмарки, наполненной «разным европейским и азиатским народом»⁵, один из героев говорит:

А я в Венеции и в Риме никогда
 Не видывал так много разных масок.
 Здесь из арабских сказок,
 Ста новых новостей
 Из всех Вольтеровых романов
 Увидишь выходцев, сюда магнит карманов
 Европу с Азией стянул и свел людей.
 Которые в лесу когда бы повстречались
 То, верно, лешими друг другу показались⁶.

В своём стремлении создать «свой», национальный театр Шаховской постоянно обращается к сценической традиции ярмарочной драматургии. Он испытывает огромный интерес к водевилю, чей площадный характер для него очевиден. Примечательно его стремление русифицировать этот жанр, включить его в национальный репертуар русского театра. Шаховской первым сближает водевиль с русской комической оперой, наиболее демократическим театральным жанром того времени. Он опирается на комическую оперу А. О. Аблесимова «Мельник, колдун, обманщик и сват», создавая свои «народные водевили» «Козак-стихотворец» (1812), «Ломоносов, или Рекрут-стихотворец» (1814), «Крестьяне, или

Встреча незваных» (1814), а позже — «Старинный русский быт, или Святочное гадание» (1821), «Федор Григорьевич Волков, или День рождения русского театра» (1827). Его первые три «народные водевиля», особенно «Козак-стихотворец», имели сценический успех, несмотря на довольно слабую драматургическую основу. Шаховской сумел угадать настроение зрительного зала и найти, по выражению Пушкина, «счастливые слова», которые вызвали в публике сочувственный отклик и патриотическое волнение.

Любопытен сюжет «песенного водевиля» «Старинный русский быт, или Святошное гадание», целиком сконструированный по канону русского народного обряда. Темы ярмарки, святок и святочного ряжения определяют поэтику многих водевилей Шаховского, например, «Пурсоньяк Фалалей Скотинин, или Рохус Пумперникель в новом виде» (1819), «Игнаша-дурачок, или Нечаянное сумасшествие» (1820). Даже в «романтическом водевиле» «Роза и Розалия, или как на свете все превратно» (1829), где национальный испанский колорит исчерпывается именами и «разнохарактерным дивертисментом», в образе пастуха Нигеса просвечивает амплу балаганного деда. Этот герой-резонер, наделенный полномочиями персонажа-судьи, излагает свои моралистические сентенции в форме зарифмованных на манер раешного стиха русских пословиц, поговорок, прибауток:

Наше ухо на эту песню глухо!
 Собака, что лает, редко кусает:
 А человек спесивой, хуже жгучей крапивы⁷.

Герой подобного рода чрезвычайно близок Шаховскому, сочетавшему в себе не всегда стыкующиеся интонации морализатора и «веселого забавника». Стоит вспомнить, что среди многочисленных прозвищ Шаховского самыми популярными были «Аристофан» и «Фальстаф». Сам драматург в своем поведении ориентировался на этих персонажей и одновременно «корректировал» их в соответствии со своими взглядами, вкусами, привычками светского человека. Исследователи отмечают известную автобиографичность образа Аристофана в комедии Шаховского «Аристофан, или Представление комедии «Всадники»» (1825)⁸. Вместе с тем в своих комедиях драматург стремился следовать Аристофану, придавая своим комическим героям портретное сходство со своими литературными противниками и защищая право памфлетной направленности комедийных жанров.

«Игра в Аристофана» не мешала Шаховскому при постановке комедии «Фальстаф» (1825), написанной им на материале 1-й и 2-й частей шекспировской хроники «Генрих IV», предложить сначала артисту Сосницкому, а потом Сабурову, игравшим шута-рыцаря в Петербурге и Москве, использовать при создании образа Фальстафа свою (т. е. Шаховского) внешность, манеру говорить и вести себя.

Фальстаф был близок Шаховскому своим артистизмом, страстью к игре, буффонаде, перевоплощению. Известно, что Шаховской стремился играть на сцене, но тучность, комические внешность, голос и произношение мешали осуществлению его мечты. Шутство Фальстафа позволяло этому шекспировскому герою возвыситься над собственным положением; ему принадлежат слова: «Я не только сам остроумен, но и пробуждаю остроумие в других». От шуток и проделок он испытывает какую-то бескорыстную, артистическую радость. С. Т. Аксаков в своих воспоминаниях в качестве ведущей черты характера Шаховского отметил то добродушие, с каким он принимал веселые насмешки друзей по поводу его выходок. Кроме того, он «был тем хорош, что от всей души сам смеялся над собою»⁹.

Правда, Фальстаф слишком неоднозначен и «аморален», чтобы моралист Шаховской публично мог признать себя Фальстафом. Не случайно он очень обиделся, когда Сосницкий позволил публике узнать в его Фальстафе князя Шаховского. Как причудливо и противоречиво в его Нигесе Хандо сочетается балаганный дед ярмарки и резонер классического театра, так причудливо соединил в себе Шаховской маску Аристофана, «изобличителя порока», и маску Фальстафа, комедиантствующего рыцаря.

Шаховской как драматург и как личность фокусирует в себе, в своем творчестве особенности русской театральной культуры первой четверти XIX века, запечатлевшей момент переходности, обновления литературно-драматических форм. Не потому ли так им любим водевиль, жанр легкий, эфемерный, подчеркнута неканоничный, формирующийся на стыке высокой традиции эпохи классицизма и низовой традиции площадной культуры, уходящей в самые толщи пластов народно-праздничной образности, ставшей у драматургов следующего поколения, и, прежде всего, у А. Н. Островского, фундаментальной основой русского национального театра.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ Евреинов Н. Н. Театр как таковой: Обоснование театральности в смысле положительного начала сценического искусства в жизни. 2-е изд., доп. М.: Время, 1923. С. 19.
- ² Лебедева О. Б. История русской литературы XVIII века. М., 2003. С. 120.
- ³ Журавлева А. И. Русская драма и литературный процесс XIX века. М., 1988. С. 6.
- ⁴ Там же. С. 11.
- ⁵ Шаховской А. А. Пролог к «Игрокам» // Шаховской А. А. Комедии. Стихотворения. М., 1961. С. 635.
- ⁶ Там же. С. 653.
- ⁷ Рукопись ПБТБ. — I, VII, 2, 9. Л. 37. об. Л. 38.
- ⁸ См.: История русского театра: В 7-ми томах. М., 1977. Т. 2. С. 331; Мещеряков В. П. А. С. Грибоедов: Литературное окружение и восприятие (XIX–начало XX в.). Л., 1983. С. 34–35. См. также: Д. (Д. В. Дашков). Письмо к Новейшему Аристофану // Сын Отечества. 1815. № 13. С. 140–148.
- ⁹ Аксаков С. Т. Литературные и театральные воспоминания // Аксаков С. Т. Собр. соч.: В 4-х томах. М., 1956. Т. 3. Аксаков С. Т. С. 105; С. 80–81.

В. А. Смирнов

Мифология «власти земли» в художественной системе А. С. Пушкина и Ф. М. Достоевского

Статья посвящена анализу присяги земле, характерной для средневекового сознания и получившей дальнейшую трансформацию в поэтической системе А. С. Пушкина и Ф. М. Достоевского. Такая «рота» известна в русских летописях, греческих хронографах и связана с представлениями о единстве человека с космосом или разрыве с ним.

The article is devoted to analysis of "land oath", which was typical for medieval consciousness and have got its subsequent transformation in the poetical system of A. S. Pushkin and F. M. Dostoevsky. Such "rota" (oath) is known in Russian annals, greek chronographs, and concerned with idea of the harmony or disharmony between human and universe.

Keywords: land oath, knighthood, mithopoetica

В древнерусской литературе, по вполне понятным причинам, мотив «власти земли», «присяги земле» выражен имплицитно. В сюжете, посвященном походам и подвигам Святослава, в «Повести временных лет». Говорится о «роте» русичей, их клятве оружием и землей (поверх голов они клали дерн, подтверждая тем самым слова: «Да погибнем от собственного оружия и земли при нарушении присяги»).

Очевидно, такую же присягу давали и варяги, обязуясь защищать Русскую землю. Именно поэтому древляне казнят князя Игоря, привязав его к двум березам: символически это означало казнь самой Матери-сырой земли. Вне всякого сомнения этот сложный комплекс идей, связанных со служением земле, присягой ей вошел в богатырский и рыцарский этос, о чем довольно обстоятельно пишет современный итальянский исследователь Франко Кардини.

О рыцарском этосе, как сложной и многоуровневой мировоззренческой системе в творчестве Ф. М. Достоевского, впервые заговорила В. Е. Ветловская [2, с. 169]. На биографическом материале, обращаясь к символике архитектурных ансамблей Павловска, Главного инженерного училища, об этом писал М. Ф. Мурьянов [11, с. 278–281].

В своей известной монографии «Средневековый роман: происхождение и классические формы» Е. М. Мелетинский пишет о том, что в европейской куртуазном романе сложным образом трансформировались представления античности [10, с. 29]. То, что рыцарский этос стал складываться задолго до раннего средневековья, подтверждают и работы польской исследовательницы М. Оссовской [12, с. 26]. Она отмечает, что, как это ни парадоксально, задолго до возникновения института рыцарства основные черты, составившие облик человека «по праву гордого» были выделены у Аристотеля в «Никомаховой этике».

Исследователи единодушны в том, что на формирование средневекового рыцарского романа большое влияние оказали доантичные мифы. Так, М. Е. Мелетинский пишет: «Важными элементами его (романа. — В. С.) структуры является ритуальный календарь, циклическая смена времен года и **фаз луны**» [10, с. 27]. Отсюда и столь распространенный в рыцарском романе мотив встречи с Ланью, Лебедью белой, «феей источника», то есть ипостасями Лунной богини, восходящей к сказкам, ритуальным мифологемам, манифестирующим образ хозяйки всего сущего, Матери — сырой земли.

Сам брак с таким мифологическим персонажем имплицитно отражает идею «служения земле», присягу «верности земле», что и нашло отражение в «ротах» русичей, их клятвах при договорах с греками [9, с. 44].

На определенном этапе исторического развития такой «брак» начинает рассматриваться как поединок, и «дарительницы коней» приобретают черты inferнальные, демонические. Тем не менее конь по-прежнему остается не только другом, боевым товарищем, но и существом **сотерическим**, спасающим [7, с. 74].

Поэтому гибель рыцаря от собственного коня, по представлениям древности, вещь невозможная, если только воин не совершил какое-то преступление против «земли», за что он справедливо наказан.

Примечательно, что уже в ранний период творчества А. С. Пушкин очень чутко уловил эту дихотомию при создании баллады «Песнь о вещем Олеге».

Волхвы не боятся могучих владык,

А княжеский дар им не нужен.

Правдив и свободен их **вещий язык**

И с волей небесною дружен. [13, т. 2, с. 108]

Акцент, как мы видим, сделан на особом предназначении, избранности поэтов и волхвов. Им ведома иная правда, поэтому и нет страха перед земными владыками, нет и тени заискивания перед ними. Кроме того, совершенно очевидно, что сталкиваются два типа знания: подлинное и неподлинное, поэтому и оксюморонно звучит сочетание «вещий (?) Олег».

По всей видимости, А. С. Пушкин спорил и с летописью, и с утверждением Н. М. Карамзина «о баснословности» известия о гибели Олега от укуса змеи [7, с. 63]. В отличие от летописи, он делает акцент на особом отношении князя к коню: «Незримый хранитель могуществу дан». Отсюда и типичная для былин ретартация:

Покройте попоной, мохнатым ковром.

В мой луг под уздцы отведите:

Купайте, кормите отборным зерном,

Водой ключевой поите! [13, т. 2, с. 108]

Любовное и бережное отношение к коню является в эпосе своеобразным знаком приобщенности к небу. Современный итальянский исследователь истории рыцарства Ф. Кардини пишет: «С азиатского востока являлись не только полчища искусных и бесстрашных всадников, повергших в ужас и трепет жителей Европы, но вместе с ними был занесен как некий прекрасный социальный и культурный идеал образ воителя верхом на коне, защитника людей и повергателя чудовищ, оказавшийся исключительно важным для становления рыцарства и, более того, средневекового христианства и средневекового менталитета вообще» [7, с. 63].

В древности конь воспринимался как существо **сотерическое**, и связано это прежде всего с архетипичностью этого образа в мировом фольклоре. С образом коня связаны представления об умирающем и возрождающемся солнце [6, с. 37].

Как показали исследования Л. Н. Гумилева, конунг Олег совершил поход, но не на Царьград, а, по указанию иудейской верхушки хазарского каганата, на Самандер, расположенный на берегу **Каспийского моря** [4, с. 177–179]. Поход этот был связан с борьбой за «великий шелковый путь», он принес Руси гибель тридцатитысячного войска и захват Киева коалицией аланов, хазар, болгар и других народов Северного Кавказа, то есть иудейское иго. Покончено с ним было только после разгрома Итиля, Белой Вежи и Саркела войсками Святослава.

Итак, «неразумным хазарам», как мы видим, отомстил вовсе не Олег, он был лишь наемником, исполнителем чужой воли. За преступление, совершенное им, мстит сама **Мать-сыра земля**, так как в славянской мифологии, как показали исследования Л. Нидерле, Ф. Миклошича, М. Фасмера, земля и змея отождествлялись.

Таким образом, нарушение «присяги земле» жестоко карается: варяжским конунгам мстила сама Великая богиня (что было и в случае с Игорем), и проблема власти, «служения земле» для А. С. Пушкина, как мы видим, становится центральной (достаточно вспомнить слова юродивого в трагедии «Борис Годунов»: «Нет, нет! **Богородица** не велит молиться за царя Ирода»).

Как отмечает Г. П. Федотов: «...как общая Мать, связанная с космическим рождением, Богородица может сливаться с Матерью-землей, олицетворением Космоса. <...> Народ сохраняет дистанцию между миром божественным и земным, но <...> переносит на Мать-землю значительную часть того комплекса различных чувств, которые обычно у него связаны с Матерью Божией» [15, с. 53].

В этой связи и возникает закономерный вопрос, каким образом «из глуши степных селений» Татьяна Ларина **«вдруг»** становится **«прекрасной богиней** роскошной царственной Невы».

Для В. Г. Белинского все было просто: Татьяна побывала в усадьбе Онегина, познакомилась с его библиотекой, это и определило такое **«превращение»**. Но у Пушкина все гораздо сложнее: у него нет обмолвок, «формальных эпитетов». Имманентная логика его творчества требует анализа «пересечений», аналогов в его собственных произведениях.

В своей «Пушкинской речи» Ф. М. Достоевский, как известно, следующим образом определил характер Татьяны: «Не такова она вовсе, у ней и в отчаянии и в страдальческом сознании, что погибла ее жизнь, все-таки есть нечто твердое и незыблемое, на что опирается ее душа. Это ее воспоминания детства, воспоминания родины, деревенской глуши, в которой началась ее смиренная, чистая жизнь, — это «крест и тень ветвей над могилой ее бедной няни». О, эти воспоминания и прежние образы только и остались ей, но они-то и спасают ее душу от окончательного отчаяния» [5, т. 26, с. 142].

Конечно, следует иметь в виду, что речь, как публичное выступление, имеет свои законы, она рассчитана на широкую

аудиторию, но в то же время это и своеобразный ключ к пониманию творчества самого Достоевского.

В русском дружинном эпосе, как это показал Д. С. Лихачев, само понятие реки означало не только границу, рубеж, но и символически обозначало понятие «чужой земли», которую предстояло завоевать. Отсюда и устойчивое выражение в «Слове о полку Игореве»: «Испить шеломом Дону великого».

Вправе ли мы эксплицировать это дружинное «этикетное представление» на образ Татьяны. Если учитывать ее инициатическое превращение, обретение нового духовного знания, которое происходит во сне, то да. Кроме того, Татьяна Ларина, безусловно, является, по выражению Р. Грейвса, «спутницей Белой Богини» [2, с. 11]. Примечательно, что и письмо Онегину она пишет «смотря на Луну». Уместно вспомнить ее характеристику, данную А. С. Пушкиным:

Татьяна верила преданьям

Простонародной старины.

И снам, и карточным гаданьям,

И **предсказаниям Луны**. [13, т. 5, с. 125]

Луна в романе появляется в самые важные, кульминационные моменты, поэтому можно говорить о самом характере артексессии, то есть о приобщении к тайным знаниям, типа «Элевсинских мистерий», устраиваемых в честь Артемиды, а позднее Деметры / Персефоны [14, с. 142–144].

Инициатическим, с нашей точки зрения, является и путешествие-анабасис Евгения Онегина. Не случайно в черновых вариантах «Путешествия» Пушкин ироничен по отношению к своему герою: «Наскуча или слыть Мельмотом, // Иль маской щеголять иной // Проснулся раз он патриотом // Дождливой, скучною порой. // Россия, господа, мгновенно // Ему понравилась отменно, // И решено, уж он влюблен, // Уж только Русью бредит он, // Уж он Европу ненавидит» [13, т. 5, с. 307].

Такое мгновенное «перерождение» явно недорогого стоит. Однако показателен сам маршрут Онегина: он идет через Новгород Великий, затем по Волге (с ее «гордыми берегами»), на Кавказ, через Понт Эвксинский в Одессу, — все это, безусловно, и познание России и ее истории, начиная с раннего средневековья. Коленопреклонение Онегина, открытая концовка романа, сама возможность додумывания, данная вдумчивому читателю, все это говорит не только

о новой форме, но и о «внутреннем содержании», том потаенном, что открывалось и своеобразно продолжалось в диалоге с Пушкиным Достоевским.

Комплекс рыцарских идей, с моей точки зрения, присутствует во всем пятикнижии, но он, к сожалению, практически не исследован. Выше уже говорилось о статье В. Е. Ветловской «Pater seraficus», в которой есть ряд тонких и точных наблюдений. Однако несколько странным выглядит ее утверждение о том, что речь, которую Алеша Карамазов произносит у камня («языческого», по определению кухарки Матрены) связана с основанием «новой церкви», русским способом следования по стопам Христа. Конечно, нужно учитывать время, когда эта статья была написана, ее новаторский, принципиальный по существу характер. Но В. Е. Ветловская как будто не «замечает» вполне очевидного факта: хоронят Илюшечку у церкви, а речь произносится в другом месте, **у камня**. Между тем, в фольклоре камень — это не только граница между двумя мирами, но и знак приобщенности к сакральному. Так, в заговорах на камне стоит Богородица, она вытирает, залечивает раны, исцеляет от всяческих недугов [1, с. 96–98]. **Под камнем** богатыри находят оружие и коня.

Как отмечает Е. М. Мелетинский: «Необходимые испытания нового претендента, описанные в «Золотой ветви», соответствуют испытаниям Персеваля. <...> Наиболее яркое совпадение связано здесь с королевским кричащим камнем из числа талисманов богини Дан» [10, с. 41–42]. Видимо, речь должна идти о типологической общности древнегерманских, кельтских и славянских преданий о выборе царя — жреца, предводителя дружины. И если в кельтских преданиях речь идет о «фее источника», «белой лани», то в славянских — о «белой лебеди», «Царевне-Лебеди», то есть ипостасях Великой богини.

В этой связи особый интерес представляет диалог Версилова с князем в романе «Подросток»: «Слово «честь» значит долг, — говорил он <...> Когда в государстве господствует господствующее сословие, тогда крепка **земля**. Главенствующее сословие всегда имеет свою честь и свое исповедание чести, которое может быть и неправильным, но всегда почти служит связью и крепит землю; полезно и нравственно, но более политически <...> Но не всем опытам, везде доселе (в Европе то есть) при уравнивании прав происходило

понижение чувства чести, а стало быть, и долга. Эгоизм заменял собою прежнюю скрепляющую идею, и все распалось на свободу лиц. Освобожденные, оставаясь без скрепляющей идеи, до того теряли под конец всякую высшую связь, что даже полученную свободу свою переставали отстаивать» [5, т. 13, с. 117]. Не случайно князь, возражая Версиллову, по выражению Подростка, «оскаливает зубы». «Это какое же будет тогда дворянство? Это вы какую-то масонскую ложу проектируете, а не дворянство» [5, т. 13, с. 178].

Речь, конечно, идет не о масонстве. М. Ф. Мурьянов, в частности, пишет: «Мальтийский орден по идее Павла I — это учреждение, где дворянство должно было черпать чувство чести и верности, чтобы противиться воцарению равенства, которая уже готова была охватить все слои общества» [11, с. 280].

Разумеется, для Достоевского эта идея в ее «Павловском» варианте неприемлема. Скорее всего он полемизировал с ней, но сам принцип равенства **по доблести и уму**, идея приобщенности к высшему, космическому началу была важна не в «декоративном», парадном (Павловском) воплощении, а в ее подлинном смысле. Отсюда и древнерусское «земля», идущее от апокрифов, былин, покаянных исповедей, наконец, посланий Ивана Пересветова [8, с. 218–219].

«Ротшильдовской идее» Подростка Версиллов «неожиданно» противопоставляет идею **богатырства**: «...милый мой, я вовсе не хочу прельстить тебя какой-нибудь буржуазной добродетелью взамен твоих идеалов, не твержу тебе, что «счастье» лучше богатырства; напротив богатырство выше всякого счастья, и одна уже способность к нему составляют счастье» [5, т. 13, с. 174.]

Другое дело, насколько сам Версиллов соответствует столь высоким требованиям. Как отмечает Г. П. Федотов: «Стихи о святых без труда делятся на две группы, которые можно было бы весьма неточно, охарактеризовать как цикл героев и аскетов. Первая, героическая форма подвижничества не ищет себе образов в четьих— житиях. Она создана из посмертных чудес великих мучеников, из их воинских иконописных изображений, из их былинных, т.е. светских заимствований. Из этих элементов народ создает свой идеал христианского богатыря (соответствующего западному рыцарству), святого воителя, который с мечом в руках поражает силы зла и безобразия» [15, с. 76].

Таким образом, комплекс условно говоря, рыцарских идей «служения земле», у А. С. Пушкина и Ф. М. Достоевского имеет общий извод: это прежде всего идея космизации личности, ее связи с целым в противовес обособленности, самоизоляции, наполеонизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бодуэн де Куртене, Фасмер У. И.* Камень Латырь и город Алатырь // Изв. ОРЯС АН, 1914. Т. 19. Кн. 2.
2. *Ветловская В. Е.* Pater Seraphicus // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1983. Т. V.
3. *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. М., 1992.
4. *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989.
5. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. М., 1979.
6. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.7.
7. *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.
8. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
9. *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XII вв. // Труды отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Т. XVI. Л., 1960.
10. *Мелетинский Е. М.* Средневековый роман: Происхождение и классические формы. М., 1983.
11. *Мурьянов М. Ф.* Отражение символики Артуровского цикла в русской культуре XVIII века // Русская литература XVIII века. Л., 1975.
12. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали. М., 1987.
13. *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: В 10 т. Т. 2.
14. *Толстой И. И.* Статьи о фольклоре. М.; Л., 1966.
15. *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по древним стихам). М., 1991.

Н. В. Дзуцева

Мифологема Языка в религиозно-философской эссеистике Вяч. Иванова: «Кручи»

“Все в нашей жизни поставлено ребром, — и потому кажется нам, что отовсюду сторбились хребты и выросли кручи, и потому кручина в стольких сердцах и вихорь-крутень в стольких умах <...> И никто из идущих не знает, что впереди, и кручи ли в самом деле громоздятся окрест, или мимо проплывают крутящиеся мороки”¹. Так начинается важнейшая по своему концептуальному обобщению статья Вяч. Иванова послереволюционных лет, опубликованная в первом номере нового журнала “Записки мечтателей” (1919) и названная кратко и решительно — “Кручи”. Надо отдать должное ее художественному стилю, особенно проявленному таким началом, — с его густой, тяжело-зримой ивановской образностью, с обнаженным переживанием крутого перелома истории, бездорожья и потерянности, обмана и подмены. Не только мыслительный сюжет, но и образный строй этого почти художественного по авторской манере повествования призван ввести в атмосферу современного эпохального сдвига волевое, “учительное” задание: в вихревой “психологии современности” обрести устойчивые ориентиры, целеполагающие начала, твердую ясность духа и понимание смысла внешних и внутренних процессов, меняющих лицо мира и самосознание человека.

Подзаголовок статьи — “О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности” — вводит в ее социально-философское поле одну из главных идей, которая через Ницше пришла в Россию рубежа столетий и определила напряженность интеллектуальной и художественно-философской рефлексии в атмосфере эпохи. Иванов, возвращаясь к идейному арсеналу символизма, углубляет и курсивно выделяет свои исходные посылки о конце “критической эпохи”, о начале новой эры в истории мирового духа — истории, в которой Россия играет решающую роль. И делает он это так, словно рухнувшие в революционном взрыве основы миропорядка — всего лишь преддверие духовного строительства небывалой человеческой общности.

Характерны названия частей — “Змея меняет кожу”, “Бои за тело героя”, “По ту сторону гуманизма”, которые в свою очередь имеют не менее выразительные подзаголовки — “Вихри”, “Изменение тканей явления”, “Возражения материи и духа”, “Круговая порука единой совести” и т. п.

Несмотря на то что статья явно продиктована критической обстановкой революционной современности, “публицистического прицела” в ней все-таки нет. “Кризис явления” понимается как вступление в свои права “не календарного, настоящего Двадцатого века”. Иванов говорит о “некоей загадочной перемене в самом образе мира, в нас глядящегося <...> По-новому ощущаются самое пространство и время...” (105). Эти перемены “старше” исторического переворота, выразившегося в войне и революции: “Люди были вовлечены в ураган сверхчеловеческого ритма исторических демонов” (106). Речь идет о метафизике истории (“изменении тканей явления”), о процессах, одинаково больно деформирующих и мир социума, и мир человеческой души.

Задача, поставленная Ивановым перед современниками, не изменила своего содержания — это по-прежнему прорыв в новое бытие, но как акт не революционный, а “эволюционирующий”, своеобразная “лестница восхождений” по “вертикали духа”, «причем одновременно “вверх” и “вниз”»: рождение будущего невозможно без опоры на прошлое, наследуемое от сложившейся культуры; созидание нового возможно лишь через освоение старого. Замечательно то, что “крепостью” этих усилий, то есть укрепляющим в здоровом лоне национального духа началом, главным залогом претворяющей силы духовного движения и источником “строительного материала” Вяч. Иванов делает феномен языка.

Мифологема Языка, проходящая так или иначе через все творчество Иванова последних московских лет, стягивающая на себя все основные смыслы его эстетико-философской системы, в “Кручах» обретает наиболее емкое и выразительное воплощение. В предшествующей статье “Наш язык”, опубликованной в знаменитом сборнике статей о русской революции под названием “Из глубины” (1918), проблема языка мыслилась как одна из решающих на пути духовного воскрешения страны и ее народа. В “Кручах” Язык как духовная субстанция являет собой залог самого бытия, взыскуя реального духовного подкрепления: «Язык — земля; поэтическое произведение вырастает из земли. Оно не может поднять

корни в воздух. Как же нам, однако, стремиться вперед в ритме времени, которое нас взметает и разрывает, отдаться зову всемирного динамизма — и в то же время оставаться “крепкими земле”, верными кормилице-матери? Но невозможное для людей возможно для Бога, — и может совершиться чудо узнавания Земли ее поздними чадами. Проникая с любовью к недрам нашего родного языка, живой словесной земли и материнской плоти нашей, внезапно, может быть, мы услышим в них биение новой жизни, содрогание младенца. Это будет новый Миф» (108).

Новый Миф, средоточие мысли и откровение Иванова как религиозного философа, преодолевающего в своем творческом сознании каноны классического гуманизма с его “мерой человеческого”, — своим сокровенным ядром имеет слово, и слово эллинское: по Иванову, “каждая мысль, притягивающая на значение идеи, должна креститься в прозрачном иордане идей — эллинском слове”. “Монантропизм”, идея “Всечеловека” — как “отношение и установление связи”, своего рода “завет” (116), как “мистическое обобществление совести” и “постановление соборности” (117) — так понимает Иванов содержание “нового Мифа”. “Тут древняя память и новые предчувствия встречаются” (117), и это соединение немислимо вне слова во всех его измерениях: речевом и общенародном, художественном и, наконец, в той его ипостаси, где язык являет собой некий животворящий Крест, аналог Мирового Древа.

Речевой аспект этой проблемы стал предметом гневных инвектив Иванова еще в статье “Наш язык”. Автор имеет в виду прежде всего профанированное “обмирщение”, “очуждение” русского языка, наводнившие революционную “злобу дня” многочисленные аббревиатуры, сокращения, усечения слов и новообразования. Иванов приравнивает все это к святотатственному насилию над языком, который “кошунственно оскверняют богомерзким бесивом — неимоверными, бессмысленными, безликими словообразованиями, почти лишь звучаниями, стоящими на границе членораздельной речи, понятными только как переключки сообщников”. В том же ряду — безоглядное обеднение языка, “сведение к насущному, полезному, механически-целесообразному; уже давно его забывают и растеривают...” Здесь же и укрощение свободы языка: “...его оскопляют и укрощают; чужеземною муштрой ломают его природную осанку, уродуют поступь”; у языка

подрезают “памятливые крыла”. Мифологический субстрат категории языка проявлен в этих словах с выразительностью мифотворческого воображения: язык здесь обретает живую плоть, персонифицируясь в некое мифологическое существо, живущее по вольным законам природного, одухотворенно-сокровенного национального бытия, самоосуществление которого противостоит процессам “буйственной слепоты, одержимости и беспамятства”.

В “Кручах” мифологема Языка развивается и разветвляется в проблему “кризиса в искусстве слова”. Ей посвящен раздел “Кризис искусства”, где говорится об “утра-те Психеи, некогда жившей в слове, — внутренней формы последнего”; “тоска по ее обновлению, оживлению, преобразению” есть “вдовство поэта”, “голод Тантала в плодovitом саду словесном, каким зыблется окрест обманчивое марево избыточного языка” (107). Крайними формами этого болезненного состояния слова Иванов считает авангардную поэтику, футуристические эксперименты, которые в поэзии являют собой “желание вовсе освободиться от слова с его преданиями и законами”.

“Опасность оторваться от родимой почвы языка” перекрывается в “Кручах” активным усилием метафизического оптимизма, связанного с “новым чувством Богоприсутствия, Богоисполненности и всеоживления”, создающим иное мировосприятие, которое Иванов не боится назвать “по-новому мифологическим” (108).

Как видим, все три пласта, переплетаясь, взаимопроникая друг в друга, прорастая от этого взаимопроникновения новыми смыслопорождающими интенциями, создают ивановскую мифологему Языка, не имеющую себе аналогов в современности. Филологический подход, отмеченный глубочайшим профессионализмом, соединяется с откровениями Иванова — религиозного философа, с острым критическим чутьем эстетика, с вдохновенным образотворчеством поэта. Мифологема Языка, таким образом, становится одной из важнейших понятийных фигур, на которых держится единство всей системы Иванова, определяя ее универсализм, принцип всеединства, столь дорогой для этого поэта и мыслителя.

Язык в качестве всеобъемлющего символа явлен Ивановым как первосоставляющая мифотворческого претворения, будучи в то же время самостоятельной величиной

ивановского мифопоэтического пантеона. Наглядность этого единства раскрывается в сонете “Язык”, написанном в 1927 году. Приведем его здесь полностью:

Родная речь певцу земля родная:
В ней предков неразменный клад лежит,
И нашептом дубравным ворожит
Внушенных небом песен мать земная.

Как было древле, глубь заповедная
Зачатий ждет, и дух над ней кружит...
И сила недр, полна, в лозе бежит,
Словесных гроздий сладость наливная.

Прославленная, светится, звеня
С отгулом сфер, звучащих издалеча,
Стихия светом умного огня.
И вещей гимн — их свадебная встреча,
Как уголь, в алмаз замкнувший солнце дня, —
Творенья духоносного предтеча.

Томас Венцлова, посвятивший этому стихотворению самостоятельное исследование, проникательно отмечает, что излюбленная Ивановым классическая форма сонета передает “представление Иванова об искусстве как о предельной свободе и предельной обязанности”². От себя добавим, что это представление выразилось не только в обращении Иванова к дисциплине сонета. “Предельная свобода и предельная обязанность” — это, если угодно, этос самого языка как духовного феномена: “внутренняя форма” слова всегда есть отражение и продолжение “внутренней формы человеческого самосознания в личности и через личность”, как писал Иванов в “Кручах” (113).

Непреходящая, хотя внешне и неброская актуальность ивановской мифологемы Языка связана прежде всего с фидеистическими концепциями слова: “В сущности, это мифопоэтическое видение слова. Это видение не удовлетворит логику, экспериментирующий рационализм, но оно требуется душе и сердцу человека. Вот почему фидеистические (мифопоэтические) мотивы в отношении к слову — это историческая реальность, без которой наше понимание человека и культуры было бы неполным”³.

Пространство мифа, как известно, является “образцовой моделью”⁴, “нейтрализатором между всеми фундаментальными культурными бинарными оппозициями”⁵ — жизнью и смертью, иллюзией и реальностью и т. п. Концепция языка у Иванова, в сущности, является концепцией языка мифа, который должен соединить распадающуюся связь прошлого и настоящего, земли и неба, человека и Бога. В “Переписке из двух углов”, возникшей, казалось бы, ситуативно (комната на двоих в санатории “для истощенных работников умственного труда”⁶), но в итоге ставшей обобщающей и последней книгой, написанной Ивановым в России, есть замечательные слова, обращенные к М. О. Гершензону: “Ни один шаг по лестнице духовного восхождения невозможен без шага вниз, по ступеням, ведущим в ее подземные сокровища”⁷.

Таково понимание Ивановым культуры как субститута памяти. А ведь это — транспонированный в культуру миф о языке, с его корнями и листьями, уподобленном человеку, взятому по вертикали, в его “свободном росте вглубь и ввысь”.

В мифологеме Языка обретает себя неизменное стремление Иванова возродить мифомышление как первооснову духовного бытия, соединяющего человека с космосом, природой, метаисторической культурной традицией и его собственным существованием. Такая позиция заставляет говорить о понимании языка как “чистой духовности”, что в трактовке Е. Эткинда является знаком “партийной поэтики позднего символизма”. Исследователь полагает, что у Иванова слово “язык” — субститут слова “дух”: “Отсюда единство языка, утверждаемое Ивановым, основа его принципиальной зыбкости и внеличности, его гармоничной музыкальности и непроницаемой загадочности”⁸.

Безусловно, Вяч. Иванов опирался на открытые в культуре символизма новые возможности слова, новое о нем представление, развивал и дополнял эти открытия. Язык выступает, таким образом, в качестве духовной субстанции, в которой посредством индивидуального высказывания достигается некая соборная среда, состоящая из многих самостоятельных “я”, образующих единое целое. Не случайно Иванов ссылается на работы А. А. Потебни, повлиявшего, как известно, на языковое сознание русских символистов, на их чувство слова⁹.

Но Иванов этим не ограничивается. В сохранившемся машинописном тексте бакинских лекций Иванова 1922 года можно прочесть его слова о признании языка самостоятельной и самодостаточной живой творческой субстанцией: “Язык сам по себе уже мыслит. Язык, как стихия, содержит в себе все дальнейшее творчество”; о поэзии как “обращении к стихии родного языка, без всякой цели, из любви к языку”: “Поэт есть орган, через который растет язык”¹⁰.

Мыслительная реальность, в которой пребывает у Иванова категория языка, выстраивается, говоря словами Бахтина, как “новое бытийное образование”. “Язык — миф — универсум” для Иванова — основополагающая структура Бытия, где человек “взят по вертикали”, осененной Божественным Абсолютом. Корневая основа и открытая вселенская бесконечность образуют для Иванова то пространство, в котором язык осуществляет себя и которое Иванов никак не мог воспринимать только с коммуникативной и эстетической стороны. Для него оно и есть единственное и истинное бытие. Вот почему через мифологему Языка просматривается, в сущности, вся философско-эстетическая система Иванова с ее неизменными этико-религиозными смыслами и художественной полнотой.

Возвращаясь к программной статье Иванова послереволюционных московских лет — «Кручи», ставшей последним масштабным его выступлением перед тем, как покинуть Москву навсегда, надо сказать, что «учительная» направленность ивановского слова являет позицию автора в формате многосоставной религиозно-философской проблематики

Обращение к проблеме языка в период для Иванова едва ли не самый напряженный, когда реальность социальной истории подвергала невероятному испытанию выношенные им идеологемы, когда решалась судьба Иванова, жизненная и интеллектуальная, было — по большому счету — спасительным и жизнотворным. Через язык, осмысленный в мифологическом ключе, Иванов сохранял то единство биографии и культуры, которое полагал главным условием веры в себя, веры в жизнь и судьбы мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Иванов Вяч. Кручи. // Записки мечтателей, Пбг., 1919. С. 103. Далее текст статьи цитируется по этому изданию с указанием страниц.

² *Venslova T.* “Язык”: An Analysis // Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher. New Haven, 1986. P. 112.

³ *Мечковская Н. Б.* Язык и религия. М., 1998. С. 292.

⁴ *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 63.

⁵ *Руднев В. П.* Словарь культуры XX века: ключевые идеи и тексты. М., 1997. С. 170.

⁶ См. об этом: *Ходасевич В.* Здравница: Из московских воспоминаний // Собр. соч.: В 4 т. М., 1996–1997. Т. 4. С. 267.

⁷ *Иванов Вяч., Гершензон М. О.* Переписка из двух углов. Пг., 1921. С. 23.

⁸ *Эткинд Е. Г.* Историзм В. М. Жирмунского (1910–1920-е годы) // Изв. ОЛЯ АН СССР. 1992. Т. 51. № 2. С. 15.

⁹ Иванов указывает на его учение о внутренней форме слова и шире — на присутствие в языке потенции художественной речи. “Находя, что художественное произведение есть синтез трех моментов (внешней формы, внутренней формы и содержания), результат бессознательного творчества, средство развития мысли и самопознания, т. е. видя в нем те же признаки, что и в слове, и наоборот, открывая в слове идеальность и цельность, свойственные искусству, мы заключаем, что и слово есть искусство, именно поэзия” (*Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 190). См. об этом: *Пресняков О.* Поэтика познания и творчества: Теория словесности А. А. Потебни. М., 1980. С. 6–7; *Хан А.* Теория словесности А. Потебни и некоторые вопросы философии творчества русского символизма // Acta Universitatis: Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1985.

¹⁰ Цит. по: *Эткинд Е.* Там, внутри: О русской поэзии XX века. СПб., 1996. С. 145, 186.

М. А. Галиева

Барочные элементы в поэзии О. Мандельштама (“Женское” барокко)

Работы крупных исследователей — А. А. Морозова, Д. С. Лихачева, Б. А. Успенского, А. М. Панченко, А. С. Демина, А. Н. Робинсона, — посвященные теме барокко, представляют собой преимущественно глубокий анализ этого направления в искусстве, литературе XVII–XVIII веков, а рассмотрение влияния барокко на дальнейший литературный процесс XIX–XX века почти не входит в сферу их интересов. Однако, «повышенный интерес к барокко появился в XX веке» [23: 12]. Возникает закономерный вопрос: «Чем это обусловлено?». В ответе нам может помочь статья И. П. Смирнова «Барокко и опыт поэтической культуры XX века», который обращает внимание на то, что «иногда можно видеть сознательное обращение поэтов к стилю барокко», но в России такая связь «существовала скрыто, не была подтверждена и документирована самими писателями» [26: 335]. Действительно, это точное наблюдение исследователя дает нам право «искать», а если без шуток, смело поработать над поэзией Осипа Мандельштама в этом контексте, в пространстве барокко, тем более что эта тема уже разрабатывалась в науке. Некоторые ученые отмечают «барочность» сборника «Tristia»

О. Э. Мандельштама (Н. Н. Пунин, кстати, близкий к авангарду): ««Tristia» очень пышный и торжественный сборник, но это не барокко, а как бы ночь формы. Работающие в искусстве <...> знают ночное и предзвездное состояние сознания, когда свет предыдущего дня, приведший уже однажды мир в порядок, погас, и огромные коромысла качаются в пустоте ночи, строя чертежи новой формы»; Шкловский «устойчиво понимает под барокко, условно говоря, монтажное искусство, «фрагментарность», находя ее далеко не только у заведомых авангардистов, но у Мандельштама <...>» [13].

И. П. Смирнов сравнивает искусство барокко с поэзией футуристов, подтверждая это конкретным анализом текста. Заметим, что и Смирнов и ряд других исследователей сопоставляют поэзию футуристов, акмеистов, имажинистов (Пастернак, Ахматова, Хлебников) с барочным стилем, приводя веские аргументы. Говоря о нашей теме, приведем слова В. Б. Шкловского по этому поводу: «Люди нашего времени,

люди интенсивной детали — люди барокко... барокко <...> свойство нашего времени» [30: 114–115]. Шкловский говорит относительно В. Маяковского и «времени» вообще. Данное высказывание можно так же отнести к О. Мандельштаму. После такой краткой истории вопроса непосредственно приступим к анализу стихотворений поэта, конечно, в ходе которого мы еще не раз будем обращаться к работам А. А. Морозова, А. М. Панченко, И. П. Смирнова и других исследователей, затрагивающих обозначенную тему.

Поэзия Осипа Мандельштама — поэзия сферы, в ней то и дело просматриваются, промелькивают, «пролетают», отрываясь от земного пространства, «круглые» образы:

И мудрое сферическое зданье
Народы и века переживет [16: 69]

Они напоминают волны, что придает текучесть хронологу. С таким ярко выраженным явлением мы встречаемся в индийской культуре. Тогда первый встречный вопрос, который может возникнуть со стороны исследователей и поэтики барокко, и поэтики Мандельштама: «Какая связь заданной темы, то есть искусства барокко с индийской культурой?». В этом случае обратимся к природе барокко и вспомним то, что «Западная Европа обогащалась орнаментальными и декоративными элементами Ближнего и Дальнего Востока, Индии, Китая, Африки, Америки» — «барокко жадно впитывало противоречивые элементы разных стилей» [17: 9]. (В статье мы будем исходить из понятия не только литературного «барокко», но и культурного барокко, затрагивая живопись, архитектуру).

В основном все работы показывают экскурс лишь в «западное» барокко, а Индия, Китай, Африка остаются в стороне, но, опираясь на высказывание А. А. Морозова о «противоречивости» искусства, уместным будет рассматривать барокко в индийском аспекте и применить этот, на первый взгляд, необычный синтез, изучив сплетение культур, к идиостилю поэта. Такое сферическое начало, присущее творчеству Мандельштама, мы находим в Индии, где главным символом является Змея. (Архитектура Древней Индии имеет сферические формы — ступы, то есть могильные курганы, с несколькими куполами — цилиндрический и полусферический [4: 326–330]). Змея — волна, поэтому космос Индии волновой,

текущий [8: 55]. Если обратиться к семантике женского костюма, то в нем главным элементом окажется даже не сама одежда, ткань, а украшения. Как отмечает Г. Д. Гачев в своей книге «Образы Индии», индусы больше всего любят и почитают во внешнем облике украшения: бусы, кольца и т. д. эти предметы имеют форму круга, замкнутого, законченного пространства, то есть форму сферы, все эти предметы объемны. Такие витиеватости встречаются и в искусстве барокко — архитектуре, живописи. Так, «художники барокко вырываются за пределы своих границ» [1: 6], тем самым они отрывают искусство от действительности, находясь «в полете». В этом искусстве особенно сложно усмотреть грань между реальностью и ирреальностью. (Так, для европейской поэзии барокко характерно чувство непрочности, шаткости бытия, острое ощущение текучести времени, его неудержимого бега [5: 147–158]). В поэзии Манделштама мы так же не можем провести этой грани, не можем различить, где быт, а где бытие, ибо быт все время перевозносится, поэтизируясь:

Нет, не луна, а светлый циферблат
Сияет мне, и чем я виноват [16: 62]

.....
Как раковина без жемчужин,
Я выброшен на берег твой. [16: 55]

Лирический герой — герой другого мира, который «выброшен» в иное пространство, он переправлен в него силами стихий. Заметим, что способы переправы и сама переправа имеют несколько модификаций [22: 288]¹, у Манделштама точкой перехода являются или вершины гор (Эльбрус, Крым) или океан.

Идея барокко — идея движения, жизнь — путешествие, модель мира — лабиринт, человек — пилигрим, осужденный плутать в поисках истины [19: 100]:

А мне уж не на кого дуться
И я один на всех путях. [16: 319]

В этом стихотворении, датированном 1932 годом, выражен протест против «бездействия», лирический герой находится в жадном поиске:

Но не хочу уснуть, как рыба,
В глубоком обмороке вод,
И дорог мне свободный выбор
Моих страданий и забот. [16: 319]

В поэзии Манделштама чувствуется трагизм, а яркие пышные образы усиливают пафос поэтической мысли — все это присуще и барочной культуре:

Быть может, я тебе не нужен,
Ночь; из пучины мировой,
Как раковина без жемчужин,
Я выброшен на берег твой. [16: 55]

В этом, с одной стороны, и заключается трагизм — в «видимой» ненужности, «выброшенности» героя, но в то же время оборотная сторона этих чувств — игра. Как заметил Йохан Хейзинга в своей работе «Homo ludens»: «Поэзия в своей первоначальной функции фактора ранней культуры рождается в игре и как игра» [28: 123], то у Манделштама мы так же обнаружим этот элемент игры:

Ты как нарочно создана
Для комедийной перебранки.
.....
Так не старайся быть умней,
В тебе все прихоть, все минута. [16: 172–173]

Барокко точно так же «игриво» по своей природе [12: 75]². Если даже взять живопись этого направления, то мы увидим, как художник умело обращается со светом, а если рассмотреть рококо (направление, вытекшее из барокко), то увидим, что все маленькие детали создают совсем неожиданные эффекты — за счет украшений, декора возникают пышные игривые формы, иногда неподвластные человеческому разуму: «В Версале, у посетителя, едва переступившего порог, создается впечатление, будто он начинает вращаться вокруг собственной оси. Возможно, это следствие <...> игры с пространством» [12: 125]. Правда, здесь нужно сделать небольшие уточнения — Манделштаму присущи качества именно раннего, первого барокко, так как, например, в русской литературе XVIII века, у нас в России, это направление

утрачивает свои начальные признаки: трагизм и мистическую экзальтацию, но приобретает «государственный» характер — панегирическая и просветительская функции [25: 223–224]. Поэт же поддается той «необузданной», стихийной энергии искусства, которая в Европе, только еще при зарождении барокко, казалась «грубой и пустой» [2: 7–8]³:

И сам себя несущу я,
Как жертву, палачу. [16: 177]

Конечно, такие хитросплетения, модель «мирового лабиринта», как отмечает И. П. Смирнов, мы найдем и у Б. Пастернака (например, в «Метели»), а у Мандельштама все поэтическое пространство представляет собой «узор», «паутину», лабиринт:

На стекла вечности уже легло
Мое дыхание, мое тепло.

Запечатлеется на нем узор,
Неузнаваемый с недавних пор. [16: 34]

В стихах Пастернака запечатлена игра — нарушение здравого смысла [26: 348]. Поэт барокко нарушает все законы обыденного, возрождая идею «lingua Adamica», он смотрит на мир новыми глазами, дает вещам свои названия [26: 359–360], то есть создает свой космос:

В темнице мира я не одинок. [16: 34]

.....

Недоволен стою и тих
Я, создатель миров моих — [16: 35]

В. Хлебников создает такой мир посредством нового языка, а Мандельштам с помощью новых, на первый взгляд нелогичных, даже абсурдных образов:

На лапы из воды поднялся материк — [16: 387]

.....

Что, если, вздрогнув неправильно,
Мерцающая всегда,
Своей булавкой заржавленной
Достанет меня звезда? [16: 58]

В его поэзии мы встречаемся и с «напряженной выразительностью», свойственной барокко, и с чистой, «светлой» простотой, тихой радостью, о которой писал в своем очерке, воспоминании Константин Мочульский: «Эта «тихая радость» всегда светила в нем, он был полон ею и нес ее торжественно и бережно» [18: 65]:

За радость тихую дышать и жить
Кого, скажите, мне благодарить? [16: 34]

Простота — еще одно свойство барокко. Возникает закономерный вопрос: «Как такое пышное, сложное искусство может быть в то же время простым и понятным?». В ответе нам и поможет дальний контекст, уже ранее затронутый нами «индийский» аспект. Но еще несколько слов о барокко... это искусство выделяется среди всех остальных «изогнутыми траекториями» [26: 342], и мы не найдем в нем ни одной прямой линии. Оно напоминает женское тело, конечно, это резкое заявление (здесь еще предстоит тщательная работа над поэтикой барокко и текстом), но именно на данном этапе, когда сделан такой вывод или предположение, нам поможет индийская культура.

Как мы уже отмечали, космос Индии — текучий, ему свойственно циклическое время. Если даже мы обратимся к Колесу Сансары, то есть к колесу вечных реинкарнаций, из которых не так легко выйти, то увидим, что поэт в каждом стихотворении дарит своему лирическому герою определенную маску, как бы одевая его (задача исследователя состоит в «раздевании» лирического героя, то есть в выявлении сути, скрытого смысла, зашифрованных автором) — происходит перерождение:

И так устроено, что не выходим мы
Из заколдованного круга. [16: 178]

Вот почему у Мандельштама так много «круглых», выпуклых образов:

А счастье катится, как обруч золотой, [16: 178]

.....

Но сильнее всего непрочно-
Выпуклых голубизна –
Полукруглый лед височный
Речек, баюющих без сна... [16: 401]

Правда, М.Эпштейн в своей книге «Природа, мир, тайник вселенной...» пишет, что у Мандельштама нет подвижных образов, нет динамики, у него все «в тяжелой неподвижности» [31: 241] — воздух, вода, звезды. Но исследователь обращает внимание только на пейзаж (это, конечно, обоснованно, ибо его книга посвящена системе пейзажных образов в русской поэзии), а категорию времени обходит стороной. А как раз время у Мандельштама «парящее», находящееся в полете, оторванное от пространства, что хорошо видно в стихотворении «И я выхожу из пространства»:

И я выхожу из пространства
В запущенный сад величин
И мнимое рву постоянство
И самосознание причин. [16: 348]

Г. Д. Гачев пишет об отъединенности Целого и времени [7: 170]. Неважно то, что предметы застыли, главное — текучесть, подвижность, рост высшего начала. Происходит «прорыв из трехмерного измерения в четырехмерное, из горизонтальных связей в вертикальную ось» [11: 264–265]⁴ — об этом качестве хронотопа поэта писал М. Л. Гаспаров, правда, о его гражданской лирике, но оно применимо ко всему его творчеству. Исследователь подает пространство поэзии Мандельштама, как перепад «от горизонтали равнин к вертикали гор» [6: 89]:

И зыблюсь я. Как бы внутри гранита,
Зернится скорбь в гнезде былых веселий [16: 349]

.....

Народу нужен свет и воздух голубой,
И нужен хлеб и снег Эльбруса. [16: 414]

Такая противоречивость свойственна женской натуре. Так, исследователи восточной культуры Томас Клири и Сартаз Азиз в книге «Богиня Сумерек» пишут о том, что божество соединяет в себе два начала — Богиня может быть матерью всех богов и демонов одновременно, как Рри, которая является воплощением «воспитательно-карающей функции материнства» [14: 14]. Это применимо и к барокко, которое находится на грани реального и мистического, как истинное произведение, истинная поэзия «есть органическое единство внешнего и внутреннего, в котором и осуществлены живая жизнь и живой смысл явления, уходящие корнями в бесконечность Вселенной» [15: 83]. По наблюдениям Л. И. Созановой, в России сформировался свой национальный вариант барокко, обладающий: напряженным и причудливым метафоризмом, космизмом и экзотизмом, сочетанием античной и христианской мифологии, взаимопроникновением разных видов творчества [25: 223]. Таким образом, на данном этапе исследования можно говорить о «женском» барокко и о присутствии его элементов в поэзии О. Мандельштама. Теперь непосредственно обратимся к некоторым символам Индии, проводя параллель к текстам поэта.

Существуют универсальные символы индийской культуры, которые характерны для того же костюма, обрядов, предметов быта — то есть внешняя сторона, которая имеет место быть в самих обрядах (в первом случае мы говорим о атрибутах обряда), духовной культуре, эпосе, фольклоре. Обращаясь к семантике «Лысых гор» и к располагающимся на них требищам, пепелищам, увидим, что в них были обнаружены предметы быта, но они приобретали культовый характер [24]. Нам интересен именно этот синтез внешнего и внутреннего при обращении к фольклору, сказаниям — эпосу. В барокко эта проблема находится в более сложном положении — ведутся споры по поводу определения места барокко в мировой культуре. Мы будем придерживаться мнения, что существует «барочная составляющая человеческого духа, то есть барокко существовало всегда — на всех этапах развития мира. С этой позиции поэзия Мандельштама пропитана этой культурой. Барокко — состояние души, одна из систем организации бытия. Оно подобно человеку (женскому началу, как мы предположили). В контексте этого возникает вопрос о женских божествах и культах, которые так или иначе, прямо или косвенно возникают у Мандельштама:

Земли девической упругие холмы
Лежат спеленатые туго. [16: 178]

Лирический герой осознает, что между ним и священной землей или Матерью-Богиней лежит целое пространство, осознает, что он еще не вышел из круга перерождений:

Я в хоровод теней, топтавший нежный луг,
С певучим именем вмешался,
Но все растаяло, и только слабый звук
В туманной памяти остался. [16: 178]

Он с трепетом и страхом относится к священному началу, чувствуя, что «она» — над миром, его демиург, она *архитипос* [27: 80]⁵:

От мира целого
Ты далека,
И все твое —
От неизбежного.
.....
И даль
Твоих очей.
.....

Я чувствую непобедимый страх
В присутствии таинственных высот. [16: 63]

Все эти образы, «дух матери» — главный архитипос, к которому стекаются, сходятся все образы — вицефигуры — один из основных приемов барокко — жили в самом поэте, в некоторых случаях грань между автором и стихами пропадает, и неслучайно В. Б. Шкловский в своих воспоминаниях о Мандельштаме пишет: «Его какая-то женская распущенность и птичье легкомыслие были не лишены системы» [29: 109]. Женское начало прорывается сквозь образную ткань стихов, лирический герой как бы сам кличет, вопрошает к Богине (он вицефигура):

Ты отдай мне мое, остров синий,
Крит летучий, отдай мне мой труд
И сосцами текучей богини
Воскорми обожженный сосуд. [16: 449]

Женщина в архаической мифологии — подательница небесной влаги, в разных культурных традициях, даже отдаленных, встречается ее прообраз. Вообще женское божество многолико [10]⁶, но по своим функциям всегда одинаково. Мужчина — избранник Великой Богини служит ей, поклоняется, не претендуя на награду, лирический герой Мандельштама так же ее «служитель»:

Я наравне с другими
Хочу тебе служить,
.....
И сам себя несую я,
Как жертву палачу. [16: 177]

Божество всегда устраивает своему избраннику испытания, через которые он должен пройти — инициацию. У Мандельштама избранник сам зовет Богиню, которая является лирическому герою и божественной царицей и невестой:

И все, чего хочу я,
Я вижу наяву.
Я больше не ревную,
Но я тебя зову. [16: 177]

Во всех еврейских храмах ее зовут словами: «Приди, невеста!» [20: 18]. Именно эта «невеста-мать» приходила, чтобы подарить радость и счастье:

А счастье катится, как обруч золотой,
Чужую волю исполняя... [6: 178]

Чужая воля — воля небес, которую нельзя изменить. Вспомним, например, легенды Древней Индии о полубогах, духах и святых. В цикле этих легенд содержится история о том, как девушка — дочь царя Друпеды стала юношей, и нельзя было изменить ее судьбы, но, не смотря на это, все остались счастливыми: «И царевич [царевна] вернулся во дворец, исполненный счастья, и погрузился, как и положено царским сыновьям, в изучение многих наук. И прежде всего — воинской» [21: 288]. Еще много можно приводить примеров из восточной мифологии, но, сколько бы мы

ни обращались к индийскому эпосу, мы будем видеть в нем разные перипетии жизни героев, трудноуловимые на первый взгляд. Сложность и запутанность сюжетных линий, объемность действия напоминает развернутость и закрученность линий барокко.

Какую бы традицию мы ни искали в творчестве О. Манделъштама — барочную, ренессансную, восточную (индийскую) — все равно это будет лишь «традиция», то есть какая-то сторона его творчества. Традицию мы понимаем так, как рассматривает ее Рене Генон в «Очерках о традиции и метафизике», то есть нельзя выделить какую-то одну традицию — восточную или западную — «поскольку и на Востоке, и на Западе всегда существовали самые разные традиционные формы» [9: 42] (возвращаясь к вопросу о традиции и межкультурном диалоге) По этим причинам становится понятным точка зрения тех исследователей барочной культуры, которые говорят о барочном духе, пронизывающем весь мир [5: 147–158]⁷, значит, это одна черта мировой культурной традиции, которая проявилась в творчестве О. Манделъштама, но он ни за кем не следовал, и «отыскать ближайшего предка для него, однако, достаточно трудно...» [3: 330]. Манделъштам — явление самобытное и, можно даже сказать, вневременное...

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. о переправе на коне, с помощью людей, животных и т.д.: Пропп В. Я. Переправа // Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 288.

² «Архитектура барокко демонстрирует ярко выраженную склонность к использованию экспрессивных возможностей света и пространства» См.: Дасса Ф. Главенство впечатления // Дасса Ф. Барокко: Архитектура между 1600 и 1750 годами / Пер. с фр. яз. М., 2004.

³ См. о спорах по поводу барокко в кн.: Барокко. М., 2000.

⁴ Конечно, автор книги — Т. П. Григорьева — пишет о японской культуре, но, если учитывать то, что Япония испытывала сильнейшее влияние Китая и Индии, и дзэн был распространен в странах Востока, то такое понятие «пространства и времени» применимо и к индийской культуре.

⁵ Мы используем термины — архитипос и вицефигура — Г. Сквороды, который подразумевает под ними главные явления и ряд явлений.

⁶ См. о воплощениях Белой Богини в кн.: Грейвс Р. Белая Богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. Екатеринбург, 2007.

⁷ Ю. Б. Виппер пишет о разных взглядах ученых на термин «барокко» в литературе. Э. д'Орс стремился превратить барокко «в обозначение некоего извечного творческого начала, будто бы сопутствующего всему художественному развитию человечества». См.: Виппер Ю. Б. Указ. соч. С. 147–158.

ЛИТЕРАТУРА

1. Базен Ж. Барокко и рококо. М., 2001.
2. Барокко. М., 2000.
3. Ботникова А. Б. Поэзия «Распахнутого кругозора» // Жизнь и творчество О. Э. Манделъштама. Воронеж, 1990.
4. Бэшем, А. Искусство // Бэшем, А. Цивилизация Древней Индии / Пер. с фр. Е. Гавриловой. Екатеринбург, 2007.
5. Виппер Ю. Б. «О разновидностях стиля барокко в западноевропейских литературах XVII века» // Виппер Ю. Б. Творческие судьбы и история. (О западноевропейских литературах XVI–первой половины XIX века). М., 1990.
6. Гаспаров М. Л. Пространство и время // Гаспаров М. Л. О. Манделъштам. Гражданская лирика. М., 1996.
7. Гачев Г. Д. Пространство и время. Национальные варианты // Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Космо — Психо — Логос. М., 1995.
8. Гачев Г. Д. Мудрость Змеи // Гачев Г. Д. Образы Индии. М., 1993.
9. Генон Р. Традиция. Смещение традиций // Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб., 2010.
10. Грейвс Р. Белая Богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. Екатеринбург, 2007.
11. Григорьева Т. П. Духовные истоки Японии. Время в дзэн // Григорьева Т. П. Япония: путь сердца. М., 2008.
12. Дасса Ф. Главенство впечатления // Дасса Ф. Барокко: Архитектура между 1600 и 1750 годами / Пер. с фр. яз. М., 2004.
13. Кацис Л. Ф. «Кругом возможно Бог» А. Введенского — школьная драма? / Л. Ф. Кацис, М. П. Одесский // [http:// fege.narod.ru/librarium/kazodess/htm](http://fege.narod.ru/librarium/kazodess/htm)
14. Клири Т., Азиз С. Божественная матрица. Мать-Богиня // Клири Т., Азиз С. Богиня Сумерек. Нижний Новгород, 2007.
15. Кожин В. В. Что такое стих // Кожин В. В. Стихи и поэзия. М., 1980.
16. Манделъштам О. Э. Собр. соч.: В 2 т. / сост. П. М. Нерлер. М., 1991. Т. 2. [Далее стихотворения Манделъштама цитируются по названному изданию с указанием страницы].
17. Морозов А. А. Проблема барокко в русской литературе XVII–начала XVIII века // Русская литература. Л., 1962. № 3.
18. Мочульский К. О. Э. Манделъштам // Осип Манделъштам и его время / Сост. В. Крейд и Е. Нечепорук. М., 1995.

19. Панченко А. М. Два этапа русского барокко // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32.
20. Патай Р. Иудейская богиня // Патай Р. Иудейская богиня / Пер. с англ. яз. Л. И. Володарской М., 2007.
21. Полубоги, Духи и Святыне. Девушка стала юношей // Легенды и мифы Древней Индии / Сост. Н. Р. Гусева М., 2008.
22. Пропп В. Я. Переправа // Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
23. Рогов А. И. Проблемы славянского барокко // Славянское барокко. М., 1979.
24. Рыбаков Б. А. Земледельческие культы праславян // Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.
25. Сазонова Л. И. Поэзия русского барокко (вторая половина XVII–начало XVIII в.). М., 1991.
26. Смирнов И. П. Барокко и опыт поэтической культуры XX века // Славянское барокко. М., 1979.
27. Софронова А. А. Принцип отражения в поэтике барокко // Барокко в славянских культурах. М., 1982.
28. Хейзинга Игра и поэзия // Хейзинга Homo ludens Статьи по истории культуры. М., 1997.
29. Шкловский В. Б. В доме искусств // Осип Манделштам и его время / Сост. В. Крейд и Е. Нечепорук. М., 1995.
30. Шкловский В. Б. Поиски оптимизма. М., 1931.
31. Эпштейн М. И. Стили. Манделштам О. Э. // Эпштейн М. И. «Природа, мир, тайник вселенной...»: система пейзажных образов в русской поэзии. М., 1990.

В. П. Океанский

Космос костромской избы

Книга, из которой приводится интересующий нас текст, была мне подарена моим покойным собеседником замечательным человеком Юрием Борисовичем Кругловым (1) осенью 1994 года: интересно, что это было сделано в некоторое утешение после моего августовского посещения берегов Ветлуги...

Небольшой рассказ-зарисовка Юрия Николаевича Куранова под названием «Починок» создавался долго; советская страна переживала тогда эйфорию от триумфального начала эры космонавтики, но автор обратился к очагу и корням. Текст по завершении подписан: «1962 г.–1964 г.», то есть его становление шло целых два года — хватило бы, пожалуй, для полёта на Марс... Таким образом, этот рассказ хранит в себе следы и каких-то более глубоких раздумий, чем просто описание деревенской избы...

«Стоят спокойные, прохладные, пожилые. И ветер поигрывает раскрытыми створками окон. И пахнет в них смолой, окрошкой, глаженным бельём. Солнце и ветер давно уже вытопили смолу из всех стен, половиц, косяков. Но в избах смолой ещё пахнет сухо и тепло.

Дома стоят на поляне. Вокруг подрёмывают ельники, неистово пенит кипрей длинные шапки соцветий, под самыми окнами рассыпались гвоздики. И ласточки, ласточки выются весь день. Детишки где-то в кустах собирают в лукошки бруснику. Взрослые в поле теребят лён.

У окна крайней избы — старик в зелёной кепке. Старик покручивает батарейный приёмник. Приёмник маленький, как детский чемоданчик. Старик слушает музыку.

В каждой избе по чуланам бродит в лагунах холодный острый квас.

Вот он, Починок. Трошин Починок. Поставил его, первый дом срубил здесь какой-то Троша сотню лет назад. Почал. Почин заложил деревне.

Ласковым словом определил работу — починок.

У каждого есть в жизни починок, который на долгие годы будет связан с его именем. А если нет у человека своего починка, то он — и без крыши над головой, и без людской памяти, и без родной поляны.» (2)

Тональность текста, если читать его вслух, побуждает нас не к чистому созерцанию деревенской идиллии, но и к определённым эсхатологическим размышлениям, хотя это не сразу становится внятно... Особенно последний абзац в смысловом отношении построен так, что мы, охваченные метафизической тревогой, непременно задумываемся о себе самих. Авторские утверждения затрагивают нас экзистенциально, ибо касаются каждого человека. Причём, они в определённом, а именно — духовно-религиозном, смысле тревожат, ставят нас в ситуацию взвешенности наших дел и неминуемого Страшного Суда.

Вернёмся к началу рассказа и выделим опорные имена-образы, слагающие композицию произведения и формирующие его художественную концепцию. В центре — образ ДОМА, средоточие человеческого бытия на земле. Другой устойчивый образ в этой зарисовке, хотя он упоминается всего два раза (во втором случае — со словом «родной») — ПОЛЯНА; поляна — это распахнутый мир, переходящий в даль — в ЛЕС и в ПОЛЕ...

В лесу — *дети*, лес предстаёт как образ, хранящий в себе некую первозданность, детство человечества. Лес, связанный с детством — образ мифологический, но вместе с тем и библейский: первозданный сад — утраченный людьми эдемский рай — предстаёт как *возделанный Господом перволес* — аристотелевская «первоматерия» (древнегреческая лексема «гиле», она же «уле» — откуда идея *продуктивного, чреватого, плодородного* «нуля!»); как лес, одаряющий людей плодами. Дети собирают бруснику — но в костромском лесу ведь есть и волчьи ягоды, о которых здесь пока умалчивается... Поле — юдоль человеческого труда; *взрослые* — в поле; человеческая участь — работа, забота о насущном хлебе...

ОКНО — образ исходно космический, он заявлен дважды, причём, если первая его фиксация маркирует *абсолютное начало*, то вторая — *относительный конец*. В первый раз появляются распахнутые в мир окна, открытые *солнцу и ветру, огню и воздуху, стихиям неба и земли*. Во втором

случае — у окна *крайней* избы — *старик*. Сближение образов края и старости указывает на *пограничность* жизни и смерти. У окна дома вся даль приходит в близость, приближается, оставаясь, однако, далью...

Леса, поля, молодость и старость простираются в раскрытом окне *распахнутого* в мир дома и одновременно дома, *собирающего* в себя весь мир. В этом доме соседствуют *современность* (при-ёмник: ещё один способ собирания мира!) и *древность* (лагуны, в которых бродит квас). Приёмник свидетельствует не только о приближении информации и сокращении расстояний, но и о начале новой космической эры, когда человеческая деятельность на земле уже оставляет гигантские и всё более расширяющиеся в мировом пространстве космические следы... Лагуны с квасом — продолжение торжества урожая, а последний символизирует расположенность небес и исполнение человеческих прошений вплоть до евхаристических... Как зрелые хлеба, так и осенний лист на дороге свидетельствуют, кроме всего прочего, и об исходном устройстве солнечной системы, наклоне земной оси, благодаря чему происходит сезонная смена времён года и оказывается возможен привычный нам календарь...

Дом находится в деревне Починок, и это важно лишь потому, что это — *конкретный*, реальный, а не выдуманный дом... Но далее мы вместе с автором переходим к *Первому Дому*. Дом вырастает уже в своём ахетипическом первообразе, но строит этот *Первый Дом* опять же конкретный человек — Троша («сотня лет назад» указывает на древность; но и на присутствие конкретного, *незабытого* начала).

Это Начало («Почал») становится «почином». И здесь начинают проступать метафизические идеи сущности человека как образа и подобия Божьего и произведения человеческого творчества как образа и подобия Божьего мира. Человек творит Дом, уподобляясь Богу, творящему и благословляющему Мир: «Ласковым словом определил работу — починок». «И назвал Бог свет — днём, а тьму — ночью... и стало так... и увидел Бог всё, что Он создал, — и вот, хорошо весьма...» (3).

В последнем абзаце ещё раз указывается замысленное свыше *богоподобие* изначальной сущности человека: «У каждого есть в жизни починок, который на долгие годы будет связан с его именем». Через дело своё человек обретает себе ИМЯ. Починок, Дом — есть собирательный образ

всего смысла человеческой жизни... Один из последователей Фридриха Ницше и Вильгельма Дильтея немецкий философ-экзистенциалист Отто Фридрих фон Больнов пишет: «Человек строит свой дом, ибо только в его стенах и под его крышею человек чувствует себя у себя, а лишь у себя можно быть счастливым».

Последнее предложение в этом небольшом тексте открывает возможность полной бездомности человека и её смысловые предпосылки — «отсутствие своего починка»... Мы живём в эпоху, по словам другого знаменитого философа XX века Мартина Бубера, как «в открытом поле», потому так важно искать укоренения в *своём*, обретая его как дар Божий, который следует приумножить, а не бежать от него в погоне за призраками всеобесмысливающего престижа... Но остаётся ещё вопрос: а всякий ли человеческий почин может найти благословение и освящение Всевышнего?

Я был в этом диковинном мире угоров и увалов Пыщуганья, на хуторе Трошино (где когда-то — совсем ещё в другую эпоху — жил и трудился замечательный костромской художник Алексей Никифорович Козлов) в этом доме, пережившим гибель двух цивилизаций: русской и советской — посетив его тридцать три года спустя; от его былой основательности уже почти ничего не осталось... Сквозь полы и крышу прорастают деревья, лес подступил к самому крыльцу. От других же «пожилых» изб не осталось и следа! Люди покинули эти дивные места. По редким дорожкам и недалёким живописным берегам Ветлуги разгуливают медведи, потомки одичавших собак и всякая иная живность, оставляя свои тревожно-загадочные следы. Я посещал планету, когда-то бывшую *человеческой* землёй...

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Pro memoria. О Сергее Круглове: Книга воспоминаний / Автор-сост., ред. Ф. Г. Тапаева (Круглова). Иваново: Ивановский государственный университет, 2005.
2. Куранов Ю. Н. Избранное: рассказы, повести. М.: «Советский писатель», 1984. С. 69–70.
3. Бытие, 1 : 5, 15, 31.

А. А. Никитин

Айболит как экзистенциальный герой

Настало время осознать как экзистенциального героя доктора Айболита из одноименного стихотворения Корнея Чуковского. Приглядимся внимательнее к тексту этого произведения.

Добрый доктор Айболит!
Он под деревом сидит.
Приходи к нему лечиться
И корова, и волчица,
И жучок, и червячок,
И медведица!

Всех излечит, исцелит
Добрый доктор Айболит!

Конечно, очень странно, что в списке тех, кому он готов оказать помощь, нет человека. Выходит, наш доктор — ветеринар? Не факт. Представляется, что акцент на врачебной помощи животным сделан ввиду того, что они более беззащитны и более благодарны по сравнению с человеком. Позиция «всех излечит, исцелит» означает **АБСОЛЮТНУЮ ВСЕПРИИМЧЕВОСТЬ, ОТКРЫТОСТЬ К ДОБРОМУ ДЕЛАНИЮ** в каждый миг своей жизни. «Готов на край света бежать ради больных» — это качество Айболит впоследствии реализовал, откликнувшись на вызов с далекого африканского континента. У него в отличие от обычных людей (и, заметим, обычных врачей) повышенный уровень **ЭМПАТИИ**, ведь только он способен изменить привычный ход своей жизни и откликнувшись на **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ВЫЗОВ**, ринуться в неведомое только потому, что «ах жалко, жалко, жалко бедных бегемотиков и страусят!». Если бы Корней Иванович написал свое стихотворение не в 1929 году, а хотя бы на полвека раньше, и его в детстве прочитали бы и полюбили (ибо нормальному человеку не полюбить ее, прочитав, невозможно) Вова Ульянов, Ося Джугашвили, Адик Кальтенбруннер, то, быть может, в мировой истории оказалось бы меньше кровавых тиранов.

Между тем, не то что эмпатия, а даже обычное сочувствие достаточно редко встречается у действительных врачей. У них поток посетителей вырабатывает конвейерный подход, когда в пациенте не замечается живой человек, а видится лишь его болезнь. Которая к тому же и не всегда точно диагностируется ввиду эффекта порочного круга: диагноз ставится механически, часто неправильно, и это мотивируется тем, что «вон сколько народа», но наплыв больных и происходит от того, что их никто реально не желает выслушать и поставить точный диагноз! Вообще можно сказать: сколько врачей, столько и диагнозов. Даже по поводу самой однозначной болезни у разных эскулапов будут совершенно разные мнения и соответственно разные последствия в виде разных курсов лечения, подчас противоречащих друг другу.

К тому же у Айболита в отличие от реальных врачей **ПОЗИТИВНАЯ УСТАНОВКА НА УСПЕХ ДЕЛА** вне зависимости от тяжести случая. Произошел несчастный случай с ребенком — ампутация обеих ног в результате ДТП. Можно себе представить моральное состояние матери! В реальных условиях врач наверняка бы ей и слова не сказал, замкнувшись в скоромисании диагноза (их обычная, комфортная позиция). А скорее даже предпочел бы «умыть руки»: дескать, ребенок останется инвалидом на всю жизнь, медицина бессильна, подпишите здесь, что вы не имеете претензий к врачам. Смотрите, что делает Айболит:

И сказал Айболит: «Не беда!
Подай-ка его сюда!
Я пришью ему новые ножки,
Он опять побежит по дорожке».

Даже если бы не удалось осуществить задуманное, он поступил очень гуманно и справедливо — внушил заряд оптимизма и бодрости больному и его родственникам. А затем все же совершил и обещанное:

И доктор пришил ему ножки,
И зайчика прыгает снова.
А с ним и зайчиха-мать
Тоже пошла танцевать,
И смеётся она и кричит:
«Ну, спасибо тебе, Айболит!»

Мы не знаем, какой вуз заканчивал Айболит, но прямо скажем, учеба и практика сделали из него выдающегося врача. Не только обещать, хвалиться, пиариться, но и **МОЧЬ, УМЕТЬ, ДОСТИЧЬ ВЕРШИН ПРОФЕССИОНАЛИЗМА В СВОЕМ ДЕЛЕ** — вот цель. И лучшая награда за его труды — благодарность больного. Благодарность и благородство идут рядом. Врач уже по определению ближе к своему личному спасению ввиду того, что сам спасает людей. От обычных людей он отличается тем, что чаще сталкивается с ситуацией **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ПЕРЕВОРОТА**. Суть ее в следующем: жизнь представляется человеку разворачиванием во времени линейной последовательности событий с бесконечно далекой точкой вдаль в виде смерти. В большинстве своем люди живут так, как будто смерти нет вовсе. Они отодвигают мысли о ней, задрапировывают все, что может косвенно напоминать о ней. Существует целая система поверий, ритуалов, как бы отгоняющих любые намеки на все, что связано со смертью. Однако рано или поздно происходит **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПЕРЕВОРОТ**, и выстроенная система отношений со смертью меняется с ног на голову: теперь смерть осознается как единственная подлинная реальность, а время оставшееся до неё понимается как период дожития, соответственно начинается и обратный отсчет времени («сколько мне еще осталось?»). Чаще всего поводом для этого случается **БОЛЕЗНЬ**. И случается **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПЕРЕВОРОТ** внезапно, например, в момент, когда человеку сообщают удручающий диагноз.

Врач по роду своей деятельности довольно часто становится источником сведений, производящих **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПЕРЕВОРОТ** в душе человека. С другой стороны, именно врач выступает главным союзником человека в борьбе, которая тут же и начинается. Нередко доктор становится единственным ходатаем, заступником, ангелом-хранителем, ведь именно ему вверяется не что иное, как жизнь человека (хотя, конечно, как гласит народная мудрость, не всякая болезнь — к смерти). И поскольку при столкновении с чрезвычайным происшествием, представляющем угрозу жизни и здоровью начинается обратный отсчет времени для больного, особое значение приобретает быстрота реакции врача. Подлинные эскулапы стремительны.

И встал Айболит, побежал Айболит.
По полям, но лесам, по лугам он бежит.

«Встань и беги!» — вот девиз настоящего врача. Привычка к быстрой ходьбе у них остается, даже если они, сделав свое дело, уже вышли из состояния спасения больного.

И одно только слово твердит Айболит:
«Лимпопо, Лимпопо, Лимпопо!».

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОДНОУСТРЕМЛЕННОСТЬ — характерная черта любой ситуации, которая имеет характер кризиса, «края» для человека, т.е. собственно экзистенциальной ситуации. «Не могу думать ни о чем другом! Все мысли только об одном! Ничего другое на душу не ложится!» вот расшифровка тройного заклинания Айболита.

Далее начинается ситуация **ПРЕОДОЛЕНИЯ**. Айболит мужественно преодолевает сопротивление трех стихий — земли, воды, воздуха. При этом стремясь на помощь к людям, в их экзистенциальную ситуацию, Айболит и сам попадает в нее. Вначале он реально рискует замерзнуть в голом поле, потому что холод сковал его члены:

И упал Айболит и лежит на снегу:
«Я дальше идти не могу».

Затем ему угрожают морские глубины и высокие горы. Однако из безнадежной, казалось бы, ситуации, доктор находит парадоксальный выход: он не пытается заняться собственным спасением, он начинает думать о спасении других!

«О, если я не дойду,
Если в пути пропаду,
Что станет с ними, с больными,
С моими зверями лесными?»

И всякий раз находится чудесный выход — волки, кит, орлы подхватывают Айболита, не давая ему пропасть. Иными словами, всякий раз попадая в казалось бы безвыходную ситуацию, не стоит заниматься саможалением, лучше вспомнить про свой экзистенциальный долг, исполнение которого связано с Другим (другими). И тогда возможно по кумулятивной цепочке тебе на помощь придет твое же собственное добро, которое ты делал не для того, чтобы «в нужный момент

друг тоже пришел бы мне на помощь», а вполне бескорыстно, «из любви к искусству». Собственно, и полное удовлетворение человека никак не связано с **САМОУДОВЛЕТВОРЕНИЕМ**. Человек может быть счастлив, если только другой счастлив:

На птице, смотрите, сидит Айболит
И шляпою машет и громко кричит:
«Да здравствует милая Африка!»

И рада и счастлива вся детвора:
«Приехал, приехал! Ура! Ура!».

И подлинную, экзистенциальную радость не купишь в магазине. Для того, чтобы стать ее счастливым обладателем, надо много, упорно, а главное **САМОЗАБВЕННО** работать:

Десять ночей Айболит
Не ест, не пьет и не спит,
Десять ночей подряд
Он лечит несчастных зверят
И ставит и ставит им градусники.

Но зато и велика награда Айболита — осознавать, что:

Вот и вылечил он их,
Лимпопо!
Вот и вылечил больных,
Лимпопо!
И пошли они смеяться,
Лимпопо!
И плясать и баловаться,
Лимпопо!

Вернуть к жизни человека, подарить ему радость бытия, забыть себя в труде на благо других и любви, не разделяющей на «ближних» и «дальних» — вот подлинный смысл экзистенциального подвига Айболита. Каждый из нас на своем месте может им стать.

Традиции:
МИФОСНОВЫ, ИХ КРИЗИС
И РЕСТАВРАЦИЯ

Макроисторическая деградация философии и централизация русской мысли

Все люди — философы. «Не бойся философии, мой друг, — пишет К. Н. Леонтьев в повести "Исповедь мужа", — она есть невидимая основа жизни. Каждый человек, каждый простолюдин — философ, сам того не зная» [8, 302]. Это — довольно высокое представление о человеке, представленное у автора как письмо мужа к жене. Исходно признаем его латентную справедливость и отправимся к пониманию мудрой истины, согласно которой не все, чуждые исторически сложившимся формам философии — безнадежные нелюди...

В своё время Маркс с Энгельсом писали о «нищете философии» — мы же сами (полагая в решении сформулированного этой школой «основного вопроса», что пресловутый «диалектический материализм» — окончательно выродившийся в конце современной «послепотопной» эпохи «железного века» метафизический идеализм, и опираясь на позиции *до-философского мистериализма* более ранних эпох) предпочитаем говорить о её *счастливой периферийности*, о некоей фундаментально обусловленной невключённости философии в суть жизненного дела, в живую плоть мировой драмы. По крайней мере, это вполне очевидно сегодня.

Речь не пойдёт о том, что при помощи философского праксиса можно счастливо прозябать, оставаясь в стороне от Центра всеобщей мобилизации, от Оси тотального тягла. Так, остроумному Шопенгауэру казалось, что философы пробавляются на периферии бытийного катаклизма, а потому обречены на счастье его недовключённых зрителей [16]. Но, как показывает опыт тоталитарных режимов XX века, в случае необходимости и для философии не остаётся никаких шансов остаться счастливой и безнаказанно *ходить на сторону* от Центра. Речь пойдёт о том, что, оставаясь в области только философии, мы предпочитаем, зная о том или нет, оставаться в сфере мечтательной любви, не переходящей в *мудрость*. При этом открывается некая принципиальная *антисофийность философии* (онтолого-метафизическая необеспеченность и полный гносеологический упадок), когда последняя самообосновывается как вполне опознанное и заторможенное неведение.

Ещё Сократ говорит своим современникам: «Я знаю то, что ничего не знаю — но другие не знают и этого». На лицо — характерная фигура конфликта: 'я — другие', связанная с повышением эгологического статуса и полным нивелированием соборного начала. Причем, философия, в отличие от самого Сократа, чаще всего обосновывает как раз обратную претензию человеческого субъекта на *полное знание* Бытия, на такое ведение Тотальности, когда человек оказывается протагоровскою «мерой всех вещей». Хотя это, конечно же, становится особенно очевидно на примере отнюдь не греческой, ещё сохраняющей много дофилософского, религиозно-мифологического в самой философии, но всей новоевропейской — «фаустовской» — философии, в основе своей эгологической и действительно «буржуазной», сколько бы нас ни тошнило от штампов позднесоветского безмыслия... Этой проблеме посвящена замечательная работа отца Сергия Булгакова под говорящим названием «Трагедия философии»: автор рассматривал *интеллектуалистический монизм как метафизически несостоятельное и эмпирически состоявшееся в истории философии насилие* — «грандиозный эксперимент разумного истолкования всего мира» [2, 104]. И, между прочим, воздвигаемое ныне «всемирное государство» технотронной «планетарной цивилизации», которая, однако, трещит по швам, оказывается самым крупномасштабным результатом этого метафизического эксперимента!

Если уже в первой половине XIX века этатист-глобалист Гегель, как хорошо известно, утверждал, что философия завершена и что завершённая философия — это именно его, Гегеля, философия, то столетие спустя автор «фундаментальной онтологии» почвенник-антиглобалист М. Хайдеггер в конце знаменитого «Письма о гуманизме», исходно обращённого к своему будущему летописцу Ж. Бофре, пишет о грядущем прощании с философией вообще: «Будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика... Будущая мысль вместе с тем не сможет уже, как требовал Гегель, отбросить название "любви к мудрости" и стать самой мудростью в образе абсолютного знания. Мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа. Мысль собирает язык в простое сказывание. Язык есть язык бытия, как облака — облака в небе. Мысль прокладывает своим сказом неприметные борозды в языке. Они ещё неприметнее, чем борозды, которые медленным шагом проводит

по полю крестьянин» [14, 220]. Эту мысль развивает и наш яркий современник А. Г. Дугин, когда пишет в книге с характерным названием «Постфилософия», что «в наше время философия не просто закончилась, она в наше время невозможна» [6, 61].

Однако нам представляется, что речь должна бы идти не об исторической *преодолённости* философии, а именно о её всегда насущном экзистенциальном *преодолении* с необходимостью включающем в этот процесс саму философию: причём, отнюдь не в её имманентной изучаемой в университетах завершённой истории, а именно как врождённую ступень человеческого самостояния в мире, в хорошо известном смысле отличающую нас от облаков или, допустим, рыб...

Для того, чтобы развязать проблемный узел соотношения макроисторической деградации философии и централизации русской мысли на исходе Нового времени нам придётся привести обширные соображения хорошо известных авторов: принципиальными для понимания осмысляемой проблемы представляются два кризисологических шедевра XX века — «Кризис современного мира» Рене Генона и «Закат Европы» Освальда Шпенглера — труды, ставшие историсофской классикой, а подробное и внимательное их чтение или, допустим, напоминание совершенно необходимо сегодня.

Проблема соотношения философии и мудрости в макроистории культуры представляется заслуживающей внимательного осмысления в качестве одной из фундаментальных. Так один из самых основательных и добросовестных авторов XX века Р. Генон, отмечавший в указанной книге, что «данные Традиции дают возможность подойти к концепциям, гораздо более глобальным и глубоким, нежели все те версии "истории философии", которые так привлекают современных людей» [4, 16], рассматривал процесс последовательной четырёхактной деградации архаического человечества на фоне инволюции древней мудрости по мере перерождения её в «философию» на заключительном этапе последнего исторического акта и особо подчёркивал в интересующем нас вопросе следующее: «Сам термин "философия" может быть истолкован в весьма позитивном и закономерном смысле (который, несомненно, и вкладывался в это слово первоначально), особенно, если верно то, что впервые его употребил именно Пифагор. Этимологически он обозначает ни что иное, как "любовь к мудрости". Это предполагает, прежде всего, некую

изначальную склонность к достижению мудрости и, в более широком значении, поиск, порождённый этой склонностью и ведущий к обретению знания. Таким образом, "философия" является лишь предварительной и подготовительной стадией, лишь движением по направлению к мудрости или, другими словами, ступенью, соответствующей низшим проявлениям этой мудрости (Между «философией» и мудростью существует такое же отношение, как между «одарённым человеком» и «трансцендентным человеком» или «истинным человеком» в даосской традиции). Последующее извращение этого понятия состояло в том, что промежуточная ступень была принята за цель в себе, и что появилось стремление заменить «философией» («любовью к мудрости») саму мудрость, а это предполагало забвение или игнорирование истинной природы последней» [4, 20]. Размышляя о связи современной философской мысли с тем, что можно назвать духовным опытом или, по Т. Элиоту, «священными делами человечества» [22], Генон особо подчёркивает, что «философия, оставаясь тем, что она есть, не имеет никакого права считаться «традицией», так как она относится исключительно к рациональному человеческому уровню, и это верно даже в том случае, если она прямо и не отрицает реальностей, выходящих за пределы этого уровня. «Философия» — это не более, чем продукт мыслительной деятельности человеческих индивидуумов, лишённых каких-либо источников нечеловеческого откровения или инспирации, а значит, одним словом, это чисто "профаническое" явление» [4, 33–34].

Очень интересно и показательно, хотя и явно недостаточно отрефлектировано донныне в христианской интеллектуальной традиции, что поздние геноновские соображения находят некую смысловую рифму в раннем христианстве, а именно — у св. апостола Павла, слова которого мы здесь напомним: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлёк вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нём обитает вся полнота Божества телесно» (Колоссянам, 2 : 8–9). Очевидно, что философия здесь поставлена на одну чашу весов с пустым обольщением и, кроме того, даётся недвусмысленное противопоставление качеств Христа и «стихий мира», а также — божественного и человеческого на предмет полноты истины. Генон и эти вещи отрефлектировал очень глубоко: «Существует термин, который стал популярным в эпоху

Возрождения и который изначально содержал в себе всю программу современной цивилизации: этот термин — "гуманизм". Люди Возрождения действительно стремились свести всё к чисто человеческим пропорциям, исключить любые принципы более высокого уровня и, выражаясь символически, отвернуться от неба под предлогом покорения земли... Именно благодаря своему стремлению свести всё к человеку как к самоцели, современная цивилизация вступила на путь последовательных нисхождений и деградации, завершившихся обращением к уровню нижайших элементов в человеке и ориентацией на удовлетворение его наиболее грубых материальных запросов, что само по себе является достаточно иллюзорной целью, поскольку цивилизация постоянно порождает значительно большее количество искусственных потребностей, чем она сама способна удовлетворить» [4, 24].

Анархическому состоянию современного либерального хаоса Генон противопоставляет возврат к элитарному принципу организации и управления жизнью: «Каста, — пишет он, — в традиционном понимании этого термина есть ни что иное, как выражение глубинной индивидуальной природы человека со всем набором особых предрасположенностей, слитых с этой природой и предопределяющих каждого к выполнению тех или иных обязанностей. Но как только выполнение этих обязанностей перестаёт подчиняться строго установленным правилам (основанным на кастовой природе человека), неизбежным следствием этого оказывается такое положение, когда каждый вынужден делать лишь ту работу, которую ему удалось получить, даже в том случае, если человек не испытывает к ней ни малейшего интереса и не имеет никакой внутренней квалификации для её исполнения. Роль человека в обществе в таких условиях определяется не случайностью, которой вообще не существует, но тем, что имеет видимость случайности — системой самых разнообразных условных и незначительных факторов. При этом единственный имеющий основополагающее и глубинное значение фактор — мы имеем в виду принципиальное различие внутренней природы людей — учитывается менее всех остальных. Именно отрицание этого существеннейшего различия, неминуемо ведущее к отрицанию социальной иерархии в целом, является истинной причиной всего того социального хаоса, который царит сегодня в общественной жизни Запада» [4, 70–71].

Другой замечательный автор XX века — О. Шпенглер, объявляя в первом томе «Заката Европы» невозможность «вообще сегодня или завтра подлинной философии» [17, 179], во втором томе этого труда писал о *дофилософском мифе* как «наидействительнейшем из всего действительного» (в рифму будущей «Диалектике мифа» А. Ф. Лосева [9]), при этом высказывая проникновенные соображения о радикальном секуляризме *любого философского мировоззрения* и предвосхищая здесь будущие хайдеггеровские соображения о «низкопробной борьбе мировоззрений» как прямом итоге новоевропейского философствования: «"Мировоззрение" — вот соответствующее выражение для просвещённого бодрствования, которое озирается вокруг себя в лишённом богов светом мире, следуя за критическим пониманием, и уличает чувства в обмане, стоит... воспринять что-то такое, чего здравый человеческий рассудок не признаёт» [18, 319].

Ещё в начале XVII века полемизировавший с картезианским философским субъективизмом Дж. Вико в своей капитальной «Новой науке» также критически отзывается о философии, обращаясь к знаниям совершенно иной природы [3]. Замечательное соотношение выделенных им периодов макроисторического цикла с вертикальной социологией ведической традиции отражает приводимая ниже таблица:

СТУПЕНИ МАКРОИСТОРИЧЕСКОЙ ДЕГЕНЕРАЦИИ СОЦИУМА

последовательно сменяющие друг друга эпохи, выделяемые у Вико	соответствующие варны в Индии	принцип жизнеустройства
«век богов»	брахманы	теократия
«век героев»	кшатрии	аристократия
«век людей»	вайшьи	либерализм
хаос, распад цикла	шудры	социализм

Пристальное осмысление этой концепции позволяет нам серьёзно задуматься о вполне реальном эсхатологическом месте социализма внутри всего инволюционного цикла. Заслуживает особого внимания как факт — вопреки

эсхатологическим прогнозам Ницше о «крайней непродолжительности власти низжайших и глупейших» — тормозящее прораствание морфологических смыслов ушедших эпох изнутри советского времени как бы спасающее длящуюся историю: здесь и полемика Сталина с Марром [12], в которой позиция «вождя народов» близка к имяславчским представлениям о базисности языка, в свою очередь воспроизводящим дофилософскую мистериальную парадигму — архаические мифоосновы культуры; и реставрация существенных элементов грандиозной рабовладельческой инженерии; и восстановление русского патриаршества; попытка проведения в Москве «Восьмого Великого Вселенского Собора»; и даже отмеченный Ю. Семёновым интерес Сталина к С. Н. Булгакову, ибо в булгаковской «Философии хозяйства» при желании можно рассмотреть контуры имплицитной и, разумеется, недореализованной метафизики советского времени...

Когда мы тревожно всматриваемся в мглистую новь России, созерцая вулканические недра либерал-коммунистического гибрида, и допускаем возможность антиэнтропийных процессов в ней как некоего финального торможения на заключительной фазе «железного века» (именуемого Кали-югой в древней ведической традиции), мы, конечно, должны помнить всё, что так проникновенно писал О. Шпенглер о русско-сибирской душе; приведем эти впечатляющие фрагменты:

«...прасимвол русскости, *бесконечная равнина*, не находит пока твёрдого выражения как в религиозном, так и в архитектурном отношении»; «...отсутствие какой-либо вертикальной тенденции в русском жизнечувствовании проявляется и в былинном образе Ильи Муромца. Русский начисто лишён отношения к Богу-Отцу. Его *этнос* выражен не в сыновней, а в исключительно братской любви, всесторонне излучающейся в человеческой плоскости. Даже Христос ощущается как брат. Фаустовское, совершенно вертикальное стремление к личному совершенствованию представляется подлинному русскому тщеславным и непонятым. Вертикальная тенденция отсутствует и в русских представлениях о государстве и собственности» [17, 368].

«Русский астроном — ничего более противоестественного быть не может. Он просто не видит звёзд; он видит один

только горизонт. Вместо небесного купола он видит небесный откос. Это есть нечто, образующее где-то вдаль с равниной горизонт. Коперниканская система для него смехотворна в душевном смысле, что бы там она ни значила в смысле математическом... Под этим низким небом не существует никакого "я"... Русская "воля"... значит прежде всего отсутствие должностования, состояние свободы, причём не для чего-то, но *от чего-то*, прежде всего от обязанности личного деяния...» [18, 307].

Из тезиса о неразвитости-недоразвитости личностного начала в русском мире можно делать вывод ведь не обязательно о его врождённой патологичности, а, допустим, о совершенно ином сценарии его культурно-морфологического развития... Именно этот путь и предлагается Шпенглером: «...русский со страхом и ненавистью взирает на эту тиранию колёс, проводов и рельсов, и если сегодня и в ближайшем будущем он с такой неизбежностью мирится, то когда-нибудь он сотрёт всё это из своей памяти и своего окружения и создаст вокруг себя совершенно другой мир, в котором не будет ничего из этой дьявольской техники...» [18, 356].

Что это — наивно-карикатурный взгляд безнадежно влюблённого в нас европейца? Н. А. Бердяев откликнувшись на «Закат Европы» «Предсмертными мыслями Фауста» особо подчёркивал, что всё-таки «нам интересна эта обращённость Запада к России...» [1, 392]. Но характерно, что в последней шпенглеровской работе «Человек и техника» место отводимое в истории «русско-сибирской душе» оказывается не столь уж автономным от Европы: «...культуры растут независимо друг от друга и одна за другой сдвигаются с Юга к Северу. Фаустовская, западноевропейская культура, быть может, не последняя, но она, наверняка, самая насильственная, страстная, трагичнейшая в своём внутреннем противоречии между всеохватывающей одухотворённостью и глубочайшей разорванностью души. Возможно, в следующем тысячелетии, где-нибудь между Вислой и Амуром, запоздало явится её бледный наследник, но здесь борьба между природой и человеком, восставшим против неё своим историческим существованием, будет вестись практически до самого конца» [19, 481].

Шпенглер указывает и на внутренние причины цивилизационного распада Европы: «Вместо того чтобы держать в тайне технические знания, величайшее сокровище

"белых" народов, им стали хвастаться и предлагать всему миру в высших школах, да ещё гордились, глядя на изумление индийцев и японцев. <...> Непременные *привилегии* белых народов промотаны, растрочены, преданы. Их противники могут достичь того же или даже превзойти свой образец с помощью хитрости цветных рас и незрелого интеллекта древнейших цивилизаций. <...> Но для цветных — а в их число входят и русские — фаустовская техника не является внутренней потребностью... Для "цветного" она лишь оружие в борьбе с фаустовской цивилизацией, что-то вроде временки в лесу, которую оставляют, когда она выполнила свою роль. Машинная техника кончится вместе с фаустовским человеком, однажды она будет разрушена и *позабыта* — все эти железные дороги, пароходы, гигантские города с небоскрёбами, как некогда были оставлены римские дороги или Великая китайская стена, дворцы древних Мемфиса и Вавилона. История этой техники приближается к скорому и неизбежному концу. Она будет взорвана изнутри, как и все великие формы всех культур. Когда и как это произойдёт — мы не знаем» [19, 491–492].

Это более свободное отношение к технике проявляется и в современном церковном чине на освящение транспорта, где звучит древлеправославное: «освящается *колесница* сия» — а не «ВАЗ–210740» или, допустим, «Ford-Explorer»... Для мыслящего учёного, конечно, понятно, что шпенглеровский подход далёк от плоскостного и монадологического прочтения мировой истории, который ему чаще всего приписывает современная армия «новомодных культурологов», большей частью перерядившихся около двадцати лет назад, по горькому замечанию А. В. Михайлова, из бывших «невежественных преподавателей атеизма» [10, 474] — напротив, макроисторическая панорама историософии Шпенглера, будучи независимо от идущих из XIX века «демократического филистерства» и натуралистических предрассудков вписанной в заключительный акт прогрессирующей инволюции прачеловечества, о которой так много писали традиционалисты последних двух столетий от А. С. Хомякова [15] до цитированного уже Р. Генона и М. Элиаде [21], концепция которого диаметрально противоположна ясперсовской [23], выглядит следующим образом, если попытаться её интегрально реконструировать по имеющимся в их трудах сведениям:

КАЛИ-ЮГА В КУЛЬТУРНО-МОРФОЛОГИЧЕСКОЙ
ИНТЕРИОРНОСТИ

хронологические сегменты Кали-юги	культурно-цивилизационные фракталы, сменившие гиперборею-атлантическую археструктуру расселения допотопного прачеловечества		
III–II тыс. до Р. Хр. и несколько ранее, после Потопа (царит дуальность; утрата «космично- сти», протоплазма «историзма» – по М. Элиаде)	вавилонский («иранство»)	египетский («кушитство»)	
I тыс. до Р. Хр. с ясперсовским «осевым временем» в его центре (смешанный тип)	аполлоновский	индийский	китайский
I тыс. от Р. Хр.	магический		
II тыс. от Р. Хр.	фаустовский		
III тыс. от Р. Хр.	русско-сибирский	маякский (уничтожен)	

С одной стороны, русские у Шпенглера однозначно принадлежат к «цветным» (хотя вполне очевидно, что мистерии старого Китая от нас беспредельно далеки, сколь бы ни пытались их тщетно приблизить к нам современные технологии «даосизма без Дао»), стоят на одном уровне с экзотическим Дон Хуаном Карлоса Кастанеды и оказываются умудрёнными дикарями, вроде уничтоженных европейцами американских индейцев — но, с другой стороны, именно русско-сибирский культурно-цивилизационный мир, согласно этой интегральной схеме, замыкает вослед европейскому Фаусту глобальный макроисторический цикл (а именно — гиперцикл седьмой Манвантары, входящей в состав и более масштабной темпорально-символической формы именуемой индусами Кальпой, что в данном случае не обсуждается вообще), в котором *продолжительность всей представленной тут Кали-юги занимает лишь одну десятую часть*, разумеется, последнюю. Числовое же соотношение периодов всего этого гиперцикла Манвантары, согласно традиционным брахманическим представлениям, подчиняется следующей формуле: $4 + 3 + 2 + 1 = 10$.

Ю. Эвола в работе «Мистерия Грааля» писал об этих вещах так: «...доктрина о золотом веке составляет часть доктрины о четырех веках, которая говорит нам о прогрессирующей духовной инволюции, протекающей в ходе истории, начиная с самых древнейших времен. Каждый из этих веков, однако, имеет морфологический смысл, выражает типическую и универсальную форму... После золотого века следует серебряный, соответствующий жреческому типу духовности, более женственному, нежели мужественному: мы называем это лунной духовностью, поскольку символически серебро относится к золоту так же, как луна к солнцу... Здесь мы сталкиваемся с истоками «религиозного» (в строгом смысле этого слова) феномена, в его экстатически-девоциональных, мистических вариациях. Потом одичавшая и материализованная мужественность поднимается против этой формы духовности, и это составляет архетип бронзового века. Здесь имеет место деградация касты воинов, их восстание против духовной касты, которая сама по себе является более не олимпийской божественной кастой правителей, а лишь совокупностью жрецов. Восставшим воинам свойственны отказ от жреческих принципов, гордыня, насилие... Миф, соответствующий этому периоду — люциферическое или титаническое восстание, прометеевское стремление узурпировать олимпийский огонь... Последний век — это век железный... Появляется десакрализованная цивилизация, знающая... только... человеческое» [20, 33].

Таким образом, несколько последних тысячелетий, отмеченных шпенглеровским «концертом восьми культур» — *период окончательного духовного упадка*. О чём, кстати говоря, свидетельствуют практически все сохранившиеся мифы народов мира, если только научиться понимать их символический язык — и об этих же вещах великолепно высказывался Р. Генон, многократно подчёркивая, что цивилизация подрывает космический порядок вокруг человека, а культура разрушает его душу... «Послепотопная» история человечества, в смысловые горизонты которой включает русский мир и его древнейшая летопись — «Повесть временных лет» — есть движение к окончательному метафизическому разлому между перспективами Всевышнего Прощения и Страшного Суда.

Но кали-югические реалии «железного века», однако, не должны от нас закрывать как возможность относительно творческого торможения внутри этой стадии деградации,

так и, разумеется, бессосновных утопических упований, что какая-либо частная культурная форма переживёт сам заключительный катаклизм: летящая бабочка не одолеет зиму... Некоторая кажущаяся прогрессистика и футуризм отечественной интеллектуальной культуры конца Нового времени, ожидание «новой эпохи» и т. п., по сути своей не столько, как может показаться, рабски воспроизводит фаустовскую ментальную парадигму или магнетическую зависимость от неё, как и собственно Фаустовские сны о России, но и — в пикку Европе! — связано с мистической верою в расцвет России перед самым концом мира, отражённой в пророчествах православных святых и многообразных творческих упованиях деятелей отечественной культуры.

Возвращаясь к периферийному положению философии, необходимо сказать, что *русская религиозная философия* — «философскими средствами сформулированная антифилософия» (согласно парадоксальной формулировке современного филолога Л. В. Карасёва), на глубинно-символическом уровне — некий фаллоцентрированный историософский гнозис, напряжение которого обратно западноевропейской постфилософской вагинальной расслабленности... Европейская «философия» вошла в *русскую религиозную философию* примерно так же, как она вошла прежде в патристику, то есть путём полной стратегической деконструкции распадающегося рационализма: сначала — античного, а потом — западноевропейского. Не стоит закрывать глаза на двойственность, даже известную «межумочность» самого феномена русской интеллектуальной культуры конца Нового времени, но необходимо понять, что и здесь много кажущегося, и научиться читать русских авторов не по буквам и не по слогам, а — буквально *между строк*...

Русская религиозная философия вопреки всей критике возвращается к ранней «досократовской» античности, к позитивному «пифагоровскому» пониманию философии как любомудрия; и, строго говоря, *если где ещё и возможна философия* — то, разумеется, только в России, что относится к неким фундаментальным обстоятельствам, осмысляемым у нас всегда как обстоятельства историософского либо даже эзотерического характера, проистекающие из фундаментального факта наличия мировых сил и соразмерных им героев [7].

Не отсюда ли проистекает любовь русских философов к главному культурному герою, означившему мистериальное проживание конца Нового времени под знаком «смерти Бога» [11; 13]? Особая тема — христианизация Ницше, которого не только у нас учились читать *между строк* [24]. Отец Георгий Флоровский указывал в «Путиях русского богословия» (Париж, 1937 г.), что «странным образом именно Ницше подсказал идею религиозного синтеза». А уже в конце XX века Т. М. Горичева истолкует Ницше как неузнанного православного юродивого [5]... Главные же упреки академических философов в адрес Ницше состояли в том, что он — красив и что он — сложен, что он — сумасшедший и что он — поэт... То есть нетрудно заметить, что имеют место все благородные *инициативические* качества! А ещё Ницше упрекали в нелогичности... Но сам Ницше, резонёрствуя о том, что, мол, «нигилист не верит в необходимость быть логичным», упрекал академических философов в том, что они плохо знали женщин... И в пикку этой академической философии — *стоит софийность* и *имяславческий реализм* русского религиозно-философского гнозиса и культурно-метафизического синтеза!

Особая мистериально-прожитая в XIX веке тема — крушение-освобождение Царь-града и пленение-отвоёвывание Святой Софии — выродилась сегодня в гностицистские вариации исторического сюжета и организованный музейный демонтаж логоцентризма, прогоны туристических стад и неорокальные романы покойного Павича...

Впрочем, похоже, что иные привычные нам с детства понятия и символические формы выступают ныне как строительные леса ещё не сбывшегося, не означенного и не проименованного в полной мере, к чему однако всё ещё обращены ожидания и чаяния русского мира, пока их не заглушил шевелящийся хаос заключительной смысловой катастрофы — но когда исчезают смыслы существования, всё-таки ещё остаётся его неприступная тайна и её окрыляющий ветер...

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1.
2. Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии.

3. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М., 1940.
4. *Генон Р.* Кризис современного мира. М.: «Арктогея», 1991.
5. *Горичева Т. М.* Православие и постмодернизм. Л., 1991.
6. *Дугин А. Г.* Постфилософия: Три парадигмы в истории мысли. М.: «Евразийское Движение», 2009.
7. *Дугин А. Г.* Четвёртая политическая теория: Россия и политические идеи XXI века. СПб.: «Амфора», 2009.
8. *Леонтьев К. Н.* Исповедь мужа // Леонтьев К. Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания. М., 1991.
9. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: «Мысль», 2001.
10. *Михайлов А. В.* Эстетика и оживление человека // Михайлов А. В. Избранное: Историческая поэтика и герменевтика. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.
11. *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М.: «Мысль», 1991.
12. *Сталин И. В.* Марксизм и вопросы языкознания: Относительно марксизма в языкознании // «Правда». М., 1950. 20 июня.
13. Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «Серебряного века»: В 2 т. Мн.; М., 1996.
14. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: «Республика», 1993.
15. *Хомяков А. С.* Записки о Всемирной Истории // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 5–7.
16. *Шопенгауэр А.* Шопенгауэр: афоризмы. Калининград: «Янтарный сказ», 2009.
17. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993.
18. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. М., 1998.
19. *Шпенглер О.* Человек и техника // Культурология. XX век: Антология. М.: «Юрист», 1995.
20. *Эвола Ю.* Мистерия Грааля // Милый Ангел: Эзотерическое ревью. Т. 1. М., 1991.
21. *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
22. *Элиот Т.* Традиция и индивидуальный талант // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: трактаты, статьи, эссе. М.: МГУ, 1987.
23. *Ясперс К.* Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
24. *Ясперс К.* Ницше и христианство. М.: «Медиум», 1994.

В. Ю. Даренский

Переоткрытие Традиции как высший тип творчества (на примере "прихода к вере")

Современная цивилизация вырывает человека из непосредственной включенности в природные циклы, опосредуя и почти сводя на нет его контакт с «упругой плотью бытия», замыкает его, словно в тюрьме, в особой сфере эфемерной реальности внутри мира межчеловеческих условностей. Эта тенденция достигает своего полного выражения в «постиндустриальном» мире, где производятся и циркулируют колоссальные потоки *искусственной* информации, полностью замусоривающей человеческое сознание, теряющее способность к самостоятельному мышлению и целостному, осмысленному взгляду на мир и самого себя. Создается замкнутый и абсолютно абсурдный, бессмысленный мир *искусственного* человеческого бытия, в котором абсолютно доминируют искусственные виды деятельности и искусственные потребности, совершенно избыточные по отношению к процессам духовного и физического воспроизводства человека. Более того, они радикально *препятствуют* и тому, и другому самым фактом этого доминирования, отбирающим силы и время людей на *экзистенциально деструктивные* цели, порожденные патологической гордыней эфемерного самоутверждения Его-центрического индивида.

В этой «предэсхатологической» ситуации актуализируется именно это универсальное измерение Традиции (реализуемое во множестве локальных «традиций»), и культивирование соответствующего ему *типа человека*. Это тип человека, в первую очередь определяемый наличием в его сознании и деятельности особой *интенции на реализацию сверхценности*, а вследствие этого и способностью воспроизводить лучшие традиции своей локальной культуры — а главное, саму способность к культуротворчеству — в очень трудных условиях экспансии принципиально «посткультурного» (В. В. Бычков) общества потребления. Для такого человека центр личностной идентичности находится не в эмпирических особенностях своей «индивидуальности», но — в высшем сверх-индивидуальном образе «вечного человека» (Г. К. Честертон). Так, Д. Володихин определяет Традицию

в указанном смысле как «постоянную связь между нематериальной сверхценностью, «управляющей» цивилизацией, и вполне материальным социумом»; поэтому, Традиция — это «прежде всего способность... к осознанному самоограничению и целенаправленному действию; вектор того и другого, разумеется, определяется характером сверхценности. Традиция — условие *sine qua non* существования цивилизации, т. к. цивилизация, не связанная с нематериальными планами бытия, в принципе нежизнеспособна» [3, 10].

«Переоткрытие» традиций после их временного забвения становится возможным в силу особого «закона» жизни культурного сознания, который обозначается парадоксальным по своему смыслу термином «за-бытие» (ведь то, что где-то «за» бытием, само уже бытием не является, но вместе с тем оно неким сокрытым образом все равно есть и как-то неизбежно являет себя). Как пишет Л. В. Стародубцева, «единый, целостный, неделимый в своей сущности процесс обретения потерянного и потери обретенного знания — «ноэзис», смысл которого в попеременном облачении-совлечении покрывала... поднятии-опускании занавеса сознания» [10, 55]. Особенно ярко этот закон действует в сфере религиозного опыта, связанного с особой категорией *тайны*: «тайна в буквальном смысле «забывается»: «за-бывает себя». Истина находится в за-бывании, — в бывании «за» некую преградой рассудка, «за» завесой умопостигаемого, «за» пеленой сознаваемого. За-бытая истина укутана в темное покрывало. Она прячется за накидки и занавесы. Совлечь покров, заглянуть за завесу означает припомнить забытое знание» [там же]. Любая традиция по своей сущности *дискретна*, передаваясь лишь посредством *свободы личного проникновения в тайну*: тайну Откровения, тайну поэтического языка или же тайну скрытой гармонии мироздания, явленной в законах науки.

Спонтанное возрождение религиозного сознания является одним из характерных аспектов культурной ситуации в «постатеистическом» обществе. Этот процесс очень интересен для понимания «механизмов» творческого «переоткрытия» Традиции, являясь в этом смысле своего рода «естественным экспериментом», поставленным самой историей. К сожалению, до настоящего времени существует мало исследований рассматриваемого явления именно в этом ракурсе. В этой статье мы рассмотрим феномен «прихода к вере» в условиях секулярного социума как факт «переоткрытия»

духовной Традиции в результате творческого самопреобразования разума. В этом контексте феномен Традиции трактуется как особый вид культуры — культура приобщения к Священному. В частности, будут кратко очерчены три аспекта феноменов спонтанного возрождения религиозного сознания на материале, касающемся возвращения к Православию, — вместе с тем, предполагая, что имеет место принцип диалектики абстрактного и конкретного — т. е. существует *аналогия* в *становлении* различных форм религиозного сознания как такового.

Первый аспект — *социальный*. У современных противников религии достаточно стандартным является аргумент о том, что возрождение веры — это не более, чем некая «мода», т. е. по сути, проявление конформизма. Однако утверждение о «конформизме» как главной причине возвращения к христианской вере в свете элементарных фактов современной социальной жизни оказывается явно безосновательным. Доминирующие в современном обществе цели и «ценности», — такие, как материальное преуспевание, комфорт, карьера, принцип личной выгоды и т.п., — по самому своему существу прямо противоположны целям и ценностям христианской жизни, непосредственно вступая с нею в конфликт, то сам факт исповедания христианской веры (даже независимо от степени её воплощения в реальной жизни!) совершенно очевидно является радикально антиконформистским. Хотя, в отличие от советского времени, христиане теперь не преследуются, но и не имеют никаких социальных преимуществ, скорее прямо наоборот — ведь в вопросах конкуренции и карьеры они оказываются в заранее проигрышном положении, не желая топтать и обманывать ближнего, без чего в наше время невозможно добиться существенного успеха почти ни в одной из сфер деятельности (очень часто даже и в науке). О каком же «конформизме» вообще может идти речь? Тем самым, перенося исследование этого аспекта в эмпирическую плоскость, т. е., например, составляя вопросы, следует включать в них четкие вопросы о *мотивах обращения к вере*.

Второй аспект — *экзистенциальный*. Он имеет две составляющих. Первая из них связана с истоком религиозного опыта как такового. «Объяснения» атеистов относительно происхождения религии вообще и веры в Бога в частности как якобы продукта «фантазии» и «иллюзии» воображения

оказываются ошибочными не только на фактическом, но и чисто логическом уровне. Оба эти аспекта хорошо прояснены А. Ф. Лосевым: «Что же касается воображения человека, то согласно учениям современной психологии, основанной на опыте и наблюдении, не подлежит сомнению, что эта сила лишь более или менее свободно сочетает, комбинирует представления, почерпнутые из восприятий, не внося в них по существу ничего нового, что не содержалось бы уже в первичных данных восприятия. А так как в данных восприятия нет и не может быть ничего беспредельного и безусловного, то и сочетания представлений в образах воображения, как производные, тем более не могут содержать ни беспредельного ни безусловного. Отсюда логически возможно лишь одно заключение: идея абсолютного есть, стало быть, непосредственное свидетельство самого Безусловного» [7, 193–194]. Кроме того, добавим, что отрицание бытия Божия с точки зрения логической формы представляет собой ошибку, традиционно именуемую как *petitio principii* — «предвосхищение оснований», т. е. умозаключение, построенное на логическом круге: большая посылка его уже заранее содержит в себе нужный вывод. В данном случае большая посылка: «Нет ничего, кроме материальной реальности; а все остальное — суть порождения субъективной фантазии», — уже *a priori* содержит в себе богоотрицание и поэтому ничего не доказывает: ведь верующий полностью согласен с атеистом, что среди материальных предметов и продуктов фантазии Бога нет. Однако именно эта посылка и является совершенно произвольной, то есть логически никак не обоснованной и некритически принятой на веру.

Второй аспект связан с восприятием самой атеистической идеологии, которое, как это ни странно, весьма часто оказывается *очень сильным импульсом к религиозным исканиям*. Весьма характерно в этом отношении признание академика Б. В. Раушенбаха: «Я стал религиозным человеком... в результате чтения антирелигиозной литературы. Я прочитал одну работу по атеизму, которая поразила меня своей глупостью. Я подумал, что этого не может быть, и взял следующую. Там я поймал автора на прямом жульничестве... Они люди зачастую абсолютно безграмотные даже в том, о чем пишут. Это вызвало у меня естественное чувство протеста» [4, 459–460]. Впрочем, тот же эффект имеют и некоторые мотивы, о которых свидетельствуют честные атеисты говоря о подлинных истоках своей

«антиверь». Например, профессор МГУ Р. О. Гибайдулина сформулировала такую своего рода программу «борьбы с религией» в новых условиях краха государственного атеизма. Она пишет следующее: «Атеист — тот, кто борется с Самим Богом, а не со слухами и мнениями о нем... Борются против Того, кого нет, — бессмысленно и скучно, это опустошало наши ряды или наполняло их равнодушными... Прошло время наивных просветителей и антиклерикалов. Прогресс науки больше не вербует новых сторонников в наши ряды. В скором времени наука может прийти до того, что признает существование Высшего Разума... Когда «чудотворная» наука скажет «Бог есть», превратимся ли мы в верующих, потому что к этому обяжет нас «научный прогресс»? Или приятие или неприятие Бога — это все-таки вопрос не знания, а свободного выбора?.. доводы знания столь же слабы для атеизма, как и для религии. Более, чем свет знания, нам нужна решимость воли... Прошло время безбожников. Настало время богоборцев» [Цит. по: 12, 163–164]. Понятно, что если честные атеисты признаются, что борются с Самим Богом, тем самым, зная о Его существовании, то это менее всего способствует распространению атеизма, но способствует укреплению веры.

Наконец, третий аспект — *гносеологический*, также имеющий ряд составляющих. Первая из них, — проблема «отношения науки и религии», — в настоящее время является достаточно проясненным в рамках следующего тезиса: «наука и религия принципиально дополняют друг друга, поскольку первая пытается объяснить, как устроен мир, а вторая — почему и для чего он устроен именно так» [6, 59]. Можно также указать и на расширение смысла понятия *рациональности*, включающего в себя категорию *тайны*. Как пишет известный украинский философ С. Б. Крымский, «тайна — это пункт встречи очеловеченного бытия с зонами внечеловеческой стихийности, знание о которых закодировано из-за неподготовленности субъекта для их постижения и отсутствия у него определенных средств их раскрытия... В рациональном понимании тайна порождается самим ростом знания, которое дает не только позитивные результаты, но и расширяет сферу знания о непознанном, потому что... увеличивает проблемное поле человеческого освоения мира» [5, 628]. А тем самым, и наличие «сверхъестественной» реальности, о которой свидетельствуется в рамках религиозного сознания, оказывается совместимым с критериями рациональности.

Тем не менее, становление религиозного сознания требует и исследования особых уровней познания, в частности, *сверхрациональной реальности «Ты»* как источника новых смыслов и экзистенциальных содержаний. В «философии диалога» XX века была раскрыта воспроизводящаяся в человеке онтологическая протоструктура субъектности, которую М. Бубер, используя натуралистическую метафору, называет «врожденным Ты», трактуя последнюю как универсальную «вещающую форму» и априорную «модель души» [2, 43], М. Бубер контекстуально соотносит её с кантовскими априорными категориями, по отношению к которым она занимает позицию их ноуменального основания, в котором конституируется высший опыт об абсолютном Ты — но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «Я». В монотеистических религиях инвариантный для любых форм религиозного сознания феномен Священного раскрывается именно в форме сверхрациональной реальности «Ты».

Священное с онтологической точки зрения является наиболее содержательным предметом познания. Более того, специфика этой предметности состоит в том, что она бесконечно превосходит любые познавательные способности человеческого разума, но именно поэтому в максимальной степени способна трансформировать само мышление и мировосприятие человека. Р. Отто, вводя понятие Священного (*das Heilige*) в пространство философской рефлексии, соотносил его с Кантовской теорией разума и обосновывал тезис, в соответствии с которым именно Священное, а не «чистый разум» является предельным гносеологическим понятием, предельной предметностью человеческого познания и «основанием души». В отличие от «чистого разума», являющегося теоретическим конструктом, «Священное» вообще не может рассматриваться в качестве абстракции, но является такой целевой, «энтелехийной» предметностью человеческого разума, априорное стремление к которой формирует его высшие познавательные способности. С появлением у человека реального опыта Священного этот познавательный опыт становится своего рода субстанциальной основой разума, благодаря которой его деятельность выходит за рамки естественных перцептивных и рассудочных актов, но постигает сущее как Единое, содержащее в себе бесконечную и непостижимую Основу. Однако изначально в самом разуме заложено

предвосхищение этого опыта, сама его потенциальная возможность и устремленность к нему, составляющая наиболее глубокую сущностную основу разумной деятельности, имеющую «априорный» характер — более глубокую, чем «трансцендентальное единство апперцепции» и т. п. Как пишет сам Р. Отто, «Религиозное стремление, существующее в потенции, в сознании актуализируется не от и не без мировых чувственных данностей и опытов, а в них и между ними... Актуализируя эти порывы под воздействием окружающего мира... это религиозное стремление пытается уяснить самое себя, разворачивая темную, априорную основу... из которой возникло и оно само» [Цит. по: 9, 27]. Между тем, *Священное принципиально не объектно и само полагает законы разума*. Священное открывается не как нечто противостоящее (*objectum*) разуму, а как то, что оживотворяет его изнутри и распаивает в бесконечность. Первичное переживание Священного как такового одновременно является и первым подлинным переживанием *субъектности самого разума*. Это первичное переживание Священного, открывающее особое, самое глубокое измерение рефлексивности самого разума, чаще всего не осознается в своем «чистом» виде. Как правило, изначальный опыт Священного сразу же протекает в форме его «опредмечивания» в наиболее доступных для человека в данный момент религиозных символах. Тем самым, в религиозном сознании, если оно желает оставаться таковым и не изменять своему первопринципу чистого опыта (в противном случае оно трансформируется в сознание идеологическое), должен действовать двуединый императив приращения опыта и рефлексии его ситуативных форм, обнаруживающих свою случайность и субъективность. Однако этот императив «беспокойства духа» отнюдь не означает бесконечного релятивизма — требования «разоблачения» *любых форм* в качестве случайных и ограниченных. Он имеет четкую направленность — а именно, все более глубокое раскрытие первичного опыта абсолютной субъектности Священного, его обращенности к нашему разуму в качестве абсолютного «Ты», перед которым разум «распредмечивает» себя как безлично-абстрактный «экран сознания» и «механизм» мыследеятельности, но раскрывается в своей последней глубине как уникальное и этим бесценное духовное «Я». Раскрываясь как абсолютная Субъектность, Священное перестает быть среднего рода — т. е. «Оно» — и открывается как абсолютное «Ты»,

которому только и можно сказать: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (Бл. Августин) [1, 53].

Рассмотрение автобиографических свидетельств людей, в XX веке приходивших к вере из воспитанного с детства неверия достаточно четко подтверждает приведенные выше теоретические соображения. Так, например, о. Павел Флоренский свидетельствовал о своем юношеском духовном опыте: «Я задышался от неимения истины. Во всем человеческом познании не находилось ни одной надежной точки... Постепенно... мне стало делаться ясным, что истина, если она есть, не может быть внешнею по отношению ко мне и что она есть источник жизни... Сначала смутно, как сквозь толстую стену, затем все более внятно стал ощущать я какое-то веяние из этой глубины... Это было томительное висенье между знанием, которое есть, но не нужно, и знанием нужным, которого нет» [11, 349–350]. После похождения глубинной точки кризиса и формирования первичных установок религиозного сознания, о. Павел Флоренский свидетельствует о появлении открытости для веры. И в этом состоянии случайные, на первый взгляд, события, начинают «прочитываться» как обращенность Слова к человеческой душе.

Для о. Павла Флоренского в юности первым таким событием стал внезапно услышанный оклик: «Павел! Павел!» Не смотря на то, что этот голос этот принадлежал кому-то реальному человеку, и был обращен к кому-то другому, но именно в самой «случайности» совпадения эмпирического и духовного события о. Павел усматривает высшую достоверность: «первое и бесспорное в этом случае — духовная реальность голоса горнего, который и направил все внешние обстоятельства так, чтобы наиболее доступным мне образом пробить кору моего сознания» [11, 304]. Но о совершенно идентичном по смыслу событию свидетельствовал в своей «Исповеди» и Бл. Августин: «И вот слышу я голос из соседнего дома, не знаю, будто мальчика или девочки, часто повторяющий нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!». Я изменился в лице и стал напряженно думать, не напевают ли обычно дети в какой-то игре нечто подобное? Нигде не доводилось мне этого слышать... я встал, истолковывая эти слова как божественное веление мне: открыть книгу и прочесть первую главу, которая мне попадется» [1, 210]. С гносеологической точки зрения такие события следует относить к особому типу

познания через символ — т. е. к ситуациям, в которых «внешнее», эмпирическое событие становится внезапным мотивом, «толчком» для события *внутреннего*, которое уже назревало, но ещё могло произойти само собой.

Среди других инвариантных гносеологических элементов «прихода к вере» следует указать также на своего рода *анамнезис* первичного экзистенциального опыта (ср. свидетельство еп. Каллиста (Уэра): «чем больше я узнавал о Православии, тем больше понимал, что это именно то, во что я всегда верил в самой сокровенной глубине души» [8, 11]); а также на архетип «возвращения в Начало» своего духовного пути (ср. главу «Начиная сначала» о. Григория Роджерса [8, 50–54]). Исследование перечисленных, а также многих других аспектов спонтанного возрождения религиозного сознания, несомненно, составляет важнейший аспект творческого «переоткрытия» Традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин Аврелий*. Исповедь. М.: RENAISSANCE, 1991. 488 с.
2. *Бубер М.* Два образа веры. М.: ООО АСТ, 1999. 592 с.
3. *Володихин Д.* Условие sine qua non... Цивилизация и традиция // Традиция и русская цивилизация. М.: Астрель, 2006. С. 7–61.
4. *Книга судьбы*. Из стенограммы беседы Б. В. Раушенбаха // Платонов С. После коммунизма: Беседы. М.: Мол. гвардия, 1991. С. 431–458.
5. *Кримський С.Б.* Таїна // Філософський енциклопедичний словник / Під гол. ред. В. І. Шинкарука. К.: Абрис, 2002. С. 627–628.
6. *Левин В. И.* Совместимы ли наука и религия? // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Российского философского конгресса. В 3-х т. Т. 1. Ростов-на-Дону: Изд. СКНЦ ВШ, 2002. С. 58–59.
7. *Лосев А. Ф.* Бытие, его сверхлогические, логические и алогические элементы (диалектика) // Символ. Журнал христианской культуры. № 32. Париж, 1994. С. 191–209.
8. *Путь к Православию*. Свидетельства людей, принявших Православие / Сост. А. Баранов. М.: ОБРАЗ, 2006. 160 с.
9. *Пылаев М. А.* Феноменология религии Рудольфа Отто. М.: Изд. МКЛ, 2000. 124 с.
10. *Стародубцева Л. В.* Завеса и покров: опыт эпистемологической интерпретации // Софія. Культурологічний журнал. 2005. № 2–3. С. 44–57.
11. *Флоренский П.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Изд. АСТ, 2004.
12. *Эпштейн М.* Атеизм — это духовное призвание. (О Раисе Омаровне Гибайдулиной) // Звезда. 2001. № 4. С. 159–174.

И. В. Уткин

Модусы человеческого бытия и Русская Православная традиция

Проблема осмысления человеком своего жизненного пути с позиций нравственности во все периоды развития человеческой цивилизации стояла достаточно остро. На рубеже второго и третьего тысячелетий, на фоне небывалого ускорения темпов человеческого бытия, она приобрела особую актуальность, поскольку правильный выбор жизненного пути и модуса жизнедеятельности во многом определяет жизненный успех. Однако, несмотря на стремительную динамику социальных изменений и все более ускоряющийся научно-технический прогресс все большее внимание обращается к общечеловеческим ценностям. Прослеживается отчетливая и, на первый взгляд, парадоксальная тенденция — сверять динамические новообразования человеческой жизни с некими «вечными константами». Образно говоря, человечество, сделав на последние сто лет немыслимый прежде прорыв вперед, теперь все больше начинает задумываться о том, насколько это хорошо.

За истекшие полвека и особенно в последние годы в психологической литературе все больше появляется работ, посвященных исследованиям психологии смысла, жизненного пути, жизненных миров человека и модусов его бытия (С. Л. Рубинштейн, 1997; Ф. Е. Василюк, 1984; Д. А. Леонтьев, 2007 и др).

Одной из самых современных моделей является концепция А.Р. Фонарева (2005), при помощи которой он пытается объяснить становление личности педагога-профессионала. А. Р. Фонареву удалось выделить три основных модуса бытия человека: обладания, социальных достижений и служения. При этом модус бытия понимается им как целостная характеристика взаимодействия человека с миром, представленная множеством взаимосвязанных друг с другом отношений, которые определяют, каким образом структурируется все бытие человека. Модус жизнедеятельности определяет не только отношение к различным явлениям бытия человека, но и функционирование различных его индивидуальных особенностей. Указанные модусы рассматриваются А.Р. Фонаревым в качестве этапов становления личности в профессии.

При модусе обладания главное — стремление к личному удобству, выгоде, минимизации усилий во всех сферах жизнедеятельности. Основная установка потребительская, состоящая в желании накопить как можно больше материальных благ.

При модусе социальных достижений главное — карьерный рост, стремительное продвижение по социальной лестнице. При этом постоянно происходит сравнение себя с другими, соперничество, самоутверждение и самовыражение, что в конечном итоге приводит к отрицанию другого и к удалению от своей сущности.

При модусе служения основным является раскрытие миру своей уникальности, со-причастности с другими людьми. В виду того, что деятельность свободна от внешней целесообразности, индивиды, производящие какой-либо продукт, развиваются именно как субъекты, чем и способствуют развитию своей профессиональной деятельности.

Сущностной природе человека наиболее полно отвечает модус служения, когда основным отношением является любовь к другим людям, что позволяет человеку выходить за пределы своих актуальных, наличных возможностей. При жизненном модусе социальных достижений, когда основным отношением к жизни является соперничество, что обуславливает повышенную тревожность, неуверенность в себе и часто препятствует успешному становлению личности педагога-профессионала. При модусе обладания другой человек является только объектом, средством для достижения собственных целей, нравственные преграды отсутствуют, что делает профессионализм попросту невозможным.

А. Р. Фонарев совершенно справедливо полагает, что указанные модусы нельзя понимать как изолированные друг от друга. Все они присутствуют в жизни любого человека, однако приоритет принадлежит какому-то одному из них, а другие являются лишь средством реализации этого отношения к жизни.

Несмотря на то, что концепция основных модусов человеческого бытия, предложенная А. Р. Фонаревым, является весьма оригинальной и во многом нам импонирует, она освещает лишь ограниченный круг вопросов, который мог бы быть существенно расширен.

В частности, четко просматривается еще один модус человеческого бытия, не подпадающий под категории обладания,

социальных достижений или служения. Эту форму жизни мы называем **модус созерцания**. Его можно также детерминировать как эмоционально-гностический. Основная интенциональность этого модуса заключается в ведении жизни, насыщенной впечатлениями, яркими эмоциями, новыми знаниями о жизни других людей за пределами привычной области проживания. Главное кредо людей, живущих в рамках этой формы бытия — «в жизни все нужно познать и увидеть», «нужно прожить жизнь, наполненную яркими впечатлениями». Наиболее выдающиеся представители, подчинившие свою жизнь этому модусу — это Руал Амундсен, Тур Хейердал, Федор Плотников и другие знаменитые путешественники. В России испокон века яркими приверженцами такого модуса бытия были т.н. «калики перехожие», странники, пилигримы и т.д. Эти люди не искали богатства, славы, не стремились сделать карьеру. Их жизнь нельзя квалифицировать и как служение, поскольку любое служение предполагает ту или иную степень самоотречения, добровольного смыслового подчинения личных интересов общественным. На определенных этапах жизненного цикла — особенно в юности или в постпрофессиональный период, модус созерцания может выступать в качестве ведущего способа жизнедеятельности. Он также может рассматриваться как промежуточная ступень между другими модусами бытия: служением, социальными достижениями или обладания.

Таким образом, модус созерцания реально существует в жизни, может рассматриваться в качестве как основного, так и дополнительного способа жизнедеятельности и в той или иной степени присутствует в жизненном цикле развития абсолютного большинства людей.

Мы выделяем также **модус службы**. И хотя категории «служение» и «служба» имеют общее этимологическое происхождение, семантическая нагрузка у них совершенно разная. Служение понимается как добровольное возложение на себя определенных обязанностей, как высший с позиций осмысленности жизни модус человеческого бытия, когда человек не только не может, но и не желает жить по-другому. Служба же подразумевает некую внешнюю необходимость, повинность, которую человек обязан выполнять независимо от своих желаний, а порой и вопреки им. Мотив как предмет потребности и цель как предмет деятельности при осуществлении модуса службы могут быть рассогласованы.

Четыре вышеуказанных модуса бытия, за исключением, пожалуй, службы, человек обретает, исходя из собственных индивидуально-типологических особенностей с одной стороны и представлений о достижении успеха в жизни с другой. Если выбранный модус бытия соответствует индивидуально-типологическим особенностям личности, то тогда он является адаптивным и действительно может способствовать достижению успешности в жизни. Если же имеется несоответствие между обретенным модусом и индивидуальными свойствами человека, тогда этот модус считается дезадаптивным, что чревато психологическим кризисом, внутриличностным конфликтом, неврозом, формированием психосоматических расстройств и т. д.

А. Р. Фонарев, выделяя три модуса человеческого бытия, предпринимает попытку дать им некую нравственную оценку. В модусе обладания он не усматривает какой-либо нравственности, ибо человеческая жизнедеятельность на этом уровне детерминирована не со-бытийными, а бытийными отношениями типа «выгодно — невыгодно», «ты мне — я тебе» и т. п. При модусе социальных достижений нравственность, по мнению А.Р. Фонарева, «работает» лишь до того момента, пока человек не достиг определенной ступени карьерного роста. И лишь модус служения, с точки зрения А. Р. Фонарева, является подлинно нравственным.

Мы полагаем, что эти модусы изначально сами по себе амодальны, т.к. внутренне детерминированы биологическими индивидуальными свойствами человека. Внешняя детерминация зависит от уровня духовности личности. Мы также придерживаемся точки зрения, что любая личность обладает определенной мерой духовности, которой соответствует тот или иной модус бытия. Духовный рост или деградация рано или поздно неизбежно повлекут за собой смену и модуса бытия. Духовность же, в свою очередь, способна облагородить любой модус человеческого бытия и любые индивидуально-типологические особенности.

Истоки духовности, субъектности человека следует искать в библейской традиции, которая является предтечей современной экзистенциальной психологии и философии. С позиций Библии, равно как и с позиций современной психологической антропологии, человек представляет собой онтологическое поле, на котором пересекаются духовные и житейские потребности. По существу за душу человека борются два принципа — принцип обладания и бытия.

Основная суть ветхого, плотского человека — нечистота, идолослужение, вражда, зависть, гнев, убийство, пьянство... Плоды нового, духовного человека — «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Посл. к галатам 5, 19–23).

Ценностно-смысловые ориентации ветхого и нового человека, нашло свой всесторонний анализ в работах Э. Фромма (1976). «Взаимоотношения, построенные преимущественно на принципе обладания, обременительны, тяжелы, чреваты конфликтами и вспышками ревности». Непродуктивным типам социальной ориентации Фромм противопоставляет экзистенциальную потребность человека в общении, привязанности, творческой самореализации, укоренённости и ценностях. «Когда человек предпочитает быть, а не иметь, он не испытывает тревоги и неуверенности, порождаемых страхом потерять то, что имелось... Способность мыслить и любить, способность к художественному или интеллектуальному творчеству в течение жизни возрастает по мере их реализации». Принцип бытия гармонизирует человека и увеличивает его духовно-энергетический потенциал (Н. П. Крохина, 2009). Н. П. Крохина также подчеркивает, что доминирование принципа обладания породило современное общество, называемое «обществом риска», чреватое катастрофами, «индивидуализированным обществом», где возрастает нестабильность и неопределённость на разных уровнях человеческого существования.

Примечательно, что фроммовский принцип бытия вполне отчетливо согласуется с модусом служения, выделяемым А. Р. Фонаревым.

Православная традиция имеет совершенно четкие позиции в отношении модуса обладания. При этом само по себе богатство не рассматривается как нечто греховное. Православие считает, что все, чем обладает человек, в том числе и богатство, по сути, принадлежит не ему, а Богу. Все «имение» человека дается ему Всевышним фактически напрокат. В самом деле, мы живем несколько десятилетий, из них на активную созидательную жизнь приходится всего-навсего три-четыре десятка лет, а затем, все, чем бы ты ни обладал, хочешь ты этого или нет, будет отдано другим людям. Поэтому грех возникает тогда, когда человек неправильно распоряжается «вверенным» ему богатством, кичится им, когда материальные блага составляют предмет его

гордыни. «... И где те, которые занимались серебряными изделиями и которых изделиям нет числа? Они исчезли и сошли в ад и вместо них восстали другие» (Вар. 3, 18–19). В притче о богаче содержится грозное предостережение: «Тот потеряет всё, кто не в Бога богатеет» (Лк. 12, 19). Правильным в Православной традиции считается, когда богатство переходит через твои руки к нуждающимся. «А как же я?! Неужели все без остатка следует отдавать другим, ничего не оставляя себе?» — может возопить современный человек. На этот счет в Библии содержится предельно краткий ответ: «Не заграждай рта волу молотящему» (Втор. 25, 4; 1 Кор. 9, 9; 1 Тим 5, 18). «Всякий трудящийся достоин награды» (Лк., 10, 7; 1 Тим. 5, 18). Эти слова Священного Писания подтверждают, что определенную толику богатства человек имеет право потратить на удовлетворение своих нужд. Мерой же этой «толике» служит совесть. Согласно Православной традиции считается, что истинное отечество христианина — это Небо, но и земная жизнь человека тоже должна быть обустроена.

В отношении модуса социальных достижений Православная традиция также имеет вполне отчетливые ориентиры. Если основной мотив деятельности человека — это карьера, то «кто возвышает САМ себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23, 12; Лк. 14, 11, Лк. 18, 14). Эти строки Нового Завета позволяют отчетливо различить праведную карьеру от неправедной. Неправедной карьере следует считать в том случае, если человек САМ лишь ради удовлетворения собственных амбиций, ради услады своей гордыни отчаянно штурмует карьерную лестницу. У православных бытует поговорка: «Бог гордым противится, а смиренным благоволит». Однако, если некая внешняя необходимость, обстоятельства или социум выдвигают человека, как лучшего специалиста, талантливого руководителя, выдающегося полководца или иного лидера, на достаточно высокую ступень социальной лестницы, то в этом нет ничего плохого. Как правило, такие люди, воздвигнутые самой Историей на определенные социальные высоты, относятся к карьере как к тяжкому бременю и безболезненно готовы в любой момент оставить свой высокий пост, если дело от этого только выиграет, если найдется лучший или более достойный руководитель. В современной жизни падение с вершин карьерной лестницы — это практически неизбежный процесс, который рано или поздно осуществится.

Лишь сан и пост патриарха Русской Православной Церкви дается пожизненно, а всё остальное лишь на время. Во всех остальных случаях высокое положение в обществе — это дело временное. Но для того, чтобы даже временно усидеть в «высоком кресле» современному человеку требуется ежедневно тратить невероятное количество нервной энергии. Стоит ли игра свеч?! Если человек не совладеет со своей гордыней, если он «не сокрушит своего сердца, тогда Бог сокрушит ему кости».

Отношение Священного Писания и Православной традиции к модусу служения однозначно положительное. Сам Господь Иисус Христос пришел на Землю, реализуя завет служения. На служение он поставил и апостолов. «Тогда Иисус сказал ученикам Своим: ... отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за мной (*делай как Я*), ибо кто хочет душу свою сберечь (*не посвятивший ее другим людям*), тот потеряет ее ...» (Мф. 16, 24; Мк. 8, 34; Лк. 9, 23). «... И кто не берет креста своего и (*не*) следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф. 10, 38). Поскольку в основе модуса служения лежит нелицемерная любовь к людям (любовь-агапе как безусловное положительное принятие), то «нет больше той любви, как если кто положит душу за друзей своих» (Ин. 15, 13).

Что касается модуса созерцания, то в Библии непосредственно о нем ничего не говорится, но многократно прославляется Божий мир, который стоит того, чтобы его увидеть. Очевидно, это хорошо понимали в старину, а может, отчасти воспринимали через подсознание, те люди, которые бродили по Руси. Неутолимое желание созерцать Божий мир составляло их основную мотивацию, срывавшую их с насиженных мест и звавшую их в дорогу. Эти странники, пилигримы, «калики перехожие», может быть даже сами того не ведая, выполняли важную миссию: они-то и были основными носителями Священного предания и фольклора. Они транслировали людям, жившим оседло, определенные знания о других народах, их обычаях и образе жизни и многое другое.

К модусу службы в Библии и Русской Православной традиции также прослеживается явно положительное отношение при условии честного выполнения уговора и своих обязанностей. В притче о работниках, нанятых в виноградник на поденную работу, модус службы сравнивается ни больше, ни меньше как с Царством Небесным. «Ибо Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять

работников в виноградник свой...» (Мф. 20, 1). Эта притча учит: честно выполняй установленный договор, но главное, не ропщи и не завидуй другим, работавшим меньше, а получившим столько же. У русского народа есть поговорка: «Службу служить — душой не кривить!» Следует подчеркнуть, что в этой притче, по сути, заложены первоосновы профессиональной этики.

Таким образом, даже весьма беглое рассмотрение модусов человеческого бытия с позиций Библии и Русской Православной традиции позволяет сделать ряд важных выводов. Ни один из рассматриваемых модусов бытия сам по себе не является безнравственным, более того, проживание любого из них может расцениваться как своеобразный нравственный подвиг. Но для того, чтобы его совершить, необходимо иметь предельно ясные морально-этические ориентиры. В этом плане Библия и Русская Православная традиция, безусловно, являются лучшими из них.

В. В. Седов

Антикризисный потенциал традиции в аспекте межконфессиональных отношений

Часть I.

Кризис. Какое слово! Суровое, сильное. Рейтинг его в наших умах растет с каждым днем. Неблагозвучность его связана не столько с иностранным (греческим) происхождением, сколько со всей глубиной и неотвратимостью смысла: «суд», «приговор».

Что-то скрежещущее слышится в нем, режущее, заостряющее и еще, быть может, кричащее... Хотя у многих, наверное, при слове кризис, наверное, холодок по спине. Или все-таки скрежет... Этот скрежет не дает покоя нынче всем СМИ, включая православные издания: как жить или выжить во время кризиса, как достойно его перенести и т. д. Самые разнообразные предлагаются решения. Так журнал «Фома» считает, что настало-таки время волонтеров. Вот когда волонтерскому движению развернуться впору. Тот же журнал предлагает своего рода нравственный прерогатив кризисного периода, вспоминая об иннагурационной речи президента США Кеннеди. Из обращения Кеннеди к согражданам: «Не спрашивайте, что страна может сделать для вас,— спросите лучше, что вы можете сделать для своей страны». Не правда ли, привлекательно? Тем более — Кеннеди. Что Кеннеди? Висит же в московском метро не первый, кажется год на огромном плакате под матрешками цитата из Фрэнсиса Бэкона (!) о семье: «Любовь к родине начинается с семьи». Наши Ушинские, Рачинские, Достоевские, Толстые да Чеховы, должно быть, не так популярны в народе, как западные мыслители. Может быть, им, т. е. нашим, труднее давалось увидеть и осознать связь между любовью к Родине и семьей? Как бы там ни было, нам все время хотелось чему-то учиться у Запада. Подтверждает ли жизнь необходимость этой учебы или, возможно, эта наша потребность — всего лишь результат гипнотического воздействия западной цивилизации? Православная цивилизация, согласно В. Н. Тростникову («Бог в русской истории», М., 2008) несет в себе, в самых основаниях своей культуры полноту Божественной Истины. И все чудовищные испытания, выпавшие на долю нашего народа, оправданы в первую очередь

необходимостью удержать это вверенное нам право — обладание полнотой Богооткровения. Казалось бы, что нам надо еще? И то, что земля просто брошена, оставлена на умирание, а смертность превышает рождаемость, это, может быть, и ничего. И не стоило бы нам устремлять свои взоры туда, где солнце садится. Все равно ведь «что русскому благо, то немцу смерть», и наоборот. К тому же этот самый недогнивший Запад, согласно тому же Виктору Николаевичу Тростникову, рано или поздно утомится да умается от своего разложения и растущей бездуховности, протянет к нам ручки, а мы тогда, тут как тут, бросимся к Европе в объятья и согреем ее нашими горячими и любящими сердцами. Тогда-то Запад поймет наконец, что тысячу лет заблуждался, и тогда... одним словом, «миру мир» теперь уже без оговорок, Всеединство во всечеловечестве и подлинное торжество Православия. Красиво. Вот только в реальной обыденной повседневности все гораздо сложнее. Известны, к примеру, случаи, когда иностранный гражданин обретает пристанище у нас в России, обретая душевный покой, смысл жизни, а порой и семью, вступая при этом в сообщество православных людей. Начинаются испытания, зачастую непосильные для представителя западной цивилизации, непонятные ему, и не каждый в силах их вынести. В чем же тут дело? Почему нам все-таки надо учиться у Запада, как полагал еще Петр Великий, хотя Россия, русская душа по-прежнему остается в сознании Запада чем-то загадочным и непостижимым? Эти и другие подобные им вопросы волновали меня, когда я пересекал границу Восточной и Западной Европы осенью минувшего года. Еще не развеялся дым от грузино-осетинского конфликта, и в самолете частной немецкой авиакомпании я пытался разобраться в нагромождении суждений и фактов, представленных в западной прессе. Помню, как горько пришлось признаться себе в том же ощущении, что не отпускало и в ходе самой 4-х дневной войны: друзей у России нет! Тяжелое и горькое чувство. Не хотелось прежде верить выкрикам разных там урапатриотов. И вот, пожалуйста, Запад единодушен: Россия — бесчеловечный агрессор, среди осетинцев жертв почти нет, тогда как русские федералы творят бесчинства и кровопролитие. Правда, уже за границей мне показали материал в одной голландской газете, озаглавленный «Истинное лицо грузинского президента». Но это, судя по всему, исключение. Общий хор западных голосов пел свою довольно старую песню.

Да-да, весьма и весьма старую, престарелую уже песню: «русские идут» «русские обижают слабых и рвутся на Запад». Отчего же он ее так упорно поет? Все от того же непонимания русской души? Или от какого-то древнего неприятия всего строя жизни нашей? Отсюда и страх и агрессия? В конце XIX века Россия в лице самого Государя Николая II обратилась — впервые в истории! — к мировым державам с призывом к разоружению. Как привычно это сейчас и как дико и странно звучал этот призыв для лидеров западных государств чуть больше сотни лет назад. Странно, хотя тогда, в то беспокойное время вопрос о разоружении был не менее актуальным, во всяком случае один немецкий экономист забил тревогу и издал книгу, посвященную гонке вооружений. Этот труд и оказался на столе у нашего Государя Императора, после знакомства с которым было принято решение о созыве международного совещания. Состоялось это совещание в Гааге, в результате чего был учрежден, опять же по инициативе русской стороны, международный третейский Суд, существующий и по сей день. Однако, сама российская инициатива о всеобщем сокращении вооружений тогда не прошла. Об этом, между прочим, пишет американец Роберт Мэсси в своей книге «Николай и Александра», изданной в США после Второй Мировой войны и посвященной судьбе последнего Российского Императора. Об этой книге мне стало известно в Голландии. 50-летняя добрая женщина-голландка поведала мне о том перевороте, что произошел в ее душе при знакомстве с жизнью семьи последнего Русского Царя.

Р. Мэсси описывает заодно и эпоху на стыке веков, как она ему представляется. Говоря о значении русской культуры, он обращается к тому же историческому моменту, о ком уже шла здесь речь — о российской инициативе сокращения вооружений. Мир, пишет Мэсси, был слегка ошеломлен миротворческими действиями русских и, повернувшись к России лицом, сделал для себя открытие. Во всех областях культуры Россия переживала подлинный ренессанс. Имена российский художников, музыкантов, ученых обрели мировую известность (См. Приложение). Русская культура, исполненная христианскими идеями добра и жертвенной любви к ближнему, словно взывала к Западу, пытаясь умягчить его сердце, предлагая вместе последовать высочайшим нравственным идеалам, выстраданным человечеством за долгие тысячелетия.

Итак, я прибыл в Голландию в середине сентября минувшего года. О кризисе тогда только-только начинали писать и, между прочим, поговаривали, что кому-кому а Голландии он меньше всего угрожает. Для таких утверждений, надо признать, было достаточно оснований, если вести речь только об экономической стороне. Но ведь кризис, если это действительно кризис, а не досадное временное потрясение, неминуемо должен коснуться всех сторон жизни, в том числе и главной ее стороны, которую принято называть духовной, полагая жизнь духа (а заодно и души) одной из многих сторон общественного бытия.

Часть II.

Любознательные пожилые голландцы снова в нашем храме. «Мои! Мои!!!» («Красиво! Красиво!») — слышны восторженные возгласы. Они непосредственны, доверчивы и открыты, как дети. Кстати, и дети из местной воскресной протестантской школы побывали у нас в гостях, вместе с руководителями. Мальчишки были вдумчивы, внимательны, задавали вопросы, девочки смущенно молчали, — нечасто все-таки приходится бывать в иностранной, в данном случае в Русской церкви. Седовласого священника, который в ней служит, приветливого, стремительного, свободно говорящего и на местном наречии, и по-голландски, все жители Хэмелума знают в лицо, встречают на улице, а то и на порогах своих домов, когда о. Евсевий, к примеру, разносит по домам богатый урожай яблок от одной единственной яблоньки, выросшей у самого храма. Все знают — в селе есть русская церковь, с небольшим куполом и крестом высоко над входом в здание, где девять лет назад еще действовал протестантский приход. Потом откуда-то взялись энергичные парни и девушки и два улыбочивых священнослужителя (как выяснилось, два родных брата-голландца) в длинных черных одеждах, и внутри опустевшего здания закипела работа. Если кто-то из местных заглядывал из любопытства — а чем, дескать, там занимаются гости? — он мог услышать польскую речь, а иногда совершенно незнакомые протяжные песнопения на языке, который никогда не услышишь по голландскому телевизору. Пели по-церковнославянски, а также чистили стены, штукатурили, перестраивали внутри помещение, переделывали потолок, сами изготавливали необходимую мебель — кресла, столики, аналоги — для новой

церкви, готовили место для иконостаса. А потом повесили при входе в храм табличку на голландском: «Русский православный монастырь святого Николая. Добро пожаловать!»

Так начался этот необычный межконфессиональный диалог, в котором теперь уже активно участвуют все три основные христианские конфессии. Необычен он, этот диалог, в первую очередь тем, что единственный, пожалуй, в Голландии Русский Православный монастырь, расположенный на крохотном участке земли прибрежной деревни с поэтическим названием *Nemelum* (*Nemel* — значит «небо»), в одном единственном здании бывшей протестантской церквушки, превратился в место паломничества многих и многих непоседливых граждан не только Голландии, но и других европейских государств — Германии, Бельгии, Франции, Румынии, Греции, Сербии, России+ Даже из Австралии навещают — потомки местных жителей, выехавших когда-то на далекий континент. Совсем недавно стало известно, что Русская церковь в Хэмелуме включена в национальный культурный проект «Монастырская деревня», цель которого — привлечение еще большего количества туристов к достопримечательностям и святым местам прибрежного края, где испокон веков особым почитанием пользовались святой Мартин и святой Николай Чудотворец. Имя святого Николая до сих пор носят населенные пункты и улицы и даже действующая протестантская (!) церковь, а в средние века недалеко от села находился католический монастырь, тоже во имя Святителя Николая, Мирликийского Чудотворца. Край этот дивный называется *Friesland*, Фрисландия, и населяют его симпатичные, открытые и отважные люди, некогда бесстрашно бороздившие мировой океан, одними из первых приступившие к освоению американского континента, а в эпоху Петра Великого первыми из европейцев приславшие свои корабли к берегам русской Балтики. Этот край издавна возлюбили птицы. Я оказался здесь, когда огромная армия пернатых готовилась покинуть залив, выстраивая ряды в прощальном небесном параде, а другие прибывали из дальних стран на зимовку. «Это ваши летят — сибирские утки», — поясняет о. Евсевий. Гуси, утки и лебеди, кажется, наполняют все поля и луга в округе, как, впрочем, и овцы, коровы, лошади+

Так и хочется воскликнуть при первом взгляде: «Благодатный дом!» Кто-то, правда, как будто подсказывает: «Постой, не спеши, присмотришь, вслушайся в музыку этого

края, в симфонию цвета и запаха, интонаций, созвучий и тишины. А потом — прислушайся к отзвукам сердца. Что оно скажет?..»

Что скажет, что скажет! Понятное дело — здесь и воздух иной, и вода, и растения и животные даже — всё другое (соседская кошка поначалу отказывалась откликаться на наше «Кис-кис!»). Интонации детских голосочков поначалу кажутся совершенно чужими, но сердце — сердце готово принять всю эту иноземную красоту, вобрать ее столько, сколько способно в нем поместиться рядом с очарованиями родимой земли, далекой, желанной. Единственной!

Опыт скитаний и даже бедствий
Многому учит, полезно иметь его.
Но лучший момент всех путешествий —
Приземление в Шереметьево.

(В. Н. Тростников)

Сердце... Возможно ли поделить его на компоненты — русскую, голландскую, немецкую или бельгийскую?.. И люди, собравшиеся здесь, на этом небольшом кусочке земли со всех частей планеты — что они, вынуждены жить в мире и дружбе, учиться изо дня в день любить друг друга? Или же в сердцах их, представителей столь разных культур, заложено, живо еще стремление к пониманию, состраданию, сопереживанию и любви?.. Этот далеко не праздный вопрос все время находился в моем сознании и всплывал незаметно во время встреч, знакомств и даже минутных бесед. Что мы? Как мы? Зачем собираемся за столом, услужливо подливая друг другу чай или кофе? Наше «просто попить чайку» здесь не пройдет. Никто не станет тратить время на праздные беседы со сладким причмокиванием. Китайская чайная церемония тоже не в моде, не вписывается в жизненный ритм, хотя она имеет как будто несколько больше шансов укорениться в здешних краях на почве оскудения традиционного жизненного уклада. Китайские рестораны не редкость и пользуются успехом среди голландцев, представителей разных конфессий.

Так что же, почему нам все же не жалко времени слушать другого, вслушиваться, узнавать, не торопиться оценивать? Просто терпим друг друга как некую неизбежность или нам искренне хочется стать богаче, насытить, обогатить свой опыт раздумий и переживаний? Вот, между прочим — п е р е ж и в а н и е. Отец Евсевий не раз восторженно высказывался об этом непростом и важном для западноевропейца

русском понятии — переживать. Как перевести, не теряя значения: «Я переживаю», «переживаю о тебе»? Это не то, что английское «I am sorry». «Переживаю» — ведь это не только «сожалеею» или «сочувствую». Можно посочувствовать, отдать, так сказать, должное моральной традиции и со спокойной совестью откланяться, что, собственно, мы и делаем обычно, на ходу бросая в метро монетку просящему милости. Оно и понятно — просящих много. Можно успеть посочувствовать в течение той полминуты, пока пролетаешь мимо чужого горя на скорости плотной массы погруженных в заботы жителей и гостей столицы. Невозможно даже притормозить. Какое уж тут переживание? «Ведь «переживаю» — означает беру твою боль на себя! Живу твоей жизнью, твоими проблемами», — продолжает восхищаться своим лингвистическим открытием о. Евсевий.

Встречались и другие открытия, не столь значительные, но все же радость. Например, есть слова, звучащие почти одинаково во фрисском и русском: тва — два; кофье — кофе; черкэн — церковь. Случались открытия другого рода. Одна добрая женщина, художница, поющая в хоре православного храма в Хэмелуме, как-то с детским восторгом передавала:

У вас, мол, в русском есть слово «мир», одно из значений которого «космос, вселенная», нечто гигантское, необозримое и неподвижное. А в голландском «мир» означает всего лишь муравей, крохотное насекомое, едва заметное и всё время куда-то бегущее. Это забавно, — говорила Леони.

Так постепенно из этих маленьких радостей, совпадений, находок складывался, или точнее, проявлялся для меня мостик между мирами весьма удаленными в моем сознании.

«Черкэн! Черкэн!..» — долетают до моего слуха возгласы местной детворы, завидевшей меня, бородатого чужестранца, пролетающего мимо них на велосипеде. Отчего так приятно слышать эти детские голосочки, не знаю. Быть может, это от несомненной уверенности в том, что дети могут пожелать только добра, потому и выкрикивают «Черкэн» и что-то еще, но могу разобрать только это — «Церковь!» и тут же вспоминаю нашу воскресную встречу на службе в протестантской (Никольской!) церкви, куда я был приглашен для того, чтобы исполнить вместе с детьми «Слава Богу за все!» — известное в России песнопение. У нас его можно услышать и в исполнении церковного хора, и просто под гитару. Этот немудрёный рассказ о «премудром и опытном старце», который «всегда

говорил, непрестанно твердил: Слава Богу за скорбь и за радость!», как оказалось, несет в себе целое откровение для представителя западной христианской культуры — откровение о том, что можно и достойно благодарить Бога в первую очередь за скорби и печали, трудности, испытания и лишения, а потом уже и за радости. Как тут не вспомнить А. Блока:

«Сдайся мечте невозможной, —
Сбудется, что суждено.
Жизни закон непреложный —
Радость-страданье — одно».

(«Роза и Крест»)

Не раз был я свидетелем того, как батюшка (о. Евсевий) с восторгом говорил гостям и друзьям своего храма, православным голландцам об этой, казалось бы, уже приевшейся нам истине — не только за радость, но и за скорбь, и прежде — за скорбь — слава Тебе, Господи! Говорил, как бы заново открывая братьям по вере Евангелие: «в мире скорбны будете+», «всегда радуйтесь, непрестанно молитесь, за все благодарите».

Крайне важно было для батюшки донести эту правду до слуха своих соотечественников-протестантов, и взрослых и детей. Для этого надо было попытаться хотя бы часть песни «Слава Богу за все!» перевести на голландский. Представляете — получилось! (Правда, только припев, но ведь в нем основная мысль.) Явились-таки нужные слова, уместившиеся в мелодический ряд: Voor alles danken wij God (2 раза), voor alle vreugde en sorgen. На вечерней встрече с ребятами из протестантской воскресной школы о. Евсевий увлеченно рассказывал не только об устройстве православного храма и его истории, но и еще об удивительном русском святом, светлоликом старце-подвижнике, претерпевшем в жизни своем немало скорбей, но встречавшем каждого к нему приходившего чудесными словами, способными в одно мгновение преобразить человека: «Радость моя, Христос воскрес!» Образ старца из песни «Слава Богу за всё!» и Батюшки Серафима Саровского, как-то само собой соединились в одно, так что преп. Серафим, икона которого с житием освящала эту дивную встречу, стал с того момента небесным покровителем нашего пока еще хрупкого неформального межконфессионального союза. Песня настолько понравилась, что руководители школы обратились к о. Евсевию с просьбой

исполнить ее на воскресном богослужении. Мы дали согласие, и в ближайший воскресный день дети подпевали мне, держа в руках листочки со словами припева, и легко запоминающаяся мелодия, подхваченная десятком детских голосов, взлетала под купол, к небу, туда, где нет конфессиональных, национальных и еще каких-то отличий, а есть Любовь, и Истина, и Жизнь бесконечная. Этот шаг навстречу друг другу, думаю, был оправдан. Хотя бы потому, что «они» ведь ничего не знают о «нас». «А что такое, простите, православие (orthodoxy)?», — это вопрос пожилой голландки из числа тех, что ежедневно заходят в храм Никольского монастыря в Хемелуме. «Это разновидность католичества?» И о. Евсевий принимается вновь и вновь деликатно объяснять о восточной православной традиции, не слишком касаясь различий или исторических деталей, но делая упор в первую очередь на богатом опыте ортодоксального (Православного) христианства. И, словно в подтверждение правоты этих слов, иногда можно слышать от тех, кто впервые ступил на порог храма: | Очень хорошо здесь у вас. Чувствую, что-то есть, что-то такое происходит.... А вот в другой церкви, где мы только что были (имеется ввиду неправославной) такого не ощутил». Разумеется, трудно представить, какими глазами и какими ушами воспринимают неправославные гости наше богослужение, когда, попросившись заранее на службу, сидят и внимают столь необычным для них богослужебным мелодиям, языку и обычаям. Отец Евсевий говорил не раз, что не строит иллюзий по поводу быстрого обращения приходящих к нему. Может быть, из сотни один человек унесет в своем сердце догадку о том, что здесь он прикоснулся к сокровищнице неисчерпаемой, и может быть постепенно благодать Божия сотворит чудо, и душа, укорененная в своей многовековой национальной религиозной традиции, внезапно почувствует тягу к нашей культуре и путь к православному храму предстанет пред ней как дорога домой. Если такое случается, постепенно начинает довершаться подлинное преображение человека. Меняются представления и взгляды на многие стороны жизни религиозной — на святость, молитву, отношение к себе... Меняются критерии красоты и подлинности...

Однажды о. Евсевий предложил мне поработать над текстом «Слава Богу за всё!», попытаться перевести его на английский, с тем, чтобы в дальнейшем кто-нибудь из прихожан-голландцев осуществил перевод на голландский.

И. В. Самсонова

Символика софийной темы в иконостасе

Исследователи русской иконописи XV–XIX вв. неоднократно обращали внимание на сложность истолкования некоторых ее образов и недостаточную изученность их иконографических истоков. Одним из таких образов считается таинственный образ Премудрости Божией — Софии, который занимает видное место в книгах Ветхого и Нового Завета и связан с идеей попечительства Бога миру и человечеству.

В трактовке Павла Флоренского и его единомышленника отца Сергия Булгакова София предстает как личность, стоящая на грани мира божественного и мира земного. Она сотворена действием Святой Троицы для воплощения божественного замысла устройства человеческой жизни по идеальным законам красоты. Она обладает высшим даром сочетать и гармонизовать все сущее в мире. Неслучайно все философы и поэты, писавшие о ней, именовали ее «София — художница небесная». В свете Софии христианство раскрывалось как религия культуры — созидания, творчества, — воспринявшая все самое ценное из сокровищницы человеческой мысли, поэтому ее обожествляют люди-творцы, слышащие гармонию небесных сфер, которым повинуются «дух, камень, дерево, зверь, вода, огонь, эфир» [1; 284]. Творчество, искусство есть путь постижения Бога, а София — путеводительница для вступающих на этот путь: «...правит путь Пресветлая жена» [2; 290]. Она подобна античной музе, встреча с ней, о которой мечтает каждый поэт и художник, — свидетельство его богоизбранности:

Создавая своеобразный «софийный миф», софиологи, как стали называть его авторов, опирались на разные свидетельства, в число которых, помимо ветхозаветных книг Премудрости — «Притчей Соломоновых», «Премудрости Соломона», «Премудрости Иисуса сына Сирахова», входили сказания о таинственных видениях царственной девы Софии, бывших известным святым, в частности Кириллу Философу, одному из просветителей славян, и, что особенно важно, русские иконы Софии Премудрости Божией. Ее, «богиню», как писал С. Булгаков, «предки наши изображали... именно как женское существо, однако отличное от Богоматери». Женское начало в глазах русских философов, поэтов, художников

и музыкантов первых двух десятилетий XX века олицетворяет не только красоту, в нем получают воплощение замыслы божии, обретают свой облик «типы и образы всех грядущих созданий» [3; 187].

Помимо женственности образ Софии отличают «пламенность» и небесная лазурность — свойства, само сочетание которых воспринималось как указание на ее таинственную сущность: в пламенности видели знак осиянности божественной энергией и символ творческого вдохновения; в лазури — эфирность, «указание на космическую власть Софии», ибо, как пояснял П. Флоренский, «бирюзово-голубой цвет символизирует небо духовное, горний мир, в средоточии которого живет София» [4; 375]. Таинственная фигура тронного ангела, благословляемого свыше Христом, окруженная предстоящими ей в молитвенных позах Богородицею и Иоанном, давала повод П. Флоренскому писать о ней как о совершенно особом лице: «...именуемое «Софией» у святых отцов вовсе не всегда совпадает с содержанием этого имени в иконописи.. и, наоборот, иконописная «София» вовсе не всегда обсуждается у святых отцов под этим же самым именем» [5; 371]. В данном случае он имеет в виду то, что в святоотеческой литературе имя Софии, как правило, отождествляется с Христом.

По мнению софиологов, в образе Софии ярко проявились особенности русского религиозного сознания, порождением которого, как они считали, явилась стройная картина «Софийного космоса», расположенного между миром земным и миром Божественным. Доказательство тому они находили в древних русских иконных и фресковых изображениях Софии Премудрости Божией, где ее ангелоподобный образ всегда занимает самый центр композиции.

В ансамблях храмовых росписей XII–XV веков можно довольно часто видеть подобные композиции, где в определенном порядке чередуются самые разные иконографические типы изображений Христа — от крылатого Христа Ангела Великого Совета и Христа отрока до Христа «Ветхого днями», т. е. седовласого старца в белых одеждах. Каждый из них связан с определенным этапом осуществления «премудрого» замысла Творца о человеке и с образом Софии — «Первого и Последнего», стоящего у истоков мира и ожидаемого во Втором пришествии.

Самую близкую аналогию такое построение иконы «София Премудрость Божия» находит в многоярусных

русских иконостасах, наиболее полно раскрывающих символику «божественного домостроительства». Три фигуры в центре композиции — царственная София, Богородица и Иоанн Креститель образуют подобие Деисуса — моления перед тронном Христа, — а изображение в ее верхней части «престола уготованного», от «начала мира» утвержденного на небесах, прообразующее приход Спасителя в мир, соотносимо по смыслу с образами пророков, которые это событие предсказали. В иконостасах их фигуры располагаются также в верхнем регистре. Наконец, «портретному» образу Христа Пантократора в среднем регистре иконы в иконостасах соответствует «праздничный ряд», включающий изображения событий его земной жизни.

Сами по себе образы многоярусного, возведенного «по степеням» иконостаса, как и многоярусные иконные композиции, вызывали ассоциации с многосложной символикой храмового домостроительства, «божественного домостроительства». Среди прочего она заключала в себя и такие понятия, как «сооружение души», «устройство внутреннего человека».

В русской иконографии, посвященной софийной тематике, изображения храмов отличаются богатством фантастических форм, поражающих своей изощренностью и многообразными оттенками символических значений. Одним из примеров такого изображения может послужить Часовня Архангела Михаила, которая была поставлена в последней трети XVII столетия в деревне Леликозеро Спасо-Кижского погоста, а с XVIII в. стала относиться к Великогубскому приходу. Часовня состоит из небольшого прямоугольного молитвенного помещения, длинной трапезной, в два раза превосходящей по размерам основное помещение, и крытого крыльца со звонницей. На остров Кижы перевезена в 1961 г.

В часовне сохранился не только первоначальный состав двухрядного иконостаса последней трети XVII века, но и другие иконы, поступавшие в храм в процессе приходской жизни. Среди них выносной, двухсторонний образ «Богородица Знамение — Никола Чудотворец» последней трети XVII в., «Страшный суд» XIX в., «Воскресение Христово» XIX в. Подлинным сокровищем в восстановленном храмовом декоре сегодня являются потолочные иконы («небо»), некогда широко бытовавшие в пределах Обонежья.

Двухрядный тябловый иконостас включает 5 икон местного ряда: «Архистратиг Михаил с деяниями», 1671 г., «София

Премудрость Божия», 1674 г., «Богоматерь Одигитрия», «Никола Можайский с житием», последней трети XVII века, «Мученицы София, Вера, Надежда, Любовь», XIX века. Деисусный чин состоит из 11 икон, написанных одновременно в последней трети XVII века.

Особенность часовенного иконостаса, имевшего «завороты» на боковые стены храма, в его явно читаемой заказной программе. Она прослеживается как на примере деисусного чина, так и в подборе икон для местного ряда.

В центре деисусного чина — икона «Спас в силах». Кроме пятифигурной основы деисусный ряд включает образы верховных апостолов Петра и Павла, соловецких чудотворцев Зосиму и Савватия, воина Димитрия Солунского и Алексия человека Божия. Тема защиты отражена в храмовой иконе «Архистратиг Михаил воевода небесных сил». Икона любимого всеми христианами святителя Николая Мирликийского представлена в часовне не распространенными иконографиями, такими, как Никола Чудотворец или Никола Зарайский, а иконой «Никола Можайский». На леликозерской иконе святитель Никола изображен в рост в епископском облачении с воздетыми вверх руками, в которых он держит град и меч. В таком образе, по преданию, святитель явился жителям г. Можайска во время осады города татарами-монголами. Эта иконография олицетворяет его как защитника городов, воинов и князей, в данном случае защитника Леликозера.

Средник иконы окружают 16 клейм, которые традиционны и представляют его жизнь и деяния от рождения до перенесения мощей Николы. В клеймах Никола — бесстрашный заступник невинно осужденных, защитник от разбушевавшихся стихий, особенно водной, творец добрых дел и поступков, совершаемых из подлинной любви к ближнему. Три клейма на леликозерской иконе посвящены историям избавления от потопа, что, очевидно, объясняется расположением деревни на берегу озера. Иконы из этой часовни наилучшим образом характеризуют местную манеру письма второй половины XVII в., времени, когда в Обонежье появляются свои иконописные мастерские.

Леликозерские иконы характеризуются своеобразным письмом. Силуэты фигур святых, предстоящих на деисусных иконах, отличаются нескладностью, непропорциональностью, угловатостью и в тоже время убедительностью

образов. Художник очерчивает фигуры силуэтом, обозначает одежды цветовыми пятнами, почти не прорабатывая складки, создавая их линейно. Письмо ликов тоже просто по исполнению. Оно немногослойно, но за счет введения красной охры в состав санкиря и прозрачно (в акварельной технике) положенных белильных высветлений иконописец добивается поразительного эффекта значимости, сосредоточенности, энергии. Деисусные иконы, «Никола Можайский с житием» и «Архистратиг Михаил с деяниями» в целом выглядят как «искусство народного корня» и выражают простоту народного благочестия.

Две иконы «Богоматерь Одигитрия» и «София Премудрость Божия» выделяются на общем фоне продуманностью композиционного построения и содержания. Икона «София Премудрость Божия» написана в 1674 году. Использована новгородская иконография с характерной симметричной композицией и определенным соотношением цветов. Художнику простыми живописными средствами удается воплотить тему торжества Божественного Логоса. Необычно на иконе расположение красного цвета, он образует форму четырехконечного креста. Красный цвет в софийных образах имеет многозначную символику. Здесь иконописцем добавлен знак искупительной жертвы и воскресения. Красный колер доминирует над всеми остальными цветами, создает повышенную выразительность и символическую значимость Софийности образа.

Естественно, что вокруг образа дома Софии — Богоматери, связующей человечество с Богом, складывается обширная и многообразная иконографическая традиция, включающая иконы «исторические», такие как «Рождество Богоматери», «Введение во храм», «Благовещение», и иконы гимнографические, прославляющие Богоматерь: «Похвала Богоматери», «О Тебе радуется», иконы Богоматери с окружающими ее изображениями сценами песнопений Акафиста (торжественного песнопения Богоматери). Такова икона «Богоматерь Одигитрия». Иконописец создал удивительно монументальный облик Богородицы, вероятно, под влиянием слов из Акафиста Богородице: «Радуйся, яко еси царево седалище; радуйся, яко носиши носящего вся». Чрезвычайно крупная фигура Богоматери воспринимается как большой трон, на котором восседает Спаситель. Монументализация и психология образа, достигнутые северным иконописцем

последней трети XVII века, ассоциируются с образами высокого чина, написанными византийским мастером в 80–90 гг. XIV века. Скульптурная пластика массивных пропорций, внушительность осанки, величавость Богородицы в пурпурном мафории увеличивают эффект образа Марии в предназначении трона для Спасителя мира. Своеобразие белильных высветлений на лице, в виде прозрачных белильных пятен, резко обозначенные белки глаз с черными зрачками придают лицу Богородицы суровость и некоторую отстраненность. Жест Ее руки словно переводит акцент на Младенца, указывая на Христа как на истинный путь спасения. Золотые ризы Младенца выполнены листовым золотом, объемность которых создана коричнево-зелеными и красными тенями со штриховкой, в технике, получившей широкое распространение в иконописи Заонежья в последней трети XVII в. Блеск одежд Младенца, золото фона создают сплошное золотое сияние, еще более усиливают репрезентативность Богородицы, придают всему образу пафос и торжественное спокойствие.

По мере углубления в проблему становилось ясно, что образ Софии занимает центральное место в космологической картине мира, созданной отцами Церкви на основании Священного Писания. Более того, невозможно назвать какой-либо аспект православной догматики, с которым бы он не был связан. Именно это обстоятельство заставляло иконописцев искать наиболее адекватные способы воплощения самых сложных оттенков богословской мысли, что, в свою очередь, уже в древности создавало определенные трудности для понимания и истолкования созданных ими изображений. Но одно оставалось неизменным — во все времена в сознании человека Древней Руси имя София и связанное с ним понятие «премудрости» означали абсолютную полноту воплощения замысла Бога, в чьих творениях святость не отделима от света, красоты и доброты. Оно же было знаменем причастности Руси к традиции мировой культуры, опыту, накопленному человечеством за века его истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Иванов Вяч. Стихотворения и поэмы. Л., 1976. С. 284.
2. Иванов Вяч. Зимние сонеты // Иванов Вяч. Стихотворения и поэмы. Л., 1976. С. 290.
3. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. Прим. на с. 187.
4. Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 375.
5. Там же. С. 371.

В. Г. Вишневский

Философско-религиозный смысл феосиса

Понятие феосиса следует рассматривать, согласно святоотеческой философии, в структуре понятийного ряда: апостасия-катастасия-апокатастасия-сотериус. Феосис или обожение есть путь восстановления (апокатастасия) искаженной падением (апостасия) сущности человека и спасения (сотериус) из-под власти зла, в пределе, из-под власти смерти.

В антично-христианской традиции философствования, следовательно, есть две традиции истолкования сущности и назначения человека. Первая — это традиция феосиса, традиция богочеловека и богочеловечества, т. е. собора человечества как связанной воедино в Боге цепи человеческих поколений (от первого до апокалептически последнего). Вторая — это традиция человекобожия, т. е. «самозаконничества» (М. Хайдеггер), «самозванства» (о. Флоренский, о. Булгаков...), согласно которой, человек «сам себе бог». Причем традиция человекобожия доминирует в западном сознании начиная с эпохи Возрождения, став по сути «аксиомой» так называемого современного сознания. То что существовало и существует альтернативное понимание сущности и назначения человека, выраженное в учении о феосисе и разработанное в ясной и отчетливой форме византийским Возрождением XIV века (исихазм) современное западное, да и ориентированное на Запад русское интеллигентское сознание как то забыло.

Протоирей Иоанн Майендорф писал: «Есть и другая форма возрождения..., та, которая признает и утверждает ценность человека, но всецело в линии традиционного христианства, которое тоже покоится на Боговоплощении — идее, что Бог становится человеком и тем самым человеческую плоть прославляет и человечность спасает»¹. Иоанн Майендорф напоминает «образованной» общественности, что помимо западного Возрождения было еще Византийское Возрождение, в котором нет противопоставления Бога и человека. «...Приобщение человека к Богу в христианстве, — пишет протоирей Иоанн Майендорф, — не есть упразднение человеческого разума и проявлений человеческой жизни, а наоборот, их торжества»².

Приобщение человека к Богу, в котором только и открывается, утверждается и возрастает человеческое в человеке, т. е.

богоподобная сущность человека, издревне именуется феосисом или обожением. Классическую формулу обожения дал в трактате «Слово о воплощении Бога-Слова» (гл. 54) св. Афанасий Александрийский: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Однако, такие русский богословы XX века как архимандрит Киприан (Керн), о. Георгий Флоровский, о. Владимир Лосский, прот. Иоанн Майендорф отмечали, что первый вариант этой формулы мы находим уже во II веке у св. Иринея Лионского: «Сын Божий становится сыном человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим» (Против ересей. III, 10, 2). «Слово, ставшее плотью, — пишет св. Иринея, — восстановило как образ, так и подобие. Ибо стал Он Сам тем, что было сотворено по Его образу, и он глубоко запечатлел подобие, сподобляя человека через видимое слово невидимому отцу» (Против ересей, V, 16, 2). Владимир Лосский в своей книге «Боговидение» отмечает, что это уподобление Богу совершается в стяжании человеком Духа Святого через очищение «сердца» на пути духовного совершенствования ибо, лишь «чистые сердцем Бога узрят»³. «Если в каком-либо человеке дух не соединен с душой, человек этот несовершенен; он остается звероподобным и плотским, хотя образ Божий и запечатлен в его плоти, тем не менее он не обретает Духом Его подобия» (Против ересей. V, 6, 1). Следовательно, лишь совместное домостроительство Сына, Духа Святого и человека «подъемлет человека к жизни Бога» (Против ересей. V, 9, 1)⁴.

Православная мудрость через Святых Отцов раскрывает лукавство «разоблачителей» обожения, которые утверждали и утверждают (Ф.Ницше, постмодерн), что или свобода Бога (и рабство человека), или для человека Бог должен «умереть» и тогда он утвердит себя в свободе, а свободу в себе, ибо нет над человеком никого выше него. Вот что говорит по этому поводу св. Григорий Богослов: «В продолжении веков были два знаменитых преобразования жизни человеческой, называемые двумя Заветами и, по известному изречению Писания, потрясениями Земли (Агг. 2, 7)... Но с обоими заветами произошло одно и то же. Что именно? Они вводились не вдруг, не по первому приему за дело. Для чего же? Нам нужно было знать, что нас **не принуждают, а убеждают**. Ибо что не произвольно, то и непрочно, как поток или растение не надолго удерживаются силой. Добровольное же и прочнее, и надежнее. И первое — это дело употребляющего насилие, а последнее — собственно наше. Первое свойственно

насильственной власти, а последнее — собственно наше. Поэтому Бог определил, что не для нехотящих должно делать добро, но — благодетельствовать желающим»⁵. И еще:

«Однажды был я спрошен о духовности, —
«Смой скверну прежде». — «Но живу достойно я» —
«Смой скверну. Смысл? Так очищайся заново:
В сосуд зловонный миро не влагается»⁶.
Из сказанного выше следует:

В **сакральном, мистико-духовном** плане **феосис** есть соединение Духа Святого с душой человека, воспламенение и озарение ее Божественным огнем и Божественным светом. Этот огонь есть «любовь Духа» (св. Макарий Египетский). «Невещественный и Божественный огонь, — пишет св. Макарий, — освещает и искушает души. Сей огонь действовал в Апостолах, когда возглаголали огненными языками. Сей огонь облистал Павла гласом и просветил его ум, омрачил же у него чувство зрения. Ибо не без плоти видел он силу оногo светила. Сей огонь видел Моисей в купине... Сей огонь прогоняет бесов, истребляет грех. Он есть сила воскресения, действительность бессмертия, просвещение святых душ, утверждение умных сил»⁷.

В **онтологическом** плане **феосис** есть **синергия** анабасиса, т.е. подвижническое восхождение человека к Богу через делание духовно-телесных практик самопреображения и само совершенствования, и, катабасиса, т. е. нисхождение Бога к человеку в нетварных энергиях-действиях Божественной сущности (Фаворский свет), энергиях, которые, как и Троица Святая есть Одна — в Трех, и Три — в Одной (св. Каппадокийцы). «Бог, — пишет св. Макарий, — столько благоволил к тебе, что сошел со святых небес, и принял на Себя разумную твою природу и земную плоть, срастворив Божественным Своим Духом, чтобы и ты, перстный, принял в себя небесную душу. И когда душа твоя будет в общении с Духом, и небесная душа войдет в душу твою, тогда совершенный ты человек в Боге, и наследник и сын»⁸. И далее: «Духовное действие Божией благодати в душе совершается великим долготерпением, премудростью и таинственным смирением ума, когда и человек с великим терпением подвизается в продолжении времени и целых лет. И дело благодати тогда уже оказывается в нем совершенным, когда свободное произволение его, по многократном испытании, окажется благоугодным Духу, и с течением времени покажет опытность и терпение»⁹.

В плане **аскетики** феосис есть восхождение (анабасис) человека по ступеням: очищение — просветление — совершенство (св. Дионисий Ареопагит), которым соответствует духовно-телесные практики: метанойя — аскеза — феория.

— Метанойя — (др. греч. коренное изменение ума) в православно аскетике понимается как **покаяние**. «Или пренебрегаешь богатство благодати, кроткости и долготерпения Божия, не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию? (Рим. 2, 4). «Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим. 2, 5).

Началом покаяния должна быть **решимость** изменить себя. «Если человек плотский решается приступить, — пишет св. Макарий, — к изменению себя самого, сперва он умирает и делается бесплодной для прежней лукавой жизни»¹⁰. Первой ступенью покаяния должно быть смиренномудрие. «...По причине живущего в нем (человеке — *В. В. Г.*) греха, надлежит ему понуждать себя на всякое доброе дело, к исполнению всех заповедей Господних. Так, например: надлежит понуждать себя к смиренномудрию перед всяким человеком, почитать себя низшим и худшим всякого, ни от кого из людей не ища себе чести, или похвалы, или славы...»¹¹. И далее: «Но приступающему к Господу надлежит, таким образом, принуждать себя ко всякому добру; принуждать себя к любви, если кто не имеет любви; принуждать себя к кроткости, если не имеет кроткости; принуждать себя к тому, чтобы милосердным быть и иметь милостивое сердце...»¹².

— Аскеза (др. греч. собирание себя в целое) в православном любомудрии есть «опоясывание» своих телесных и душевных (видимых и тайных) страстей, отсечение своего своеволия и достижение состояния «бесстрастия». «Предел и расцвет деятельной жизни есть бесстрастие, и от бесстрастия родится любовь... Бесстрастие, — пишет о. Георгий Флоровский, — не есть бесчувствие, или нечувствие... Бесстрастие есть независимость души... Бесстрастие раскрывается в любовь. И любовь есть прежде всего влечение познать Бога. Любовь и гносис сращены неразрывно»¹³.

— Феория (др. греч. таинственное созревание) — высшее состояние души, высший покой и молчание «единое и тождественное видение, и нет в нем подъемов и спусков» (авва Евагрий). Феория — высший гносис, «чистая молитва».

В **экзистенциальном** плане феосис есть уподобление человека Богу, прежде всего, в Его божественных именах: Совершенство, Истина, Добро, Красота, Творец, Любовь, Свобода, Личность... и человек может и должен стать: совершенным, истинным, добрым, прекрасным, творческим, любящим, свободным, должен стать личностью...

В плане **гносиса**, познания феосис есть Боговидение, Богопознание и, на его основе, самопознание и миропознание.

Феосис, обожение — путь человека к человеческому, т. е. божественному в себе, не только для монахов-аскетов. Это путь для всех и для каждого. «То именно и извратило всю вселенную, что мы думаем, будто только монашествующим нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно» (св. Иоанн Златоуст).

В человеке слишком много человеческого, считал Ф. Ницше, понимая под человеческим злобное, мелочное, подлое... Человеческое в человеке и есть божественное, нетленное, что и позволяет ему «стоять» под всеми «ветрами» жизненных бурь в справедливости, совести, любви и милосердии, в самоопределении к Истине и Жизни. Так мыслит и в это верит православно воспитанный человек.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Майендорф Иоанн. Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы восточной Европы / Иоанн Майендорф // Синергия. М., 1995. С. 18.

² Майендорф Иоанн. Указ. соч. С. 19.

³ Лосский В. Боговидение / В. Лосский // Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 336–344

⁴ Все цитаты из «Против ересей» св. Иринея Лионского даются по книге В. Н. Лосского «Боговидение»

⁵ Святитель Григорий Богослов. Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 150–151.

⁶ Там же. С. 386.

⁷ Св. Макарий Египетский. Духовные беседы // Добротолюбие. Т. 1., М., 1993. С. 223.

⁸ Там же. С. 200.

⁹ Там же. С. 200–201.

¹⁰ Св. Макарий Египетский. Указ. соч. С. 189.

¹¹ Там же. С. 203.

¹² Там же. С. 204.

¹³ Флоровский Г. Восточные отцы церкви / Георгий Флоровский. М., 2005. С. 516.

Н. В. Довгаленко

Нигилизм и традиция в современности

Реальность ярко демонстрирует, что нигилизм перерос фазу своего интуитивного понимания, как это было на пороге XIX–XX вв. Он давно уже осмыслен, разложен по полочкам и в классическом виде, наверное, связан более всего, с двумя фигурами: Ф. Ницше — апологетом, создателем его онтологической основы и Ф. Достоевским — экзистенциальным «вестником» нигилизма. Как отрицание метафизических, христианских ценностей он уже раскрылся и более чем «болезнь», и более чем метаморфоза, и более чем переход, отрицающий самоценность человека, устремлённого к Божественному. В русской культуре нигилизм предстал источником чудовищного искажения, поругания смысла, затемнения духа, источником гражданского насилия, непонимания... Выявить его основания и задаться вопросом о современной судьбе — главная цель данного небольшого эссе.

Первым и неперенным знаком нигилизма является уход от Божественного, от Трансцендентного истока бытия. Потеря святости и символов её выражающих, с безусловностью требует и укореняет символы, выработанные культурой ratio, воли, иррационального, социального и пр. В данной ситуации нигилизм отражает предельную форму утверждения «Его», нацеленного на место Творца и перешагивающего собственную природу в любых её Трансцендентных проявлениях: человеческом, личном, соборном, общественном... «Его» превращается в онтологическое «пустое место», способное создать собственный проект и реализовать его. Однако метафизика полного отрицания демонстрирует невозможность пустоты, ибо о «ничто» дух не осведомлён: «Трудность в определении нигилизма заключается в том, что дух не имеет представления о ничто»¹. Потому следует подмена и нигилизм ею страдает изначально, ибо пустота не очищает, а творит фантомы, оправдывающие лишь сами себя. Весь пафос, превращающийся в кошмар, заключается именно в требовании предельности, потому и «оборачивание» невозможно, и путь назад закрыт (Ф. Ницше). Это вместе с тем даёт мнимую надежду на движение к новым горизонтам, это порождает снятие любых запретов и ограничений — своеобразную открытость, создавая иллюзию творчества и свободы.

Таким образом, вторым знаком является иллюзионизм и игровой характер нигилизма. При всём неприкрытом ужасе революционной ситуации в России 1917–1922 гг., цинизм нигилизма и заключался как раз в том, что реальность выстраивалась как историческая, социальная, культурная, религиозная «баталия», где многие воли-силы хотели доминировать и определять критерии, ценности собственной реальности, а вместе с тем, и реальности тотальной, т. е. бытия. Модели конструировались, взаимодействовали, игроки пытались согласовать правила игры. Но в этом-то и заключалась изнаночная сторона этики нигилизма, что не было той почвы, не было той идеи, на которой «все могли бы сойтись» (Ф. Достоевский) — ибо основание нигилизма есть безосновность. (Лишь на пороге собственной кончины, в 1881 г. Фёдор Михайлович пишет Пушкинскую речь, в которой осознаёт «идею» святой всепрощающей соборной России и, окончательно, возвращается к идее Православия). Иллюзионизм создается мнимостью блуждающих «Я», ищущих, производящих новые смыслы, раскрывающих как бы «новые» основания бытия. Ценности становятся конструируемы, их подмена не требует оправдания, не вызывает вины. Мир превращается в вечное блуждание, потерянности ориентиров истинного и ложного, мнимого и настоящего, доброго и злого...

Русский нигилизм страшен ещё и потому, что исходит из истоков внутреннего, экзистенциально-духовного бытия. По онтологической своей природе, стоя на границе индивидуального, самососредоточенного и демонстрируя крен в ничто, он предполагает и включает в свои пределы идею возвращения к подлинной сущности, «требуя» выздоровления личности. Юнгер же отмечает, что нигилизм слишком далёк от данного положения, он не знак болезни (духа, общества), он не внешняя борьба, вплоть до саморазрушения (Ф. Ницше) — он скорее стиль. Нулевая точка, изменяющая умонастроение, пройдя которую, уже невозможно вернуться назад.

Ну и, наконец, третьим знаком нигилизма является «истончение» духа. В поиске своих оснований он уходит в бессознательные глубины, он ищет себя в «другом» (будь то материальное или социальное), он поглощён собственным самоопределением. В отсутствие Трансцендентного, проект духа может реализоваться различно: либо в пределах трансцендентально-имманентного, универсального (наука и техника), либо в границах индивидуально-

иррационального (психологизм), либо в границах социального (прагматизм и утилитаризм) и пр. Этика связывает эти горизонты, не выделяясь отдельно, становясь внутрисущностным феноменом. Её как бы и нет, но она присутствует как *должное*. Долг этот реализуется силой ratio, воли, или соглашения как толерантности, в своём пределе безразличия. Совершенно ясно, что архитектоника данного бытия не вертикальная, а горизонтальная, выраженная через профанное и материально-практическое, захваченная лишь сущим. Однако, задавая мнимую уверенность человека во власти над бытием, наука и техника, эстетика и искусство, политика и культура, этика, в конце концов, «производят» не свободное, а предельно рабское сознание, стянутое к потребностям, жизненным удобствам, «механицизму духа», юридическим нормам, материальным законам и пр. Нигилизм здесь выявляется как проводник безграничного террора — внутреннего и внешнего.

Кроме того, те смыслы, с которыми нигилизм был «кровно» связан изначально, в наше время страдают по отношению к нему инверсией, т.е. оборачиванием. Как порождение хаоса, он оказывается производением высшего редуцированного порядка, причём такая редукция постоянно стремится ко всё большей и большей простоте или исчерпанию. «Для нигилистической мысли также характерна склонность приводить мир с его сложными и многообразными тенденциями к одному знаменателю»². Родственным знаком можно считать растущую склонность к специализации: разделению и детализации. Этой детализации, вызывающей в науках и на практике беспокойство, но в повседневности нарастающей, соответствует обращение к локальным ценностям («высшие ценности обесцениваются»). Однако, нет ничего более ужасного, — отмечает Ж. Бодрийяр, — чем прагматизм Божественного, как абстрактного блага, любви, закона скрадывающего внутри исступление похоти. Именно в этом является «невероятный отход от сути религиозного»³, содержание которого есть Трансцендентное, а так же духовные пути «встречи» его с человеком, возможные лишь в стяжании благодати, преображении, подвиге, аскезе...

Как зло, извращение, отрицание высших ценностей, нигилизм есть просто «моральный автоматизм», и сам по себе сегодня более оказывается знаком и даже обнажающим критиком данного автоматизма, нежели чем причиной.

И как уж здесь разобраться, где зло или добро, когда границ-то не видно (принцип относительности в действии), либо они так жёстко и навязчиво «прорублены» в сознании, что превращаются в вышеозначенный террор.

А болезнь? Да нет, и не болезнь, ибо нигилизм скорее связан с культом телесности, здоровья, принципиально не анархизмом. Его чародейство сокрыто не в уходе от нормы и даже не в исцелении, а в манере поведения, основанной на самоуверенности, безразличии и цинизме.

Таким образом, сегодня, проявляющееся лицемерие нигилизма заключено не в отрицании горизонтального бытия, а в конечной максиме его утверждения (именно отсюда следует боязнь анархии); нацеливании на дух, стяжающий в данных границах собственное самоопределение и «волю к владению»; поглощённость «игрой», «проектированием» бытия в бесконечной «ничтожности» возможностей подобной власти.

Именно поэтому высшей мерой напряжённого противостояния по отношению к нигилизму выступает **традиция**. То, что осуществляет связь, не даёт распасться бытию, поддерживает внутреннюю целостность и единство, держа при этом ответы на экзистенциальные и онтологические вопросы; то, что несёт в своих основаниях духовный опыт, практику противостояния хаосу-порядку, террору и связывает бытие в вертикальной архитектонике.

С одной стороны, традиция раскрывается через веру. Вера — безусловная её основа, самораскрытие подлинности, истинности бытия, неопосредованное, данное. Именно здесь традиция предстаёт как Предание. «Если Писание и всё то, что может быть сказано написанными и произнесёнными словами, литургическими изображениями или же иными символами, если всё это — различные способы выражать Истину, то Священное Предание — единственный способ воспринимать Истину. Мы говорим именно «единственный» (уникальный), а не единообразный, потому что в Предании, в очищенном его понятии, нет ничего формального. Оно не навязывает человеческой совести формальных гарантий истин веры, но раскрывает их внутреннюю достоверность. Оно не содержание Откровения, но свет, его пронизывающий: оно не слово, но живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слушанием молчания, из которого слово исходит, оно не есть Истина,

но сообщение Духа Истины вне Которого нельзя познать Истину»⁴. Тогда как Писание есть воплотившееся Слово Святое, Предание — есть Дух Святой.

Именно в христианско-православном отношении, традиция есть **живой элемент бытия**, без которого невозможно движение к Трансцендентному. Жизнь в свободе претворения, действующая через каноны. «...В канонических формах дышится легко: они отучают от случайного, мешающего в деле, движения. Чем устойчивее и твёрже канон, тем глубже и чище он выражает общечеловеческую духовную потребность: каноническое есть церковное, церковное — соборное, соборное же — всечеловеческое. И потому очищение души подвигом, снимая всё субъективное и случайное, открывает подвижнику вечную, первоизданную правду человеческой природы, человечности, созданной по Христу, т.е. абсолютных устоев твари; подвижник находит в глубине собственного духа то самое, что предварительно уже выражалось и не могло не выражаться на протяжении истории»⁵.

Традиция в смысле Предания есть центр напряжения для человека, культуры, социума, связующего их с Божественным, Сверхсущим. Именно отсюда просвечивает действительная цель жизни, открывается смысл, рождается устойчивое понимание единого, общего не как рационализованного в соглашении, а данного по своей подлинной природе, данного в свободе.

Другая сторона традиции — доверие в уже обретенное и найденное, когда идёт восприятие канонического, общинного, соборного в непредвзятости, не критичности, не завистничестве и пр. Традиция в горизонтальном своём проявлении требует отречения от меры эгоцентризма и себялюбия, опирается на доверие знанию и опыту «отцов». Она требует не снятие вины, а принятие чужой вины на себя самого, ибо личное и соборное, настоящее, прошлое и будущее нераздельны. Здесь традиция предстаёт как:

- Отсутствие вопроса «кто виноват», не в смысле снятия вины, а в смысле осознания собственной вины (исчерпание конфликта «отцов и детей»);
- Вера, доверие опыту поколений;
- Встраивание в бытие, в его многоголосие, диалектику, как возможность слышать других и отвечать свободно, создавая совместную единую «живую структуру» синергического действия (о. П. Флоренский);

- Сохранение устойчивости бытия — где не отрицается новое, но оберегается абсолютное, вечное, святое (основание возможности всякого нового).

В христианско-православной метафизике сама возможность традиции раскрывается через онтологические пути Веры, Надежды и Любви. Именно и только на них горизонтальное бытие соединяется с вертикальным, а иного быть не может.

Нигилизм же возможен там, где человек внутренне и внешне одинок, ибо лишь одиночество ставит его перед лицом ничто. Возможно, именно поэтому в России нигилизм приобрёл такие страшные формы, ибо основание русского сознания всегда «скреплял» принцип соборности. В его пределах истина понимается как сосредоточие «ума в сердце» через общую веру и совместный духовно-литургический, общинный, хозяйственный опыт. Нигилизм же разорвал изнутри собранную веками духовную традицию самопонимания, он вновь, в своей мнимой свободе, иллюзионизме, опасной «игре» поставил человека перед выбором самого себя и соответственно бытия и мира. Эта «игра» продолжается до сих пор, но **«если человек окажется сильнее, то ничто отступит»**⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Юнгер Э. Через линию / Судьба нигилизма. СПб., 2006. С. 19.

² Юнгер Э. Указ. соч. С. 33.

³ Бодрийяр Ж. Фантомы современности / Призрак толпы. М., 2007. С. 190.

⁴ Лосский В.Н. Боговидение. М., 2003. С. 682.

⁵ Флоренский П.А. Иконоглас / Имена. М.; Харьков: 1998. С. 383–384.

⁶ Юнгер Э. Через линию / Судьба нигилизма. СПб., 2006. С. 63.

Ю. И. Ермилов

Литературно-метонимическое мышление как интеллектуальный вирус

Как часто во время чтения мы ощущаем все усиливающийся дискомфорт, необъяснимый коллизиями сюжета или стилистикой текста. Еще более неожиданными и неприятными оказываются социальные и политические ходы, результат которых непредсказуем конкретно, но ожидаем в общепринципиальном виде как «плохой» или «глупый» закон, указ, постановление. В подобного рода явлениях, которые возникли в литературе и, выйдя в практику ежедневности, овладели всеми сферами жизни, просматривается нечто общее, неуловимое с первого взгляда. Неуловимость эта обусловлена неисчерпаемым разнообразием образов явления, которые необходимо было бы вынести за скобки для обнаружения стойкой закономерности одного типа. Получается, что алгоритм означенных парадигм несет в себе обязательную недоделанность даже тогда, когда наличествует явная перегрузка во всех аспектах факта. Раскрывается это качество через «альфу» и «омегу» — через исходный пункт рождения — литературу и заключительный — конфессионально-духовную сферу. В первом случае, имея дело с авторской фантазией, мы, тем не менее, вычленим из текста то, что должно быть пунктом жизни со всеми вытекающими из этого последствиями в бытии.

Во втором, исследуя заведомо нефантазийные, догматико-канонические построения, мы опять-таки, выходя на повседневную практику, в которой, как и в первом случае, «крайней» оказывается личность в онтологическом пространстве. Феномен «недо» — скрывается в принципе мышления, прочно соединенного с его методикой. Его можно определить как **литературно-метонимическое мышление**, где литературность заключена в грамматико-стилистическом приоритете отбора, а метонимика — в заведомо частичном выборе определяющих принципов, где реальное главное либо вообще игнорируется, либо уходит на задний план, хитро прячась «наготове»: если спросят, так и это учтено.

Возьмем примеры из литературы, известные всем. У Печорина «глаза ... не смеялись, когда он смеялся» что объясняется как «... признак злого нрава или глубокой постоянной грусти». Самое главное и основное, что может

в действительности быть причиной несмеющихся глаз, это физическая боль от хронического заболевания или травмы, иногда соединенная с душевной: «ларчик просто открывался». Но болезнь красивого героя несовместима с литературной этикой, ради этого можно поступиться правдой. Зачем же тогда вообще расшифровывать глаза, которые никогда не смеются? Не лучше ли оставить их суждению читателя? Нельзя. Потому что так мы будем чувствовать чужую боль, а это лишнее. Литературно-метонимический принцип обязывает прямо или косвенно высказать суждение, которое оформится у читателя или зрителя в постулат, и на его основе будут строиться дальнейшие выводы, часто уже не требующие специальных формулировок.

Рабочий, который был неграмотным и «не разжевал даже азбуки соль», однако, «слышал, как говорил Ленин, и он знал все». Преодолевая поэтическую гиперболизацию, то есть, литературность, переходим к метонимике. «И он знал все» на самом деле «знал столько, сколько ему достаточно», «Столько, сколько Ленин считает достаточным для неграмотного рабочего». Известно, что Ленин в выступлениях обязательно включал свой узко-религиозный угол зрения проблем, метонимически соприкасаемых с насущными бедами аудитории. Смещая акценты с реально-социального в литературно-марксистский план, он делал тех, кто ему верил беднее, отнимая у них последнее, что они имели: национальные традиции, христианскую веру, нравственные корни — весь социальный комплекс. Грамматически логичное «и он знал все» означает на самом деле подчинение ограниченному кругу идей, не имеющих никакого отношения к знаниям в их фактическом содержании, независимо от мировоззренческих установок, определяющих что есть знание. И дело здесь не в том, принимаем мы или нет политические доктрины, предлагаемые нам, а в том, оказываем ли мы им чисто интеллектуальное доверие, выходящее за пределы вкусов, эмоций или симпатий и иногда здравого смысла.

Литературно-метонимические конструкции всегда убедительны, даже при очевидной абсурдности их начальных посылок. Исток доверия к литературно-метонимическим построениям, возможно, лежит в мистическом пересечении трехмерного мира бытия с плоскостью культурно-лингвистических клише, которые воспринимаются проще, чем жизнь. Штампы такого рода начали появляться в языке

в виде принципа определения приоритетности. Простейшая герменевтическая дешифровка, показывает истинное содержание слова или системы слов, претендующих на качественное определение. Но слово продолжает работать сначала в заданном режиме, вопреки реальному его содержанию, а затем живет своей жизнью, оказывая влияние на систему человеческих отношений в аспектах, находящихся за пределами его ранее предполагаемых возможностей. При этом принципиальное фактическое содержание остается неизменным на протяжении длительного времени, всегда позволяя возвратиться к началу и отказаться от употребления слова хотя бы в случаях, принципиально несовместимых с его онтологической органикой. Но такой кодекс, естественно, требует особого отношения к имени, и к имени слова тоже, когда признается обязательным постоянство его смысловой константы, а изменения, выходящие за пределы его семантического ряда, обязывают к их анализу и определению параметров во имя истины.

Понятие «крутой» **не** означает: добрый, заботливый, самоотверженный, умный, справедливый, талантливый, трудоспособный, красивый, верный. Может включать или не включать: сильный, мужественный, выносливый, твердый, упорный, стойкий. Обязательно включает: бессердечный, однолинейный, своевольный. Может включать или не включать: злой, жестокий, своекорыстный, тупой, бездарный, глупый. Итак, понятие «крутой», литературно-метонимически призванное быть высшей оценкой качества мужчины (не человека!), не содержит в себе никакого историко-личностного позитива ни в психологическом, ни в социальном, ни в биологическом смысле. Однако, оно используется по назначению и вызывает не обиду, а благодарность. Значит, «крутой» в действительности означает следующее: в эпоху принятия обществом этого понятия в его предложенном варианте люди безразличны к добру, заботливости, самоотверженности, уму, справедливости, таланту, трудоспособности, красоте, верности, если не призируют их. Это — наиболее точный портрет времени, в котором оскорбление является комплиментом. И пока простые и ясные понятия не вернут себе места в языке повседневности, духовно-интеллектуальное содержание мира будет определяться словом «круто», не смотря на культурологическое сопротивление творческой части общества. Но достаточно не употреблять этого слова ни в шутку,

ни всерьез, чтобы **круто** изменить ситуацию. Не только потому, что использование адекватных знаков требует адекватного действия, а потому что слово значительно сильнее само по себе, чем принято думать литературно-метонимически, считая, что убить словом можно лишь в переносном смысле и очень редко в прямом, но зато буквально, то есть довести до самоубийства. Слово созидает главные структуры физического и духовного мира, оно же их разрушает. Каким образом это происходит — очень трудно вычислить. Можно лишь констатировать факт, что литературно-метонимический угол зрения игнорирует реальность принципиально, предлагая через слово искусственную модель бытия, и это ему на первых порах удастся. Но так как любая выдумка деструктивна, она истребляет самое себя как проект и начинает действительно жить сама по себе, руководя теми, кто произносит слово, считая себя его хозяином. Это уже мистика отсутствия добра. У любого нового слова одинаковая история. Являясь плодом остроумия конкретной личности в конкретной ситуации, оно призвано прозвучать лишь один раз, повторяясь впоследствии единственно как цитата, но его подхватывают, мгновенно переосмысливая с помощью литературной метонимии, и если оно прививается, то всегда в противоположном смысле, и обязательно реструктурируя свой ареал.

Слово мстит за пренебрежение им, предваряя последующие действия, иногда задолго до факта упреждая сам факт. Так смена сферы приложения понятия «бормотуха» трансформировала всю винную промышленность, а «бухло» продолжило это трансформацию до полного изменения принципов оценки качества алкогольной продукции.

В некоторых кругах конфессионального Православия культивируется неприятие нетривиальных человековедческих открытий, которым приписываются богоборческие свойства. Это не в последнюю очередь, деконструкция Ж. Дерриды. Сама возможность реконструкции мысли через реструктурирование слова представляется опасной по понятной причине: разложение текста Священного Писания на блоки по несакральной схеме действительно проблематично с точки зрения церковного канона. Но истинная причина неприятия деконструкции, являющейся результатом серьезнейшего научного исследования, кроется в литературно-метонимическом неприятии слова с реальным наполнением его адекватным смыслом.

Поэтому, давно укоренившаяся в актерской практике России деконструкция произносимого текста, не вызывает ни у кого, кроме юмористов, критического осмысления. Это — следствие литературно-метонимического интерпретирования актерского мастерства, которое предпочитает выделение слова как текстуально-грамматической единицы, а не как целого смыслового составляющего. Графически это можно выразить примерно так: «белый... шар». Или «Б-белый; шар». Хотя, если шар белый, то он «белый шар» без паузы между определением и определяемым. Деконструктивная манера произношения подразумевает усиление смысла, в то время как в действительности она его однозначно разрушает. Легкий склероз, заикание, использование звуков из языков другой лингвистической группы, антисинтаксические вставки между словами — все это не может ни выделять, ни усиливать смысл произнесенного. Частное, привязанное к конкретике актерское открытие, стало обязательным ритуальным способом игры, изначально имеющим религиозный, а не профессиональный смысл. Таким образом, реальный авангардизм пауз и заиканий считает себя реализмом, а нормальное, логическое осмысление звучания — случайностями.

О литературно-метонимическом мышлении можно говорить бесконечно, так как его обязательный признак — терминологическая размазня — работает во всех воображаемых ситуациях. Концептуальное смещение акцентов может захватывать пространство — время в любом взаимоперетекании. Так понятие «партия» и «религия» фактически могут различаться лишь как сферы аудиторного освоения. Может быть, борьба с любой религией вообще у самой сильной религиозной организации, которая из литературно-метонимических соображений именуется партией по одному из нескольких признаков, являются общественным трансвертизмом. В данном случае преуменьшение зла от смещения смысла вряд ли допустимо. Организация литературно-метонимического стереотипа создает антиинтеллектуальную атмосферу в тех случаях, когда возникает потребность в идентификации явления с предельной точностью, для продуктивного решения.

Исторические параллели показывают, например, полное тождество содержания понятий «партия зилотов» и «Партия большевиков», существование которых без религиозного ядра и антуража немислимо. Однако, смещение акцента понятия «партия» привлекает чисто политические

характеры в принципиально религиозное движение. Как бы закрывая глаза на сконструированную часть идеологии, культовую по определению, новые адепты вовлекаются туда, где им не место по природной ментальности, и где они погибнут как личности, в лучшем случае реализовав лишь элементы индивидуальности.

Криминальный мир, особенно на Востоке, имеет закрытые клановые организации с разработанной системой ритуалов. Но такие объединения не принято именовать религиями или культурами. Но ведь там и без этих, очевидно выделенных, государств в государстве, достаточно признаков культового общества. Это жестко определенная система ценностей, где нет места ничему созидательному. Литературно-метонимически смещая позиции определения с религиозных на уголовные, общество теряет возможность лечить само себя, урывая лишь формально необходимый минимум для карательных мер и отказываясь от возможности глубокого аналитического тестирования криминальных религиозных структур. В данной ситуации культовый характер преступного мира столь очевиден, что становится непонятным непризнание этого факта, закрывающее возможность какой-либо эффективной борьбы с этим, пока поверхностно исследованным явлением. Тоталитарные религиозные объединения не могут быть нейтральными по отношению к государству и личности, поэтому, выделяя в первую очередь нетрудовое приобретение доходов как признак криминала, органы правопорядка фактически защищают паракриминальную культовую идеологию.

Литературная метонимика, рождаясь как случайность, порождает в свою очередь новые случайности, материализующиеся в автономной форме, обретающей свою собственную физическую и моральную плоть, почти неподвластную какому-либо положительному развитию.

Так, например, понятие религия, о котором уже было упомянуто, в разных культурах было применимо к системам и образам действия, связанных, говоря условно, с посторонними силами — добрыми, злыми, нейтральными. Ясность структуры древних обществ, перечисляемость составляющих из деталей позволяла обходиться без слова «религия», и этот факт подтверждает случайность привнесения термина в бытие. То, что вопреки историческим реалиям становления христианства, термин «религия» стал, в основном,

качественным определением, означающим нечто безусловно позитивное, предрешило многие нестроения в будущем развитии духовных доминант человечества.

Если сравнить анимистические культы рудиментарного характера с древними храмовыми культурами Ближнего Востока, поставив между ними протестантизм двадцать первого века, а рядом — криминальные сообщества, мы обнаружим, что всех дальше от Семитических религий отстоит протестантизм, а криминализм занимает равноудаленную позицию вместе с анимизмом. Тем более, Герболайф или Гринпис имеют еще меньше общего с культом Аммона. Если попытаться объединить понятие «религия» через равнозначные и равновеликие системы признаков, то многое из того, что именуется в современном мире наукой, имиджем или спортом, окажется как раз религией, например, футбол или иглоукалывание.

На примере литературно-метонимического применения термина «религия» становится очевидным обширнейший круг социальных, культурных, научных, духовных и богопознавательных проблем, которые в предложенной интерпретации слова не решаются и являются тушиковыми.

Из вышеизложенного следует, например, что объявлять все религии равными перед законом и обществом либо нельзя, либо необходимо иметь реестр запрещенных религий, которые могут быть вне закона. Так сатанинские и околосатанинские культы, приносящие человеческие и имущественные жертвы, и криминализм, в котором обязательно есть то же самое, могут оцениваться не только с точки зрения наносимого ими общего ущерба, но и как противозаконные культовые организации.

Литературная метонимика, найдя случайно обретенный феномен, использует его по недо-назначению, укореняя пересмыслицу факта под видом исследовательского становления, нанося при этом реальный урон и собственной концепции мироосмысления, и всему, с чем практически и теоретически соприкасается.

Называя православное исповедание религией, можно иметь в виду лишь то, что в нем является собственно культовой сферой, неотделимой от цельного богопознающего комплекса. Но если учесть, что все таинства и обряды в православии не просто сакральные действия, а богооткрывающие и теосоединяющие синергетические пункты-процессы,

составляющие во временном объеме иногда ничтожную часть жизни в Боге, а иногда — всю без остатка, выявляется острая сердечная и умственная недостаточность определения Православия как религии. По крайней мере, воинствующий религиозный атеизм не может системой своих признаков быть тождественным Православию, и это уже вызывает недоверие к обозначению несовместимого одинаковым термином. Православная религия — это часть Православия, религия в православии, и не более того.

Продолжая ту же тему, обратим внимание на религиозную идеологию дарвинизма, не имеющего никакого отношения к науке. Большая часть современных естествоиспытателей мира не принимает дарвинизм даже с оговорками. Однако, будучи лишь проектом гипотезы, он получил имя теории, и, приобретя конфессионально-догматический смысл, стал пропуском в материалистическую науку или в псевдонауку. Ему принадлежит разрушение множества биологических и медицинских открытий и идеологизация негуманитарных вычислительных систем. Предмет «Основы дарвинизма» просуществовал десятки лет как ведущая дисциплина школ и вузов, прилежно совершая дефектизацию мышления и закрывая путь к доброделанию. Литературно-метонимическое явление здесь совершило не только самостановление, но и создало целую армию наукообразных химер, сохранившихся в сознании миллионов людей как закон природы. Количественно микроскопическая часть культуры — дарвинизма — через косвенно научное, но прямое методологически, оформила религиозизацию нерелигиозного в истории, кибернетике, лингвистике, архитектуре, всех видах искусства.

Химическое мышление является частным случаем литературно-метонимического. В фармакологии и медицине это чисто химерное лечение, где можно плюнуть в душу и тут же дать лекарство, считая, что выздоровлением является лишь перестройка элементов органа в нужную сторону. Причащающиеся Святых Христовых тайн, плотно поев, покурив, и без исповеди, так же химически интерпретируют благодать Тела и Крови, а валеологи дополняют это логическим уравнением «сахар равен меду», так как и тот и другой содержат по 90% сахарозы.

В наше литературно-метонимическое время возникло новое явление — нецентрализованная и неблагословленная канонизация «святых». Григорий Распутин, известный своей

«благочестивой» жизнью, с упорством первохристианских времен продвигается в сонме мучеников под именем Григория Нового. Инициаторы этой акции ходят в церковь, скорее всего, не пропуская ни одной службы и соблюдая посты, но православными, все же, не являются, равно как и те, кто пытается сделать предметом почитания Иоанна Грозного, тоже известного патриотическими чистками. И если он инициировал строительство храмовых зданий, а не «строил храм», как говорят, то представлял себе происходящее в этих зданиях в меру своего узкоконфессионального видения, согласно которому икона Новозаветной Троицы, инспирированная им, позволяет изображать Бога-Отца. В виде старца — Иисуса Христа, «ветхого денми». Это позволяет с достаточным основанием полагать, что сей муж и царь — действительно святой, но только по концепции исповедуемого им языческого переосмысления Православия по литературно-метонимическому принципу. Поэтому Иоанна Грозного можно с уверенностью признать если не создателем, то кодификатором околоправославного конфессионализма, не различающего веру и религию, признающего догматические установления в качестве заклинательной мантры, без реального теологического смысла и следования ему на практике.

Венцом исследуемого мыслительного метода является литературно-метонимическое использование неметонимических построений. Практическое переосмысление постулата с использованием его формулы как сюжетной привязки и последующим отказом от его общего полного смысла используется в юриспруденции, политике, социологии, приходской прицерковленной практике, шоу-бизнесе, дискуссиях СМИ, правительственных решениях и защите научных концепций.

Так, например, понятие пропаганда на практике означает название каких-либо условно определяющих характеристик явления с призывами следовать ему, независимо от ожидаемости результата. Если в винном отделе есть лозунг «алкоголь вреден», а в публичном доме «За крепкую семью!», то в первом случае это пропаганда здорового образа жизни, а во втором — борьба с развратом.

За убеждения не судят, но в таком случае убеждением является то, о чем никто не знает. Достаточно открыть свои убеждения кому-то, как они становятся пропагандой идей, которые, если логичны, ценны и содержательны, то являются врагом государственного строя, если не вписываются в наличный ряд его формул.

Научный метод метонимически подразумевается как метод максимально истинный, соответствующий предельно адекватному познанию предмета. С этой точки зрения введение эпициклик в расчет траекторий планет по системе Птолемея, где солнце вращается вокруг Земли, надо признать научным, но не соответствующим истине. И Коперник, и Птолемей равно научны. То же самое относится и к диагностике, например, язвы желудка, где открытие возбудителя болезни, поставившее крест на лечебных концепциях прошлого, не отвратило сторонников старой теории от сохранения обанкротившихся фармакологических средств и медицинских приемов при лечении этого заболевания. Ортопедические открытия Илизарова, спасшие тысячи людей, опровергались литературно-метонимическими доводами отечественных хирургов, в результате чего число несчастных не сократилось так, как могло бы. Не навреди! Или — навреди?

Количество заведомо неверных научных концепций неограниченно. От этого они не становятся ненаучными. И хотя от этой лжи страдает человек и человечество, почетное место науки — истиной и ложной — не различается.

В тех случаях, когда противоположные методики вылечивают одно и то же заболевание, закономерен вопрос: они ли являются причиной выздоровления? Не сам ли больной избавляется от недуга вопреки лечению? С исследовательской точки зрения эта проблема принципиально серьезна и требует четкой разработки, польза от которой не переоценима. Но если, как обычно, результаты анализов литературно-метонимически будут интерпретированы во вкусовое русло, трудно ожидать от такого поворота дел чего-либо продуктивного.

Когда новый закон вводится в практику, как минимум половина его смысла лежит вне его самого, понуждая сравнивать его общее звучание с тем, что не затронуто им. Запрет на что-то вынуждает тут же вспомнить нечто заведомо более противозаконное, чем то, что запрещено. Такой ход, во-первых, разрушает правовую интуицию граждан, делая ее бессмысленной, во-вторых, обесценивает само понятие закона, показывая его самодурство и юридическую частичность, в-третьих, провоцирует ощущение случайности бытия, а значит нестабильности места личности в государстве и у себя дома.

Большинство правил распорядка и неписаных законов направлено на создание дискомфорта и ощущения никчемности личности в этом мире. Отсутствие стульев в присутственных местах, общественных туалетов, мест для курения, скамеек в зонах отдыха, урн объясняется тем, что стулья режут и царапают, а в туалетах безобразничают, скамейки ломают и переворачивают или сидят на их спинках, а курить вообще вредно. Бытовой и социальный комфорт необходим не только тем, кто в нем непосредственно нуждается, но и тем, кто, имея психическую полноценность, не чувствует себя в своей тарелке, когда рядом кто-то мучается от неудобства. В данном случае принятие минимализма, как необходимого элемента социальной работы, показывает то, что за дверью кабинета находятся специально отобранные люди, которые не признают сочувствия, а значит, пригодны для социальной деятельности. По какому признаку, еще более важному, их выбрали для служения отечеству? Они хорошо знают свое дело. Ответственны. Прекрасно контактируют. Любят свою работу. Любят общаться с людьми. Имеют богатый практический опыт. Умеют считать и экономить. Обладают педагогическими качествами, обаятельны. Всегда доводят начатое до конца. Что может быть лучше? А теперь приложите эти качества к создателю пирамид или к карманнику.

Некачественное качество в форме литературно-метонимических построений является не мыслительной халтурой, как это иногда определяют, а интеллектуальным вирусом, поражающим созидательные модули на любом творческом пространстве, подчиняющие своей жесткой логике разрушения умственно управляемые системы и, разлагая все, что подчинено дисциплине сохранения как исторически неделимое.

Следствия литературно-метонимического мышления это: немотивированные образные и логические ассоциации, невозможность идентификации элемента явления и приоритетного содержания самого явления, подчиненность выбора вкусу, настроению, симпатиям, а от этого — безразличие к фактическому состоянию объекта исследования.

По этой схеме вводятся официальные изменения в языке на основе ошибок и неправильностей неграмотной части населения (и не иначе!), а армию смешивают с грязью не те, кто опускает и бьет солдат и разворовывает ее материальные ресурсы, а кто об этом открыто заявляет. Может быть,

изменник Родины — те тот, кто продает за границу секреты государства, а кто об этом говорит? Ведь было же так! И было не зря. Никакая репрессивная белиберда не лишена жесткой логической схемы. Только узловые ее точки литературно-метонимичны, то есть не имеют материального содержания. Их ареал — грамматика. Деконструкция Жака Дерриды. Только сфера ее приложения — человеческие судьбы.

Е. П. Калужная

Казачество как антикризисный феномен

Быт, обычаи и уклад жизни казаков напрямую связаны с «Кодексом чести казака». Казачество веками формировалось и проявляло себя как народное рыцарство, соединявшее высокое искусство воинов — профессионалов и умелый труд вольных земледельцев. Во всех сферах труда, где заняты казаки, утверждаются те высокие требования честности и искренности, добротности и красоты, которые всегда отличали отношение казачества к делу. История самого древнего могучего и именитого донского казачества — пример беззаветного служения христианской вере, царю и отечеству — России.

По первому зову казаки-донцы становились в ряды защитников Родины, проливали кровь на полях сражений всех войн, в которых участвовала Россия. Храбрость, находчивость и удаль прославили донцов по всему миру. 400 лет тому назад сильные духом, воинственные предприимчивые люди идут и селятся на Дону, сливаясь с жившими там раньше воинственными народами. Заслуги их перед Россией неисчислимы. С улыбкой на устах, с молитвой перед Всевышним в душе, с горячей любовью к Тихому Дону на сердце встречали казаки и смерть, и муки.

Самым святым чувством у казака была любовь к Родине, к своему родному краю. И это чувство прививалось с самого раннего возраста. «По казаку и Дон плачет», «Казаку всегда мила родная сторона», «Казаку честь — за родину лечь» — гласят казачьи пословицы.

О храбрости казака заботиться не надо, потому что донскому казаку нельзя не быть храбрым. С малых лет готовился казак быть воином, ни на минуту не забывая, что он воин, прежде всего. Не случайно в присяге новобранца первыми словами были: «Беречь родину свою и веру свою».

Слава Тихого Дона, глубокая вера в Господа Бога и Его милосердие, беспредельная преданность Государю, горячая любовь к нашей матери России — вот сущность казака.

Казаки были глубоко верующими людьми. Православие определяло и освящало весь земной жизненный путь казака, определяло его мировоззрение. Таинству крещения казаки придавали особое значение, так как умершие не крещенными не явятся на Страшный суд. Перед тем как нести

ребенка в церковь, его укладывали в красный угол и молились: «Определи ему Господи талант, счастье, добрый разум, долгие века».

Ни одного важного дела казаки не начинали без молитвы усердной. Снятие со стены иконы и целование ее считалось доказательством невиновности. Во многих случаях вор не решался на такую клятву и признавался в преступлении. Христианская вера стала основой глубокого традиционализма казачьей общины, суть которого понималась как служба Богу, Царю и Отечеству. Через веру казак ощущал свое единство с православным миром, с детства усваивал моральные и этические нормы.

Церковь для казаков — самое главное достояние станицы, строили ее обычно всем обществом. Приходя на новое место, начинали со строительства церкви или часовни, починка и украшение церквей делались на средства станичников. Часть общественной земли сдавали в аренду, а на вырученные деньги строили храмы. Например, врата иконостаса Воскресенского собора Черкаска были изготовлены из серебра, а иконы имели серебряные ризы и оклады, другие церкви древней столицы казаков — Преображенская, Петропавловская, Донской Божией Матери — не уступали собору: ризы многих икон украшали жемчуга и драгоценные камни. Всей России стал известен поступок казаков, участников Отечественной войны 1812 года, передавших в Казанский собор Петербурга церковное серебро, отбитое у французов. Его было столько, что хватило на сооружение иконостаса.

Широкое распространение имел обычай паломничества по обещанию. Во многих случаях его совершали те, кто спасся из плена, и те, кто остался жив после трудного похода. Давшие обет именовали себя «оброчниками», сводящими с души оброк. На богомолье ездили чаще всего в монастыри близ Дикого поля: в Воронеж, Елец, Валуйки, Оскол, Белгород, Курск, но особенно почитали общерусские святыни, находившиеся в Москве. Нередко паломники отправлялись гораздо далее — в Соловецкий монастырь, поклониться святым Зосиме и Савватию. Известно, что сюда ездил и Степан Разин. Из обитателей, находившихся в XVII веке вне России, казаки посещали Киево-Межигорский монастырь. Последний вообще имел славу казачью и состоял под опекой запорожцев.

Были свои святыни и на Дону. Со второй половины XIX века казаки очень почитали чудотворную икону Аксайской Божией Матери. Многие станицы обращались с ходатайствами к архиепископу Донскому, чтобы он позволил хотя бы на некоторое время привезти чудесный образ для поклонения. Большое число станичников ежегодно стекалось к Семибратней могиле у Кремлевского монастыря.

О благочестии донских казаков говорит и основание ими в XVII веке трех монастырей на войсковых землях. Их обители были взяты на полное содержание Войска. В 1837 году потомки Данилы Ефремова на бывшем атаманском подворье в Старочеркасске основали еще один монастырь — девичий. Ему войско дало 350 десятин земли в юрте станицы Старочеркасской.

Дон был тесно связан с другими частями России, и происходившее там неминуемо оказывало свое воздействие на религиозную жизнь в донских приходах. В середине XIX века в стране начинается распространение вольномыслия и атеизма, вскоре коснувшееся и казачьих общин. Христианская нравственность прихожан стала падать. Донская консистория зафиксировала многочисленные случаи аморального поведения и массовое уклонение от исполнения таинства исповеди. Священники сообщали, что молодежь даже считает зазорным ходить на исповедь, и лишь подростки да старики продолжают выполнять эту обязанность.

XX век не только не принес улучшения, но обнаружил многочисленные случаи отхода от веры предков. Среди казаков появились невиданные дотоле секты: Новый Израиль, Старый Израиль и др. Анализируя причины этого явления, духовная консистория в отчете за 1911 г. писала, что «нравственное состояние православной паствы особенно пошатнулось и понизилось за последние годы, после так называемого освободительного движения» А епархиальный съезд духовенства и церковных старост на заседании 8 октября 1915 г. отметил, что зараза безверия уже распространилась и на низшие и средние учебные заведения.

Все это свидетельствовало о том, что казачий традиционализм дал глубокие трещины, что Дон вошел в ареал распространения разрушительной атеистической морали, призывавшей смело отряхнуть с ног прах старого мира. Так готовилось всеобщее ослепление, вскоре приведшее к тому, что в казачьих станицах храмы стали превращать в клубы,

склады, а то и вовсе разрушать. Самое ужасное, что это делали те, чьи предки столетиями сражались за веру. С потерей веры начался кризис донского казачества, обрушились все беды, подорвавшие силы казачества, существовавшего до этого веками.

Большие изменения наблюдались в сознании казаков и их потомков, в казачьей культуре, традициях, быту, многое было утеряно.

В разные эпохи донские казаки исповедовали не одну веру, рядом уживались и сменяли друг друга различные религии, и прошло немало времени, прежде чем донское казачество стало православным. Но можно только восхищаться их мужеству и стойкости, с какими они борлись за свою веру, никому не разрешая ее погрять и разрушить. Жизнь казачьих общин, а затем и войска строилась по заповедям Господним, требовалась готовность каждого прийти на выручку ближнего, и даже отдать жизнь «за други своя». Вера — это не только залог единства, сплоченности, взаимовыручки и героизма, но и душевного спасения всех членов сообщества. Осознав кризис в культуре казачества, пойдем, что с верой — возродится казачество. Казаки вернут право своих предков — дедов и прадедов — право защищать Россию, переустраивать, возрождать ее по обычаям казачьей демократии.

Сила казачества была в горячей любви к Тихому Дону, в твердом исполнении заветов предков, в служении царю по обычаю отцов и дедов. Движение за возрождение — это всегда стремление вернуться в идеализируемое прошлое, но реалии не совпадают с желаниями, да и казаки стали другими. Они уже не ездят на лошадях, не имеют казачьего жилища «куренья», изменился быт, одежда. Но возрождение казачества связано с судьбой России. Оно должно стать составной частью глобального процесса национально-государственного, политического, экономического и духовного возрождения России.

А. Куприн, находясь в эмиграции писал: «Пусть глаза мои не увидят чаемого счастья Родины, но так же, как непоколебимо верую я в грядущее оздоровление и обновление Великой России, верю я и в будущую неразрывную связь казачества с нею, за это говорят века общей истории, общих войн, общей религии, общих интересов, общего языка». Без России казачеству не быть, но и без казачества Россия утратит часть своего прошлого, настоящего, будущего.

В современном мире угасает главное в нашей жизни — духовность, поэтому особое значение имеет сохранение веры и развитие традиционной казачьей культуры. Именно в душе, исполненной веры, находится главный источник сопротивления. Народ, душа которого обращена к Богу — непобедим! Таков был лозунг казаков.

Не стоит забывать, что казачество — это живой организм, развивавшийся и видоизменявшийся в зависимости и от внешних, и от внутренних условий. Виды и порядок службы менялись со временем. Так что воссоздавать казачество таким, какое оно было в начале XX в. невозможно. Модели разных эпох сильно отличались, но при этом казачество все равно оставалось казачеством. Сохранилась основа — казачий дух, традиции братства, приходит осознание казаков — воинами Отечества, а когда приходит осознание, тогда-то оно и начинается, настоящее возрождение в эпоху кризиса.

Иеромонах Макарий (Маркиш)

Материалы къ пересмотру дѣла
о смерти **Ивана Ильича Головина**,
изложеннаго въ одноименной повѣсти
гр. Л. Н. Толстымъ

*Памяти моей бабушки, которая
прочла «Войну и Миръ» 13 разъ,
а 14-й — не успѣла.*

Свидѣтель: На столѣ лежалъ чистый листъ бумаги.

Защитникъ: Откуда вы знаете, что онъ былъ чистый?

Свидѣтель: Я видѣлъ своими глазами!

Защитникъ: Но лишь съ одной стороны, не такъ ли?

— *изъ рассказовъ Ивана Ильича*

Обращаясь къ событіямъ болѣ чѣмъ столѣтней давности и, казалось бы, давно позабытымъ и утратившимъ всякую остроту для сегодняшняго столь богатаго впечатлѣніями дня, мы отдаемъ должное гр. Л. Н. Толстому: его свидѣтельство, явно или исподволь, легло въ основу міровоззрѣнія по меньшей мѣрѣ трехъ поколеній русскихъ людей. Обстоятельства ихъ жизни сложились такъ, что говорить объ этомъ было неумѣстно или вовсе невозможно; сегодня же, когда мы подводимъ итоги прошлому и строимъ планы на будущее, мы изслѣдуемъ свое міровоззрѣніе съ напряженнымъ интересомъ и обнаруживаемъ въ немъ ключъ къ пониманію происшедшаго — а иногда и причину его. Потому мы и возвращаемся на давно пройденныя тропы и ищемъ, гдѣ именно мы оступились, гдѣ утратили ясность мысли, гдѣ увлеклись недоразумѣніемъ, гдѣ уклонились отъ истины.

Нѣкто, прочитавъ эти матеріалы, отозвался о нихъ весьма критически, что-де событія первой четверти нынѣшняго столѣтія въ Россіи наглядно доказываютъ правоту гр. Толстого въ его освѣщеніи даннаго дѣла, и что пересмотръ его послужитъ не къ проясненію, а, напротивъ, къ затуманиванію истины. Ни въ малой мѣрѣ не отвергая конструктивной критики, мы обязаны тѣмъ не менѣе возразить, что будь гр. Толстой вполнѣ справедливъ въ своемъ изложеніи, мы не стали бы свидѣтелями знаменательныхъ событій послѣдней четверти уходящаго столѣтія.

Мы настоятельно просимъ читателя освѣжить въ памяти извѣстную повѣсть «Смерть Ивана Ильича» и лишь затѣмъ приступить къ чтенію настоящихъ матеріаловъ, которые, впрочемъ, включаютъ въ себя и версію гр. Толстого, *курсивомъ*. При наличіи существенныхъ расхождений тексты расположены въ двухъ параллельныхъ столбцахъ; когда же одна версія дополняетъ другую, онѣ набраны подрядъ.

В большом здании судебных учреждений во время перерыва заседания по делу Мельвинских члены и прокурор сошлись в кабинете Ивана Егоровича Шебек, и зашел разговор о знаменитом красовском деле. Федор Васильевич разгорячился, доказывая неподсудность. Иван Егорович стоял на своем, Петр же Иванович, не вступив сначала в спор, не принимал в нем участия и просматривал только что поданныя Ведомости.

— Господа! — сказал он, — Иван Ильич-то умер.

— Неужели?

— Вот, читайте, — сказал он Федору Васильевичу, подавая ему свежий, пахучий еще номер.

В черном ободке было напечатано: «Прасковья Федоровна Головина с душевным прискорбием извещает родных и знакомых о кончине возлюбленного супруга своего, члена Судебной палаты, Ивана Ильича Головина, последовавшей 4-го февраля сего 1882 года. Вынос тела в пятницу, в 1 час пополудни».

Иван Ильич был сотоварищ собравшихся господ, и все любили его. Он болел уже несколько недель; говорили, что болезнь его неизлечима.

Всѣ были готовы услышать о смерти Ивана Ильича — или, вѣрнѣе, думали, что готовы, потому что сама смерть какъ всегда оказалась ближе, сильнѣе и страшнѣе, чѣмъ представлялось заранѣе. Такъ что при этомъ сообщеніи мысль каждаго изъ господъ, собравшихся въ кабинетъ, вдругъ остановилась, словно мячъ, пойманный въ полетѣ ловкой рукою игрока, и пустилась затѣмъ по новому пути.

Место оставалось за ним, но было соображение о том, что в случае его смерти Алексеев может быть назначен на его место, на место же Алексеева — или Винников, или Штабель. Так что услышав о смерти Ивана Ильича, первая мысль каждаго из господ, собравшихся в кабинете, была о том, какое значение может иметь эта смерть на перемещения или повышения самих членов или их знакомых.

«Теперь, наверно, получу место Штабеля или Винникова, — подумал Федор Васильевич, — Мне

«Каково, умеръ; это и давно обещано, а это повышение составляет для меня во семьсот рублей прибавки, кроме канцелярии».

«Надо будет попросить теперь о переводе шурина из Калуги, — подумал Петр Иванович, — Жена будетъ очень рада. Теперь уж нельзя будетъ говорить, что я никогда ничего не сделал для ее родных».

— Я так и думал, что ему не подняться, — вслух сказал Петр Иванович, — Жалко.

— Да что у него собственно было?

— Доктора не могли определить. То есть определяли, но различно. Когда я его видел в последний раз, мне казалось, что он поправится.

— А я так и не был у него с самых праздников. Все собирался.

И снова всѣ смолкли, примѣривая сказанное къ своимъ собственнымъ планамъ и поступкамъ. Позже, размышляя о случившемся, каждый изъ нихъ не разъ еще вспомнить эти слова; но пока, въ присутственномъ мѣстѣ, среди случайныхъ и вовсе чужихъ людей, всѣ невольно поспѣшили смягчить боль мало что значащими вѣжливыми репликами.

— Что, у него было состояние?

— Кажется, что-то очень небольшое у жены. Но что-то ничтожное.

— Да, надо будет поехать. Ужасно далеко жили они.

— То есть от вас далеко. От вас все далеко.

— Вот не может мне простить, что я живу за рекой, — улыбаясь на Шебека, сказал Петр Иванович. И заговорили о дальности городскихъ расстояний, и пошли в заседание.

Теперь, вслѣдъ за Кроме вызванныхъ этой отрезвленіемъ и болью, вы- смертью в каждом соображеніи о перемещениях и возможных изменениях по службе, могущих последовать от этой смерти, самый факт смерти близкого знакомого вызвал во всех, узнавших про нее, как всегда, чувство радости о том, что умер он, а не я.

для нихъ, въ отличіе отъ умершаго Ивана Ильича, еще продолжались обязанности службы и семьи. Другіе же, особенно близкіе знакомые Ивана Ильича, тѣмъ не менѣе устыдились, и прогоняя ненужныя мысли, вспомнили о его вдовѣ и дѣтяхъ, и о томъ, что надобно ихъ навѣстить.

«Каково, умер; а я вот нет», — подумал или почувствовал каждый. Близкие же знакомые, так называемые друзья Ивана Ильича, при этом подумали невольно и о том, что теперь им надо исполнить очень скучныя обязанности приличія и поехать на панихиду и к вдове с визитом соболезнованія.

Ближе всех были Федор Васильевич и Петр Иванович.

Петр Иванович был товарищем по училищу правоведения и считал себя обязанным Иваном Ильичом.

Передав за обедом жене известіе о смерти Ивана Ильича и соображенія о возможности перевода шурина в их округ, Петр Иванович, не ложась отдыхать, надел фрак и поехал к Ивану Ильичу.

У подъезда квартиры Ивана Ильича стояла карета и два извозчика. Внизу, в передней, у вешалки, прислонена была к стене глазетовая крышка гроба с кисточками и начищенным порошком галуном. Две дамы в черном снимали шубки. Одна, сестра Ивана Ильича, знакомая, другая — незнакомая дама. Товарищ Петра Ивановича, Шварц, сходил сверху и, с верхней ступени увидав входившего, остановился и подмигнул ему, как бы говоря: «Глупо распорядился Иван Ильич; то ли дело мы с вами».

Лицо Шварца с английскими бакенбардами и вся худая фигура во фраке имела, как всегда, изящную торжественность, и эта торжественность, всегда противоречащая характеру игривости Шварца, здесь имела особенную соль. «Какъ грустно, что человѣкъ всегда готовъ усвоить себѣ ту роль, которую даютъ ему окружающіе. Вотъ Шварцъ: способна ли смерть друга сорвать съ него шутовскую маску? Или она приросла къ нему намертво?» Так подумал Петр Иванович.

Петр Иванович пропустил вперед себя дам и медленно пошел за ними на лестницу. Шварц не стал сходить, а остановился наверху. Петр Иванович понял зачем: он, очевидно, хотел сговориться, где повинтить нынче. Дамы прошли на лестницу к вдове, а Шварц, с серьезно сложенными, крепкими губами и игривым взглядом, движением бровей показал Петру Ивановичу направо, в комнату мертвеца.

Петр Иванович вошел, как всегда это бывает,

разомъ оставивъ за порогомъ всѣ недоумѣнія. Положивъ земной поклонъ передъ гробомъ, стоявшимъ посрединѣ комнаты въ окруженіи зажженныхъ свѣчей, и прикоснувшись губами къ холодной, но мягкой рукѣ Ивана Ильича и къ образу Предтечи стариннаго письма, по обычаю стоявшему подлѣ, онъ тотчасъ принужденъ былъ отойти въ дальній правый уголъ, чтобы не задерживать подходившихъ вслѣдъ. Здѣсь онъ сталъ оглядывать комнату.

Два молодые человека, один гимназист, кажется племянники, крестясь, выходили из комнаты. Старушка стояла неподвижно. И дама с странно поднятыми бровями что-то ей говорила шопотом. Дьячок в сюртуке, бодрый, решительный, читал Псалтирь, негромко, но съ что-то громко, с выражениемъ выражениемъ предупреждающимъ предупреждающимъ всякое противорѣчіе: противоречіе;

— Узрятъ правые и возвеселятся, и всякое беззаконіе заградить уста своя.

Кто премудръ, и сохранить сія, и уразумѣть милости Господни?

Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу,

и ныне, и присно, и во вѣки вѣковъ. Аминь, —

буфетный мужик Герасим, пройдя перед Петром Ивановичем легкими шагами, что-то посыпал по полу. Увидев это, Петр Иванович тотчас почувствовал легкий запах разлагающагося трупа. В последнею свое посещение Ивана Ильича Петр Иванович видел этого мужика в кабинете; он исполнял должность сиделки, и Иван Ильич особенно любил его.

Осмотрѣвшись такимъ образомъ, Петръ Ивановичъ почувствовалъ себя вполне готовымъ пристально взглянуть на Ивана Ильича, которого онъ до сего момента, словно приберегая напоследокъ самое отвѣтственное дѣло, старательно избѣгалъ взглядомъ.

Петр Иванович все крепко стиснул и слегка кланялся по срединному направлению между гробом, дьячком и образами на столе и в углу. Потом, когда это движение крещения рукою показалось ему уже слишкомъ продолжительно, он приостановился и стал разглядывать мертвеца.

Мертвец лежал, как всегда лежат мертвецы, особенно тяжело, по-мертвецки, утонувши окоченевшими членами в подстилке гроба, с навсегда согнувшейся головой на подушке, и выставял, как всегда выставляют мертвецы, свой желтый восковой лоб с взлизями на ввалившихся висках и торчащий нос, как бы надавивший на верхнюю губу. Он очень переменялся, еще похудел с тех пор, как Петр Иванович не видел его, но, как у всех мертвецов, лицо его было красивее, главное — значительнее, чем оно было у живого. На лице было выражение того, что то, что нужно было сделать, сделано; и сделано правильно. Кроме того, в этом выражении был еще упрек и напоминание живым.

Напоминание это по некоторомъ размышлении показалось Петру Ивановичу самымъ существеннымъ изъ всего того, что происходило сегодня, едва ли не той самой причиной, ради которой всѣ эти дамы и господа собрались вокругъ гроба Ивана Ильича. Вслѣдъ за тѣмъ обнаружилось, что оно касается въ первую очередь лично до него, Петра Ивановича, и можетъ стать даже исключительно до него одного.

Бѣда, однако, была въ томъ, что никакъ не получалось ухватить напоминаемаго: словно мертвый Иванъ Ильичъ мертвыми губами своими исподтишка говорилъ что-то очень важное, но скрадываемое шарканьемъ ногъ по паркету, шопотомъ женщинъ, шорохомъ платья и размѣреннымъ голосомъ чтеца. Петръ Ивановичъ снова оглядѣлся кругомъ, будто ожидая совѣта или подсказки, но безрезультатно: только Предтеча на иконѣ, казалось ему, со спокойнымъ укоромъ смотрѣлъ ему прямо въ глаза, указывая въ то же время лѣвой рукою на длинный свитокъ. Силясь прочесть на свиткѣ «Покайтесь, ибо приблизилось Царствіе Небесное», Петръ Ивановичъ почему-то никакъ не могъ различить знакомыя слова; въ вискахъ застучало, заболѣло въ затылкѣ.

Петр Иванович еще раз поспешно перекрестился и, как ему показалось, слишком поспешно, несообразно с приличиями, повернулся и пошел к двери. Шварц ждал его в проходной комнате, расставив широко ноги и играя обеими руками за спиной своим цилиндром. Один взгляд на игривую, чистоплотную и элегантную фигуру Шварца

вызвалъ у Петра Ивановича новый приливъ неприязни въ ожидании предстоящаго глупаго разговора. Но Шварцъ спросилъ шопотомъ, не сумѣетъ ли онъ помочь съ анонимнымъ сборомъ въ пользу семьи Ивана Ильича. Петръ Ивановичъ задохнулся отъ стыда за давешнія свои мысли о Шварцѣ, и стыдъ, какъ ушатъ холодной воды, тотчасъ освѣжилъ его. «Безъ сомнѣнія», — отвѣтилъ онъ, стиснувъ Шварцу предплечье, однако разговоръ ихъ былъ тутъ же прерванъ.

Прасковья Федоровна, невысокая жирная женщина, несмотря на все старания устроить противное, все-таки расширявшаяся от плеч книзу, вся в черном, с покрытой кружевом головой и с такими же странно поднятыми бровями, как и та дама, стоявшая против гроба, вышла из своих покоев с другими дамами и, проводив их в дверь мертвеца, сказала:

— Сейчас будет панихида; пройдите.

Шварц, неопределенно поклонившись, остановился, очевидно не принимая и не отклоняя этого предложения. Прасковья Федоровна, узнав Петра Ивановича, вздохнула, подошла к нему вплоть, взяла его за руку и сказала:

— Я знаю, что вы были истинным другом Ивана Ильича... — и посмотрела на него, ожидая от него соответствующие слова действия.

Какъ всякому нормальномучеловѣку Петр Ивановичъ въ такомъ положеніи, Петру Ивановичу зналъ, что как тамъ въ голову не пришло безпокоиться объ надо было креативности словъ и жестовъ. Просто ститъся, такъ здѣсь надо было пожать руку, вздохнуть, и сказать: «Поверьте!» И он так и сделал. И, сделав это, почувствовал, что результатъ получился желаемый: что он тронут и она тронута.

освежил Петра Ивановича. Петр Иванович понял, что он, Шварц, стоит выше этого и не поддается удручающим впечатлениям. Один вид его говорил: инцидент панихиды Ивана Ильича никак не может служить достаточным поводом для признания порядка заседания нарушенным, то есть ничто не может помешать нынче же вечером щелкнуть, распечатывая ее, колодой карт, в то время как ладкей будет расставлять четыре необожженные свечи; вообще нет основания предполагать, чтобы инцидент этот мог помешать нам провести приятно и сегодняшний вечер. Он и сказал это шопотом проходившему Петру Ивановичу, предлагая соединиться на партию у Федора Васильевича. Но, видно, Петру Ивановичу не судьба была винтить нынче вечером.

— Пойдемте, пока там не началось; мне надо поговорить с вами, — сказала вдова. — Дайте мне руку.

Петр Иванович подал руку, и они направились во внутренние комнаты, мимо Шварца, который печально подмигнул Петру Ивановичу.

На что тотъ, уже воевъ «Вот-те и винт! Уж не замѣчая неумѣстныхъ взыщителъ, другого партнера возмездия движений лицевыхъ мускуловъ товарища, отвѣтили тихимъ поклономъ.

Петр Иванович вздохнул еще глубже и печальнее, и Прасковья Федоровна благодарно пожала ему руку. Войдя в ее обитую розовым кретоном гостиную с пасмурной лампой, они сели у стола: она на диван, а Петр Иванович на расстроившийся пружинами и неправильно подававшийся под его сиденьем низенький пуф. Прасковья Федоровна хотела предупредить его, чтобы он сел на другой стул, но

простыя эти слова почему-то остановились у нея въ ответствующемъ своему положению и раздумала.

Садясь на этот пуф, Петр Иванович вспомнил, как Иван Ильич устраивал эту гостиную и советовался с ним об этом самом розовом с зелеными листьями кретоне. Садясь на диван и проходя мимо стола (вообще вся гостиная была полна вещиц и мебели), вдова зацепилась черным кружевом черной мантильи за резьбу стола. Петр Иванович приподнялся, чтобы отцепить, и освобожденный под ним пуф стал волноваться и подталкивать его. Вдова сама стала отцеплять свое кружево, и Петр Иванович опять сел, придавив бунтовавший под ним пуф. Но вдова не все отцепила, и Петр Иванович опять поднялся, и опять пуф забунтовал и даже щелкнул. Когда все это кончилось,

наступила тишина, и не осталось она вынула чистый батолбе ничего между нею и ея горемъ, она заплакала, вытирая глаза мокрымъ платкомъ. Петру же Ивановича охладил эпизод с кружевом и борьба с пуфом,

и он сидел насунувшись. Неловкое это положение прервал Соколов, буфетчик Ивана Ильича, с докладом о том, что место на кладбище, то, которое назначила Прасковья Федоровна, будетъ стоить двести рублей. Она перестала плакать и,

съ виноватымъ видомъ с видом жертвы взглянув на Петра Ивановича, сказала по-французски, что ей очень тяжело. Петр Иванович сделал молчаливый знак, выразивший несомненную уверенность в том, что это не может быть иначе.

— Курите, пожалуйста, — сказала она великодушным и вместе убитым голосом и занялась с Соколовым вопросом о цене места. Петр Иванович, закуривая, слышал, что она очень обстоятельно расспросила о разных ценах земли и определила ту, которую следует взять. Кроме того, окончив о месте, она распорядилась и о певчих. Соколов ушел.

— Я все сама делаю, — сказала она Петру Ивановичу, отодвигая к одной стороне альбомы, лежавшие на столе; его не удивило, что Прасковья Федоровна отвлекалась по малѣйшему поводу. Видно было, что гнететь ее не одна только смерть мужа, но и бремя какой-то невысказанной вины передъ нимъ, бремя неисполненного долга или обманутой надежды. Слово тонуций за соломинку, хваталась она за посторонния, ничего не значащія событія, чтобы не провалиться въ пучину горя и вразъ не сойти съ ума; и, заметив, что пепел угрожал столу, не мешкая пододвинула Петру Ивановичу пепельницу и проговорила: — Я нахожу притворством уверять, что я не могу от горя заниматься практическими делами. Меня, напротив, если может что не утешить,... а развлечь, то это заботы о нем же.

Снова слезы неудержимо Она опять достала плапокатились у нея изъ глазъ, но ток, как бы собираясь плакать, она, пересиливая себя, про- и вдруг, как бы пересиливая себя, должала говорить, и постепенно успокоилась. встряхнулась и стала говорить спокойно.

— Однако у меня дело есть к вам.

Петр Иванович поклонился, не давая расходиться пружинам пуфа, тотчас же зашевелившимся под ним.

— В последние дни он ужасно страдал.

— Очень страдал? — спросил Петр Иванович.

— Ах, ужасно! Последние не минуты, а часы он не переставая кричал. Трое суток кряду он, не переводя голоса, кричал. Это было невыносимо. Я не могу понять, как я вынесла это; за тремя дверями слышно было. Ах! что я вынесла!

— И неужели он был в памяти? — спросил Петр Иванович.

— Да, — прошептала она, — до последней минуты. Он простился с нами за четверть часа до смерти и еще просил увести Володю.

Мысль о страдании человека, которого он знал так близко, сначала веселым мальчиком, школьником, потом взрослым партнером, несмотря не неприятное сознание

глухоты и холода въ сердцѣ, притворства своего и этой женщины,

вдруг ужаснула Петра Ивановича. Он увидел опять этот лоб, нажимавший на губу нос, и ему стало страшно за себя.

«Трое суток ужасных страданий и смерть. Ведь это сейчас, всякую минуту может наступить и для меня» — подумал он, и ему стало на мгновение страшно. Но тотчас же, он сам не знал как, ему на помощь пришла обычная мысль, что

коль скоро такова челоѳеческая природа, стало быть въ этомъ есть какой-то важный смыслъ (тутъ онъ снова вспомнилъ мертвыя губы Ивана Ильича, напоминавшія ему о чемъ-то), и что ему, Петру Ивановичу, такъ же необходимо перенести это, какъ и всѣмъ прочимъ, не исключая и Шварца.

это случилось с Иваном Ильичем, а не с ним и что с ним этого случиться не должно и не может; что, думая так, он поддается мрачному настроению, чего не следует делать, как это очевидно было по лицу Шварца.

И, сделав это рассуждение, Петр Иванович успокоился и с интересом стал спрашивать подробности о кончине Ивана Ильича, как будто

она вплоть до мельчайшихъ деталей вотъ-вотъ повторится съ нимъ самимъ.

смерть была такое приключение, которое свойственно только Ивану Ильичу, но совсем не свойственно ему.

После разныхъ разговоровъ о подробностяхъ действительно ужасныхъ физическихъ страданий, перенесенныхъ Иваномъ Ильичомъ (подробности эти узнавалъ Петр Ивановичъ

яснѣвсегопотѣмъстраданіямъ, которыя перенесла Прасковія Ѳеодоровна подлѣ умирающаго мужа), вдова нашла въ себѣ силы перейти къ дѣлу.

только по тому, какъ мучения Ивана Ильича действовали на нервы Прасковьи Федоровны), вдова, очевидно, нашла нужнымъ перейти к делу.

— Ах, Петр Иванович, какъ тяжело, какъ ужасно тяжело, какъ ужасно тяжело, — и она опять заплакала.

Петр Ивановичъ вздыхалъ и ждал, когда она высморкается. Когда она высморкалась, онъ сказал:

— Поверьте... — и опять она разговорилась и высказала то, что было, очевидно, ее главнымъ деломъ к нему; дело это состояло въ вопросахъ о томъ, какъ бы по случаю смерти мужа достать денегъ от казны.

Петръ Ивановичъ понималъ, что разговоръ о пенсіонѣ и тому подобныхъ вещахъ — это одна изъ тѣхъ соломинокъ, которыя только и держали ее на плаву. Онъ былъ бы радъ продолжить такой разговоръ, но стыдясь свое-го безчувствія, лишь съ огромнымъ трудомъ подбиралъ нужныя слова, и отъ того стыдился еще болѣе.

А между тѣмъ мысль о мертвомъ Иванѣ Ильичѣ и о послѣднихъ дняхъ и часахъ его жизни все настойчивѣе стучалась у него внутри, отвлекая вниманіе отъ бѣдной Прасковіи Ѳеодоровны. Та

вздыхнула и, очевидно, стала придумывать средство избавиться отъ своего посетителя. Онъ понял это, затушил папироску, встал, пожал руку и пошелъ в переднюю.

В столовой с часами, которымъ Иванъ Ильичъ такъ радъ был, что купилъ в брикабракѣ, Петр Ивановичъ встретилъ священника и еще несколькихъ знакомыхъ, приехавшихъ на панихиду, и увидалъ знакомую ему красивую барышню, дочь Ивана Ильича. Она была вся въ черномъ. Таляя ея, очень тонкая, казалась еще тоньше. Она имела мрачный, решительный, почти гневный вид. Она поклонилась Петру Ивановичу, какъ будто онъ былъ въ чемъ-то виноватъ. За дочерью стоялъ с такимъ же обиженнымъ видомъ знакомый Петру Ивановичу богатый молодой человекъ, судебный следователь, ея женихъ, какъ онъ слышалъ. Онъ уныло поклонился имъ и хотѣлъ пройти в комнату мертвеца, когда из-подъ лестницы показалась фигурка гимназистика-сына, ужасно похожего на Ивана Ильича. Это былъ маленький Иванъ Ильичъ, какимъ Петр Ивановичъ помнилъ его в Правоведении. Глаза у него были и заплаканные, и такие, какие

людьми недобраго, истерическаго или порочнаго склада нерѣдко связываются съ нѣкоторымъ

Она сделала вид, что спрашиваетъ у Петра Ивановича совета о пенсіонѣ; но онъ видел, что она уже знаетъ до мельчайшихъ подробностей и то, чего онъ не зналъ: все то, что можно вытянуть от казны по случаю этой смерти; но что ей хотѣлось узнать, нельзя ли какъ-нибудь вытянуть еще побольше денегъ. Петр Ивановичъ постарался выдумать такое средство, но, подумавъ несколько и из приличія побранивъ правительство за его скаредность, сказалъ что, кажется, больше нельзя.

Тогда она

бываютъ у нечистыхъ мальчиковъ в тринадцать-четырнадцать лет.

болѣзненнымъ пристрастіемъ, на самомъ же дѣлѣ — просто совсемъ не дѣтскіе, но далеко еще не взрослые глаза.

Мальчик, увидав Петра Ивановича, стал сурово и стыдливо морщиться. Петр Иванович кивнул ему головой и вошел в комнату мертвеца. Началась панихида — «Благословенъ Богъ нашъ...» — и онъ сталъ молиться со всѣми вмѣстѣ. Пока чтець все такъ же увѣренно и мѣрно читалъ девяностый псаломъ, а затѣмъ священникъ, будто для контраста голосомъ мягкимъ и сдержаннымъ, произносилъ успокойную ектенію, и пѣвчіе столь же сдержанно отзывались ему, Петръ Ивановичъ оставался вполнѣ сосредоточенъ на молитвѣ. Когда же вслѣдъ за аллилуією полилась свѣтлая и любимая имъ мелодія тропарей пятаго гласа, ему труднѣе стало удерживать разбѣгающіеся по сторонамъ мысли.

— Благословенъ еси, Господи, научи мя оправданіемъ Твоимъ.

— Не то же ли самое, — размышлялъ Петръ Ивановичъ, — пѣли они тогда, холоднымъ весеннимъ вечеромъ, идучи на Елеонскую гору... «прискорбна душа Моя до смерти». А у насъ еще того хуже, безъ малаго черезъ двѣ тысячи лѣтъ.

— Святыхъ ликъ обрете источникъ жизни и дверь райскую,

да обрящу и азъ путь покаяніемъ...

— Допустимъ, — раскручивалась нить у него въ головѣ, — но гдѣ намъ до святыхъ. Какой путь ни обретешь, исходъ все равно одинъ. Не путь, а тупикъ: за гробомъ-то уже нѣтъ покаянія.

— Въ путь узкій хождши прискорбный, вси въ житіи крестъ яко яремъ вземшии, и Мнѣ послѣдовавшии вѣрою...

— Крестъ? Яремъ? Да ну, что вы, въ самомъ дѣлѣ. Мы вѣдь люди современные. У насъ жизнь совсемъ другая. Хорошая, пріятная жизнь. А Иванъ-то Ильичъ уже...

Хоръ между тѣмъ раскатывался вширь, звучалъ строже и торжественней, звенѣлъ бронзой:

— Образъ есмь неизрѣченныя Твоя славы, аще и язвы ношу прегрѣшеній; Ущедри Твое созданіе, Владыко...

— Вотъ такъ образъ: лежитъ и гнѣтъ. Остальные стоятъ и гадаютъ, кто слѣдующій. Куда же это мы?... Что съ нами со всѣми происходитъ?

Хотя пѣвчіе и не повышали голоса, ему казалось, что вслѣдъ за этой тѣсной и душною комнатой, гдѣ вокругъ раскрытаго гроба столпилась горстка растерянныхъ, придавленныхъ смертью людей, рыдаетъ и молится вся вселенная:

— ...Просвѣти насъ, вѣрою Тебѣ служащихъ, и вѣчнаго огня исхити.

— Ахъ вотъ оно что. Приговоръ вынесенъ и аппелировать некуда. Надежда, стало быть, на помилованіе. Но если взять въ расчетъ успѣхи просвѣщенія — сами кого хочешь просвѣтимъ — то... Три дня кричалъ, она сказала? всего только три дня??

— Радуйся, чистая, Бога плотію рождающая во спасеніе всѣхъ,

ею же родъ человѣческой обрете спасеніе;

тобою да обрящемъ рай,

Бо-го-ро-ди-це чис-та-я, бла-го-сло-вен-на-я.

Міръ качнулся, и земля, ушедшая было у него из-подъ ногъ, снова легла неподвижно и ровно; сердце возобновило нарушенный ритмъ, ознобъ растаялъ отъ теплаго дыханія, краткая судорога вдругъ стиснула зубы, и щекотныя сороконожки, удвоивъ въ глазахъ огоньки свѣчей, проложили неспѣшный путь внизъ по щекамъ и спрятались въ бородѣ.

Съ этой минуты Петръ Ивановичъ болѣе уже не отвлекался. Для него будто исчезло все, что было вокругъ: *свечи, стоны, ладан, слезы, всхлипыванія. Петр Иванович стоял нахмурившись, глядя под ноги перед собой. Он не взглянул ни разу на мертвеца и до конца не поддавался расслабляющим влияниям и внимательно слушал службу. Лишь когда отзвучала «Вѣчная память», онъ снова посмотрѣлъ на Ивана Ильича, какъ бы справляясь насчетъ его напоминанія. Иванъ Ильичъ лежалъ все съ тѣмъ же выраженіемъ значительной тайны на мертвомъ лицѣ; губы его было покойны. Недоумѣвая, какъ онъ прежде не разглядѣлъ надписи на Предтечевомъ свиткѣ — «Сотворите убо плодъ достоинъ покаянія» — Петръ Ивановичъ один из первых вышел. В передней никого не было. Герасим, буфетный мужик, выскочил из комнаты покойника, перешвыряя своими сильными руками все шубы, чтобы найти шубу Петра Ивановича, и подал ее.*

— Что, брат Герасим? — сказал Петръ Иванович, чтобы сказать что-нибудь. — Жалко?

— Божья воля. Все там же будем, — сказал Герасим, оскаливая свои белые, сплошные мужицкие зубы, и, как человек в разгаре усиленной работы, живо отворил дверь, кликнул кучера, посадил Петра Ивановича и прыгнул назад к крыльцу, как будто придумывая, что бы ему еще сделать.

Петру Ивановичу особенно приятно былодохнуть чистым воздухом после запаха ладана, трупа, и карболовой кислоты.

— Куда прикажете? — спросил кучер.

— Не поздно. — Не поздно. Заеду еще к Федору Скорѣе домой. Васильевичу.

И Петръ И Петръ Ивановичъ поѣхалъ домой. И действительно застал их при конце первого робера, так что ему удобно было вступить пятым.

Разумно допустить, что прошлое Ивана Ильича до его болѣзни, равно какъ и начальный періодъ ея, составляющіе содержаніе гл. II—X известной повѣсти, также требуютъ пересмотра, пускай и въ меньшей мѣрѣ чѣмъ обстоятельства его смерти: но мы пока не имѣемъ никакихъ новыхъ свѣдѣній на этотъ счетъ и опускаемъ указанную часть повѣствованія.

...В эту самую ночь с Иваном Ильичом свершилась новая перемена к худшему. Прасковья Федоровна застала его на том же самом диване, но в новом положении. Он лежал навзничь, стонал и смотрел перед собою остановившимся взглядом.

Она стала говорить о лекарствах. Он перевел свой взгляд на нее. Она не договорила того, что начала: такая злоба, именно к ней, выражалась в этом взгляде.

— Ради Христа, дай мне умереть спокойно, — сказал он.

Божіе имя въ такомъ контекстѣ прозвучало какъ заклятіе: несчастной Прасковіи Ѳеодоровнѣ оставалось только смириться съ тяготѣвшей надъ нею отвѣтственностью за болѣзнь, мученія и близкую смерть мужа. Но почему? въ чемъ она виновата? что она могла для него сдѣлать? что можетъ теперь? Не въ силахъ задать эти вопросы, тѣмъ менѣе отвѣтить на нихъ, Прасковія Ѳеодоровна оцѣпенѣла, какъ отъ удара хлыстомъ, откликнувшись однимъ беззвучнымъ выдохомъ:

— Господи, помилуй...

Она хотела уходить, но в это время вошла дочь и подошла поздороваться. Он так же посмотрел на дочь, как и на жену,

и на ее вопросы о здоровье сухо сказал ей, что он скоро освободит их всех от себя. Обе замолчали, посидели и вышли.

— В чем же мы виноваты? — сказала Лиза матери. Сердце дѣвушки было созвучно материнскому; но юность и здоровье, помноженные на влюбленность, какъ всегда оградили его надежной броней. Невыразимая для матери, боль облеклась у дочки въ грубоватую словесную плотъ. — Точно мы это сделали. Мне жалко папа, но за что же нас мучить?

В обычное время приехал доктор. Иван Ильич отвечал ему «да, нет», не спуская с него озлобленного взгляда, и под конецъ сказал:

— Ведь вы знаете, что ничего не можете, так оставьте.

— Облегчить страдания можем, — сказал доктор. Онъ былъ накороткѣ со смертью, и, какъ всѣ хорошіе доктора, зналъ о ней много такого, что не принято обсуждать въ обществѣ или описывать въ ученыхъ журналахъ. Потому онъ прекрасно понималъ, что творилось съ Иваномъ Ильичомъ, но рѣшительно не могъ подать виду: ему по-докторски казалось это столь же дикимъ, какъ, скажемъ, лакею вмѣшаться въ господскія дѣла.

— И того не можете; оставьте.

Доктор вышел в гостиную и сообщил Прасковье Федоровне, что очень плохо, и что одно средство — опиум, чтобы облегчить страдания, которые должны быть ужасны.

Доктор говорил, что страдания его физические ужасны, и это была правда; но ужаснее его физических страданий были его нравственные страдания, и в этом было главное его мучение.

Нравственные страдания его состояли в том, что в эту ночь, глядя на сонное, добродушное, скуластое лицо Герасима, ему вдруг пришло в голову: а что как и в самом деле вся моя жизнь, сознательная жизнь, была «не то».

Ему пришло в голову, что то, что ему представлялось прежде совершенной невозможностью, то, что он прожил свою жизнь не так, как должно было, что это могло быть правда. Ему пришло в голову, что те его чуть заметные поползновения борьбы против кумира собственнаго «Я», про- того, что наивысше поставивъ своихъ амбицій и при- ленными людьми считалось хотей, хорошим,

поползновения чуть заметные, которые он тотчас же отгонял от себя, — что они-то и могли быть настоящие, а остальное все могло быть не то. И его служба, и его устройства жизни, и его семья, и эти интересы общества и службы, и всѣ его дѣла, слова и мысли — все это могло быть не то. Он попытался

защитить перед собой все это. И вдруг почувствовал всю слабость того, что он защищает. И защищать нечего было.

«А если это так, — сказал он себе, — и я ухожу из жизни с сознанием того, что погубил все, что мне дано было, и поправить нельзя, тогда что ж?» Он лег навзничь и стал совсем по-новому перебирать свою жизнь. Когда он увидел утром лакея, потом жену, потом дочь, потом доктора, — каждое их движение, каждое их слово подтверждало для него ужасную истину, открывшуюся ему ночью. Он в них видел себя, все то, чем он жил, и ясно, какъ ему казалось, видел, что все это было не то, все это был ужасный, огромный обман, закрывающий и жизнь и смерть. Это сознание увеличило, удесятирило его физические страдания. Он стонал и метался и обдергивал на себе одежду. Ему казалось, что она душила и давила его. И за это он ненавидел их.

Ему дали большую дозу опиума, он забылся; но в обед началось опять то же. Он гнал всех от себя и метался с места на место.

Жена пришла к нему и сказала:

— Жан, голубчик, сделай это для меня (для меня?). Это

вѣдь Самъ Богъ даетъ намъ, не может повредить, но часто въ жертву за наши... И здорово помогает. Что же, это ничего. И здоровымъ, и больнымъ... И здоровые часто...

Он открыл широко глаза.

— Что? Причаститься? Зачем? Не надо!

Въ сознаниі промелькнули читанныя имъ современныя книги по философіи и религіи, мнѣнія знаменитыхъ писателей и общественныхъ дѣятелей, собственныя его взгляды и сужденія, которыя онъ такъ высоко цѣнилъ и съ такою значительностью любилъ высказывать за обѣденнымъ или карточнымъ столомъ: снова «не то». Вся эта тяжесть, словно ржавая, изъѣденная болью и страхомъ послѣднихъ дней чугунная цѣпь, вдругъ подалась отъ робкаго его усилія и соскользнула у него съ плечъ, съ дрожащихъ, изнемогающихъ рукъ.

— А впрочем...

Она заплакала.

— Да, мой друг? Я позову нашего, он такой милый.

— Прекрасно, очень хорошо, — проговорил он.

Когда пришел священник и принесъ съ собою непримѣтную, но знакомую всѣмъ тихую торжественность, Иванъ Ильичъ оживился и сталъ лучше воспринимать происходящее. Вотъ священникъ стоитъ у его постели въ епитрахили и поручахъ, красныхъ съ золотомъ; лучъ низкаго зимняго солнца вспыхнулъ

на позументѣ. Вотъ изъ такой же красной съ золотымъ крестомъ сумочки на груди онъ вынимаетъ покровъ, разстилаетъ его на столѣ, достаетъ дароносицу и опускается передъ нею въ низкомъ поклонѣ. Вотъ Прасковія Ѳеодоровна съ виноватымъ видомъ входитъ в комнату и зажигаетъ лампаду передъ иконою; священникъ благодаритъ ее какъ ни въ чемъ не бывало, и между ними происходитъ разговоръ, въ которомъ Ивану Ильичу слышенъ только голосъ священника, спокойно-дружелюбный и ровный, въ то время какъ дрожащій, модулируемый колебаніями между отчаяніемъ и надеждой голосъ жены почему-то не достигаетъ его слуха:

— Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко... Вотъ, сегодня какъ разъ канунъ... и уже масленица началась. Ранняя Пасха нынешній годъ.

— Правильно, это и означаетъ «источника безсмертія»... Но какъ по-вашему, способенъ ли къ безсмертію человекъ въ своемъ обычномъ видѣ?

— Мы съ вами стоимъ сейчасъ у порога, за которымъ намъ мало что дано видѣть. Онъ, можетъ статься, готовъ къ послѣднему шагу — а можетъ быть мы еще и опередимъ его... кто знаетъ? Такъ или иначе, у этого порога зрѣніе отказываетъ намъ; по слову Апостола, мы видимъ «какъ сквозь тусклое стекло» — покамѣсть.

— Разумѣется. Вы не писали ему? Если бы онъ приѣхалъ... не знаю, совсемъ не знаю. Не напрасно вѣдь мы обращаемся къ Спасителю: «молитвами святыхъ Твоихъ...» Онъ, кстати сказать, вашему мужу полнымъ тезкой приходится.

Священникъ подошелъ къ Ивану Ильичу и все тѣмъ же чистымъ и ровнымъ голосомъ по памяти сталъ читать молитвы къ исповѣди: «Живу Азъ, глаголетъ Адонаи Господь, яко хотѣниемъ не хочу смерти грѣшника, но якоже обратитися ему отъ пути своего и живу быти...»

Дойдя до конца, онъ такъ же спокойно и дружелюбно попросилъ Прасковию Ѳеодоровну выйти. Закрывая за собою дверь, она ненарокомъ услышала:

— Иванъ Ильичъ, пожалуйста простите меня: Богъ свидѣтель, какъ я сочувствую вашему страданію. Скажите, прошу васъ, когда вы въ послѣдній разъ приступали къ таинствамъ покаянія и Святой Евхаристіи?...

Вначалѣ Ивану Ильичу было неловко и даже боязно: но боль властно напомнила о себѣ, и онъ сталъ говорить. Когда священникъ исповѣдывалъ его, онъ смягчился, почувствовалъ какъ

будто облегчение от своих сомнений и вследствие этого от страданий, и на него нашла минута надежды.

Что-то переменялось в его состоянии: словно выбившийся из сил пловец нащупал вдруг под ногою дно. Он опять стал думать о слепой кишке и возможности исправления ее. Он причастился со слезами на глазах.

Когда его уложили после причастия, ему стало на минуту легко, и опять явилась надежда на жизнь. Он стал думать об операции, которую предлагали ему. «Жить, жить хочу», — говорил он себе. Жена пришла поздравить; она

коснулась губами его воспаленных губь сказала обычные слова

и прибавила:

— Не правда ли, тебе лучше?

Он, не глядя на нее, проговорил: да.

Ее одежда, ее сложение, выражение ее лица, звук ее голоса, вся окружающая его обстановка — все сказало ему одно: «Не то. Все то, чем ты жил и живешь, — есть ложь, обман, скрывающий от тебя жизнь и смерть: самодовольный грехъ, въ которомъ ты только что каялся, владѣетъ тобой по-прежнему». И как только он подумал это, поднялась его ненависть и вместе с ненавистью физические мучительные страдания и с страданиями сознание неизбежной близкой гибели. Что-то сделалось новое: стало винтить и стрелять и сдавливать дыхание.

Выражение лица его, когда он проговорил «да», было ужасно. Проговорив это «да», глядя ей прямо в лицо, он необычайно для своей слабости быстро повернулся ничком и закричал:

— Уйдите, уйдите, оставьте меня!

С этой минуты начался тот три дня не перестававший крик, который был так ужасен, что нельзя было за двумя дверьми без ужаса слышать его. В ту минуту, как он ответил жене, он понял, что пропал, что возврата нет, что пришел конец, совсем конец, а сомнение так и не разрешено, так и остается сомнением.

— У! Уу! У! — кричал он на разные интонации. Он начал кричать «не хочу!» и так продолжал кричать на букву «у».

Все три дня, в продолжении которых для него не было времени, он барахтался в том черном мешке, в который просовывала его невидимая непреодолимая сила. Он бился, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, зная, что он не может спастись; и с каждой минутой он чувствовал, что, несмотря на все усилия

борьбы, он ближе и ближе становится к тому, что ужасало его. Он чувствовал, что мученье его и в том, что он всовывается в эту черную дыру, и еще больше в том, что он не может пролезть в нее. Пролезть же ему мешает признание того, что жизнь его была хорошая. Это-то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучило его.

Открывшийся было островок суши, узкій плацдармъ, на которомъ кое-какъ стоялъ Иванъ Ильичъ, теперь неумолимо, вершокъ за вершкомъ, поглощался все тою же жадною тьмой, всепожирающимъ самооправданіемъ. Онъ рвался прочь, но выхода не было, не было спасенія отъ власти тьмы. Если вамъ доводилось видѣть, какъ гибнетъ бабочка въ ведрѣ съ креозотомъ, вы хорошо поймете состояніе души Ивана Ильича.

— Молитесь, Иванъ Ильичъ, ради Бога, молитесь, — звучало у него въ ушахъ наказъ священника. Но онъ не умѣлъ молиться. Въ полномъ отчаяніи пытался онъ вспомнить хотя бы слова той молитвы, которую священникъ велѣлъ ему повторять за собою передъ самымъ причащеніемъ Святыхъ Даровъ:

— Вѣрую, Господи, и исповѣдую, яко Ты еси... еще вѣрую яко Сіе есть самое... молюся убо Тебѣ, помилуй мя, прости моя прегрѣшенія... вечера Твоя тайныя... яко разбойникъ исповѣдаю Тя... во царствіи Твоемъ... яко разбойникъ...

По какой-то причинѣ эта фраза застряла у него въ сознаниі. Разрываясь на куски отъ боли, задыхаясь въ липкой тьмѣ, Иванъ Ильичъ не могъ уже ни думать, ни вспоминать; только механически, не слушая собственныхъ словъ, безъ мысли о жизни, боли и смерти, съ судорожнымъ усиленіемъ проворачивая страшную черную тяжесть, повторялъ онъ снова и снова:

— Но яко разбойникъ исповѣдаю Тя, помяни мя, Господи, во царствіи Твоемъ.

Вдругъ какая-то сила толкнула его в грудь, в бок, еще сильнее сдавила ему дыхание, он провалился в дыру, и там, в конце дыры, засветилось что-то. С ним сделалось то, что бывало с ним в вагоне железной дороги, когда думаешь, что едешь вперед, а едешь назад, и вдруг узнаешь настоящее направление: всю жизнь онъ видѣлъ кругомъ виноватыхъ, а теперь оказалось, что кругомъ виновать онъ самъ.

«Да, все было не то, — сказал он себе, — но это ничего. Можно, можно сделать 'то'. Что ж 'то'?» — спросил он себя и вдруг затих.

Богъ вѣсть изъ какихъ глубинъ памяти — или иныхъ глубинъ? — возникъ вдругъ передъ глазами Ивана Ильича каменный бугоръ, гдѣ двое убійцъ имѣли быть преданы мучительной смерти. Между орудіями ихъ казни находилось еще нѣчто, чего Иванъ Ильичъ видѣть никакъ не могъ; но именно на этомъ сосредоточено было вниманіе стоявшаго кругомъ народа, и слышно было, какъ одинъ изъ казнимыхъ, справа отъ Ивана Ильича, въ предсмертной тоскѣ бормоталъ безсвязныя богохульства. Другой же, голосомъ отца Зосимы изъ далекаго дѣтства, — серебряная борода, черная фелонь, сиплый колоколь отвѣщиваетъ ударъ за ударомъ, свѣчка плачетъ огненнымъ воскомъ на пальцы, — отвѣчалъ ему такъ:

— Ты ли не боишия Бога, яко въ томъ же осуждены еси? И мы убо въ правду, достойная-бо по дѣламъ нашимъ воспріемлемъ; Сей же ни единого зла сотвори.

Разбойникъ продолжалъ говорить, а Иванъ Ильичъ зналъ уже: плацдармъ остается за нимъ. Кто-то Иной положилъ предѣлъ власти тьмы, допустивъ ему въ сердце раскаяніе и свѣтъ Своего царства.

Это было в конце третьего дня, за час до его смерти. В это самое время гимназистик тихонько прокрался к отцу и подошел к его постели. Умиравший все кричал отчаянно и кидал руками. Рука его попала на голову гимназистика. Гимназистик схватил ее, прижал к губам и заплакал.

В это самое время Иван Ильич провалился, увидел свет, и ему открылось, что Богъ, творецъ и властелинъ вселенной, принялъ человѣческой обликъ, мученія и смерть ради его, Ивана Ильича Головина, жизни, а жизнь его была не то, что надо, но что это можно еще поправить. Он спросил себя, что же «то», и затих, прислушиваясь. Тут он почувствовал, что руку его целует кто-то. Он открыл глаза и взглянул на сына. Ему стало жалко его. Жена подошла к нему. Он взглянул на нее. Она с открытым ртом и с неотертыми слезами на носу и щеке, с отчаянным выражением смотрела на него. Ему стало жалко ее.

«Да, я мучаю их, — подумал он. — Им жалко, но им лучше будет, когда я умру». Он хотел сказать это, но не в силах был выговорить. «Впрочем, зачем же говорить, надо сделать», — подумал он. Он указал жене взглядом на сына и сказал:

— Уведи... жалко... и тебя... — Он хотел сказать еще «прости», но сказал «пропусти», и не в силах уже будучи поправиться, махнул рукою, зная, что поймет Тот, Кому надо.

Если прямые и косвенные свидѣтельства позволили намъ скрупулезно возстановить событія послѣднихъ дней жизни Ивана Ильича вплоть до сихъ поръ, то мы не можемъ сообщить ничего опредѣленнаго о самомъ исходѣ души его: событіе это скрыто отъ насъ тайною. Остается только недоумѣвать, изъ какихъ источниковъ почерпнулъ гр. Толстой заключительныя строки своего повѣствованія, и въ какой мѣрѣ онѣ основаны на фактахъ, а въ какой — на собственной его фантазії.

Въ дѣлѣ, однако же, имѣется нижеслѣдующая выписка, сдѣланная рукою Ивана Ильича, судя по твердости почерка, задолго до мучительнаго финала его болѣзни. Неизвѣстно когда и при какихъ обстоятельствахъ попала она въ дѣло; но содержаніе выписки позволяетъ съ увѣренностью помѣстить ее именно здѣсь, завершая тѣмъ самымъ публикацію матеріаловъ о смерти Ивана Ильича Головина.

«— Такъ прошу тебя, отче, пошли его въ домъ отца моего: у меня пять братьевъ, пускай онъ вразумитъ ихъ, чтобы и они не пришли сюда на мученія.

— Есть у нихъ Моисей и пророки; пусть слушаютъ ихъ.

— Нѣтъ, отче Аврааме! но если мертвый къ нимъ придетъ, покаются.

— Если Моисея и пророковъ не слушаютъ, то и воскресшему изъ мертвыхъ не повѣрятъ.»

*Память воскресенія Лазаря — Радоница
Л. Г. 1995-е*

Б. Л. Макарьянц

К истории составления и публикации текста «Сказания о чудесах, бывших от Шуйской-Смоленской иконы Божией Матери»

Обретение чудотворной иконы Божией Матери, впоследствии названной Шуйской-Смоленской, связано с моровой язвой, распространившейся по России в 1654/55 году. В Шуе эта эпидемия чумы продолжалась 42 дня и унесла жизни половины населения города. Шуйские граждане, видя в постигшем их бедствии гнев Божий, в знак покаяния давали многие благочестивые обеты, а прихожане посадской Воскресенской церкви пришли к согласию написать для храма новую икону Божией Матери Смоленской. Заказ поручили исполнить потомственному шуйскому иконописцу Герасиму Иконникову. По преданию, создание образа было необычным: прорись иконы на левкасе была дважды исправлена невидимой рукой и значительно отличалась от первоначальной. Иконописец счёл это действием Промысла Божия и по благословению духовенства закончил образ так, как он сам собою изобразился. По завершении письма Крестный ход сопроводил икону в Воскресенскую церковь, наполнившуюся благодатным светом от явленного образа Божией Матери. Многими молитвами перед новой иконой эпидемия пошла на спад — сначала в Воскресенском приходе, а затем и во всём городе. И, как сказано в старинной рукописи: «Оттоле убо начаша людие Пресвятей Владычице Богородице велию веру держати, и к чудотворному и пречудному ея образу притекати, и от различных бед и скорбей помощи и избавления просити».

Через 12 лет, с апреля 1666 года, от новонаписанной иконы в избылици начали совершаться исцеления, и весть об этом распространилась далеко за пределы Шуи. Почитая святым долгом известить Царя и Патриарха о таковой милости Божией, шуяне составили Сказание о чудотворной иконе и отослали его в столицу. 28 июля 1667 года, по ответному указу Царя Алексея Михайловича в посадской Воскресенской церкви Шуи, была совершена

архиерейская праздничная служба с участием 5 архимандритов, 2 игуменов, нескольких протоиереев и всего шуйского духовенства и жителей города. С этого момента началось общецерковное почитание новой святыни.

Впоследствии рукопись Сказания бережно хранилась в ризнице Воскресенской церкви, ставшей со временем соборным храмом Шуи. Во второй половине XIX века были опубликованы три исследования, посвящённые истории города и его главной достопримечательности. Кроме текста Сказания в этих работах приведено делопроизводство о прославлении новонаписанного образа Пресвятой Богородицы (переписка между Шуей, Суздалем и Москвой за июль-август 1667 года). Сказание о событиях 1654 года с описанием 109 исцелений разных лет и 8 деловых актов 1667 года составляют единый источник прямой и косвенной информации, который позволяет восстановить важные детали тех неординарных событий.

В фондах исторического музея города Павлово Нижегородской области хранится рукописная книга 1771 года — точная копия древней шуйской рукописи, служившая для жителей старинного села Павлова на Оке свидетельством особой благодати Шуйской-Смоленской иконы Пресвятой Богородицы. Написанный по обету список знаменитой иконы избавил павловчан от моровой язвы 1771 года так же, как и сам чудотворный образ помог жителям Шуи столетием раньше. Анализ текста Павловской рукописной книги, а также других вариантов Сказания из собраний российских архивов, помогает оценить своеобразие Шуйского первоисточника, дошедшего до нас в публикациях второй половины XIX века.

Наиболее полное собрание древних актов по истории прославления чудотворной иконы Пресвятой Богородицы Шуйской приводит Владимир Борисов в серии журнальных публикаций, а затем в отдельной книге «Описание города Шуи и его окрестностей» (1851). Часть актов сохранилась в подлинниках, другие в рукописных копиях¹. Все акты датируются июлем и августом 1667 года, но в двух из них (№ 86 и № 92) упоминается раннее донесение от октября 1667 года². Если сопоставить шуйские и московские события тех лет, известные по историческим хроникам³, то получится следующая картина.

Первое донесение о незаурядных событиях, связанных с чудотворным образом Богородицы, было передано в Патриарший разряд 21 октября 1667 года. К нему была приложена подробная *роспись чудесам* с описанием 103 исцелений различных недугов. В ответной сказке шуян архиепископу Стефану от августа 1667 года, (акт № 86), подчёркнуто: *«а росписи мы чудесем, за руками челобитную, вместе воеводе Семёну Степановичу не подаывали, а подали чудесем роспись на Москве, в нынешнем во 175 году октября в 21 день, преосвященному Павлу, митрополиту Сарскому и Подонскому, Шуи посаду Воскресенской поп Алексей, да Воскресенской прихожанин Афанасей Васильев»*.⁴ Но из-за непростой внутривосточной ситуации эта челобитная была оставлена без должного внимания. В Кремле готовился Великий собор 1667 года (ноябрь–февраль) с участием восточных Патриархов по «делу Патриарха Никона».

Повторное донесение составлено спустя 9 месяцев и датируется июлем 1667 года (акт № 87). Изветная челобитная написана от имени Воскресенских священников — попа Алексея и попа Григория. На обороте документа поставлены подписи соборного Покровского попа Ивана, Спасского попа Ивана и шуйского посада Воздвиженских попов Григороя и Герасима, *«вместо детей своих духовных, по их велению»*.⁵ С учётом судьбы первого донесения, оно было отправлено на имя Царя Алексея Михайловича. По замечанию В. Борисова — *«подлинной список писан на столбце, на двух склеенных листах, довольно красивою того времени скорописью, с подлинным рукоприкладством шуйских священников»*.⁶ Одновременно с этим донесением была составлена и отдельная «Сказка земского старосты Ивана Посникова, об исцелениях от чудотворной иконы». То есть, не только духовное ведомство, но и гражданские службы доносили Царю о достоверности описанных событий.⁷

В течение неполных шести месяцев, от 16 апреля до 7 октября 1666/67 года в приходе Воскресенской посадской церкви были записаны 103 эпизода благодатного пособия от нового образа Божией Матери. Из этого числа в публикации второй половины XIX века⁸ были включены только 85 исцелений. Как это произошло, объясняют два акта (№ 92 и № 93), завершающие подборку документов по публикации В. Борисова.

Третий документ (копия) — грамота Патриарха Иоасафа II с повелением Стефану, архиепископу Суздальскому и Торусскому ехать в Шую к празднику, и *«в церкви Воскресения Христова, в которой та чудесная икона стоит, шюля против 28 числа, всенощное бдение петь, и литургию служить, и молебствовать...»*.⁹ Видимо, это было одно из первых деяний недавно избранного Патриарха Иоасафа II.¹⁰ Грамота отправлена из Москвы в Суздаль 21 июля, то есть, времени на подготовку отпускалось немного.

И четвёртый документ (копия) — отчет архиепископа Стефана Патриарху Иоасафу II: *«и на праздник Пресвятыя Богородицы Одигитрия Божественную литургию служили <...>, а по молебном пении, взяв тое церкви Воскресения Христова, у попов Алексея, да у Григорья, и у приходских людей роспись за руками о чудесех, <...> и тех людей, против росписи, которые от образа Пречистыя Владычицы исцелили, сыскивали, и свидетелев пред собою ставили и расспрашивали: какими скорбьми были они одержимы; и сколько годов и времён скорбели; и от образа ли Пречистыя Богородицы они исцеление получили; и от ныне теми прежними скорбьми не скорбуют ли, или по-прежнему скорбят. А что, Государь, про то они <...> сказывали при отцах своих духовных — о том учинены книги, за руками их. И те книги, при сем посылаю к вам, Государю Патриарху»*.¹¹

То есть, обстоятельства сложились так, что время на расспросы было ограничено, и произвести *сыск* по всем событиям, упомянутым в перечне, было затруднительно. Составленные писцами *свидетельствованные книги*,¹² как следует из приведённой цитаты, отослали в Москву, а фрагмент росписи чудес 1666/67 года, прошедший проверку, остался в городе и хранился при Воскресенском соборе. Ещё 24 эпизода были добавлены позднее, в 1765–71 годах, и общее число записанных исцелений, вошедших в публикации XIX века, составило 109.

В периодике XIX века¹³ имеются сведения, что впоследствии *свидетельствованные книги* о упомянутых шуйских событиях хранились в Суздальской соборной церкви. Точные записи об исцелениях, видимо, были востребованы архиепископом Стефаном вскоре после предъявления Царю и Патриарху.

Знаком особого почитания новой чудотворной иконы из Шуи можно считать рукописное «Сказание вкратце о святых чудотворных иконах Пресвятыя Богородицы»,

составленное в Москве Симеоном Моховиковым (1715–1716 гг). Сборник был задуман как обличение новых еретиков, отрицавших иконопочитание, и распространялся в рукописных копиях. В числе 77 русских чудотворных икон Богоматери упоминается Шуйская икона Пресвятой Богородицы (№ 44). Автору сборника, образованному купцу, состоявшему сторожем московского Благовещенского собора, была доступна библиотека рукописей и, в частности, Сказание о чудотворной иконе из Шуи, содержавшее 120 чудес от этого образа.¹⁴ В среде русского купечества XVIII века было принято приобретать в личное пользование рукописные копии избранных Сказаний о чудотворных иконах Божией Матери, составленные монастырскими писцами. В Российских архивах в наше время представлены две рукописные копии Сказания о Шуйской иконе Божией Матери XVIII века, принадлежавшие купеческому сословию. В обеих рукописях (1766 г. и 1783 г.) текст Сказания сопровождается службой празднику «*Явления чудотворныя иконы Смоленския Шуйския Пресвятыя Богородицы и Присно Девы Марии честнаго и славнаго Ея Одигитрия яже обретается в Шуйском соборе*».¹⁵

Полный старославянский текст шуйской рукописи Сказания впервые был опубликован в 1862 году П. И. Гундобиным в книге «Описание Воскресенского собора города Шуи». При описании древностей и редкостей Воскресенского собора он отметил две рукописи Сказания, датировав их 1765-м и 1800-м годами.¹⁶ Для московской публикации был выбран вариант 1800 года. В повторном издании Сказания (Шуя, 1883) приведен полный текст рукописи в переводе на русский язык. В книге «Описание города Шуи и Шуйских церквей» (1884), упомянуты те же рукописи 1765 г. и 1800 г., по которым составитель, соборный иерей Евлампий Правдин, вкратце изложил историю обретения чудотворного образа Богородицы, с прибавлением устного предания о «самоначертанном рисовании» иконы. Первым из духовных лиц это предание опубликовал иеромонах Иоасаф Гапонов в 1859 году.¹⁷

Содержание полного шуйского текста Сказания можно разделить на четыре части: *повесть* о событиях 1654/55 года, с кратким предисловием к событиям 1666/67 года, *молебствие*, составленное ко дню прославления 28 июля 1667

года, *первоначальная запись* исцелений 1666/67 года (общим числом 85) и *дополнительная запись* исцелений 1765–1771 годов. В составлении рукописи, датируемой 1765-м годом, вероятно, принимал участие отец Матвей Васильев, соборный протопоп с 1765 по 1777 год.¹⁸ Составителем рукописи, датируемой 1800-ым годом, можно полагать, был отец Алексей Никитский, соборный протоиерей с 1778 по 1836 год, имевший высшее духовное и светское образование.¹⁹

В публикациях, посвящённых истории собора и его главной святыне, благодаря старанию составителей не упустить никакой подробности, сохранились сведения, помогающие понять логику первых исследователей этих исторических документов. Так, в журнальной статье о Шуйской школе иконописи (1852 года), в сноске, В. Борисов сообщает, что «Сказание хранится в Воскресенском соборе, есть и у частных людей — *писано скорописью и уставом*».²⁰ Очевидно, наличие двух вариантов шрифта в копиях отразило графологическое различие оригиналов. Эта деталь объясняет выбор для публикации рукописи 1800 года. Книга П. Гундобина, вероятно, была задумана в 1855 году, в ходе празднования 200-летия обретения чудотворной иконы.²¹ Журнальный вариант книги с описательным очерком собора опубликован в 1860 году.²² Отдельное издание 1862 года дополнено текстом Сказания, где содержится фраза с точной датировкой опубликованной редакции: «*Прейде же от того лета, в нем же написана бысть пречудная икона Богоматере, по сие настоящее лето, дванадесать лет, а по нынешнее как сия книга писана бысть, сто сорок четыре лета*».²³ Эта фраза фактически определила датировку рукописи (по сноске — 1800 год), и сохранила отсылку к первоисточнику (1666). Допустимо, что в редакции 1765 года была соответствующая поправка на 109 лет, а не на «144 лета», как в редакции 1800 года. Но более вероятно, что разбирая трудночитаемую скоропись раннего варианта, и не видя в этом тексте оговорки о времени его написания (аналогичная структура текста и в Павловской рукописи), П. Гундобину пришлось опереться на датировку 86-го чуда из текста «росписи чудес», помеченного 1765 годом. Выбор рукописи 1800 года для публикации связан с тем, что при отсутствии важных разночтений в двух вариантах, *устав* 1800 года читался свободнее, чем *скоропись* 1765 года, что упрощало работу цензора и работников типографии.

Павловская рукописная книга (полуустав, 1771 г.)²⁴ интересна своей близостью к Шуйской рукописи, датируемой 1765-м годом. При сравнении публикации П. Гундобина и Павловской книги 1771 года видно, что редактирование текста о. Алексеем Никитским было минимальным и коснулось только двух фрагментов Сказания. Видимо, он решился только на замену шрифта (*скоропись* на *устав*), упоминание в молитвии имени Павла I, (современного Государя), и на указание даты составления своего списка. Приняв во внимание такое почтительно-бережное отношение к записанному преданию, можно полагать, что Шуйская рукопись, датируемая 1765 годом, в действительности представляла собой «роспись чудес», находившуюся в распоряжении комиссии и оставленную в Шуге после проведённой проверки и составления *свидетельствованных книг*. То есть, датировка П. Гундобиным первой рукописи была неточна, а в его публикации представлен фактически *древний текст Сказания*, изложенный участником событий 1654/55 и 1666/67 годов и сохранённый протоиереем Алексеем Никитским при копировании без существенных изменений.²⁵ Вероятно, датировать 1765-м годом следовало лишь последнюю часть «росписи чудес», которую возобновил после 100-летнего перерыва соборный протопоп Матвей Васильев. Среди документов Воскресенского собора сохранился его автограф (*скоропись*), черновик донесения о благодарственном молебне в 1772 году.²⁶

410

Соборный иерей Евлампий Правдин, вслед за своими предшественниками, стремился сделать Сказание более доступным и понятным для своих земляков. С этой целью он перевёл его текст на русский язык и повторил издание в шуйской типографии осенью 1883 года. При этом он подчеркнул в предисловии, что перевод выполнен «в точности со старинной рукописи», видимо с учётом раннего варианта. Не исключено, что отец Евлампий догадывался о более древней дате составления этого документа, но противоречить Петру Гундобину, члену-сотруднику Императорского Русского археологического общества, он не решился.

Ещё один важный фрагмент Сказания: «и не вем убо на кого указати, иже бы не исповедался и не причастився Святаго тела, и Святыя крови Христовы в то смертоносие zde в приходе».²⁷ Эти слова, изложенные от первого

лица, явно принадлежат приходскому священнику, самовидцу трагических событий. Логично допустить, что первым повествователем был один из священников посадской церкви Воскресения Христова. В грамотах 1667 года (№ 87, 97 и др.) упоминаются имена попа Алексея Иванова и попа Григория Васильева. По крайней мере, один из них пережил эпидемию чумы, несмотря на самый тесный контакт с заболевшими. В сохранившихся старинных актах, *Шуги посада Воскресенский поп Алексей* за полгода до эпидемии упомянут поручителем в купчей от марта 1654 года.²⁸ Он же был послан в Москву для вручения первого донесения и «росписи чудес» в октябре 1667 года. Кроме того, имя попа Алексея стоит во главе перечня составителей второго донесения. Эти сведения указывают, что он был старшим священником (настоятелем) церкви Воскресения Христова и его же можно назвать автором первоисточника. Причём, слог Сказания свидетельствует о его образованности и литературном даровании.

В тексте донесения шуйских священников царю Алексею Михайловичу, при упоминании о хождении в Москву в октябре 1667 года указано: «А в коем, Государь, лете, и по обещанию и по вере которых христолюбивых людей та Богоматери чудесная икона написана, — и о том, Государь, написано в чудесной же росписи».²⁹ Воскресенский прихожанин Афанасий Васильев Дырин, сопровождавший упомянутого священника Алексея в этом путешествии, удостоился такой чести за особое участие в описанных событиях. Можно полагать, он и был тот человек, который предложил написать новую икону Пресвятой Богородицы во время моровой язвы. Как пишет об этом летописец: «некий христолюбец, приходский человек, рождением и воспитанием сего же града Шуги, восприя си во ум сию Богоугодную мысль, еже бы (...) написати новую икону Пречистыя Владычицы наша Богородицы, и тоя Сына Господа нашего Иисуса Христа, иже нарицается Смоленская».³⁰ Ему же впоследствии доверили исполнять обязанности земского старосты с сентября 1660 по август 1661 года.³¹

Живший на полтора столетия позже, и служивший перед Алтарем того же собора отец Алексей Никитский с глубоким почтением относился к памяти своих предшественников, поминал их за Богослужением и, вероятно, с особой теплотой относился к памяти своего тезки. Надо сказать, 1800-й год для соборного протоиерея Алексея Никитского был знаменателен

411

тем, что его пригласили читать проповеди во Владимир, как о том говорится в его послужном списке: «1800 июня 13 (избран) цензором для разсматривания проповедей, каждогодно назначаемых Учёным Священником по расписанию кому когда из них сказывать проповедь в Шуйском соборе. (...) С 1801 по 1807 год каждогодно сказывал проповеди в назначенные дни во Владимире».³² Видимо, одна из его проповедей была посвящена главной святыне города Шуи, и он подготовил копию Сказания для Владимирского духовенства, в связи с переносом центра епархии из Суздаля во Владимир (октябрь 1799 г.). Кроме того, повальная болезнь, возникшая в городах Владимирской губернии в ноябре 1799 года, могла вновь обратить внимание пастыря на особую врачебную благодать Шуйской святыни.³³ Ещё одним событием, повлиявшим на решение об изготовлении дубликата рукописи, мог стать пожар в здании Воскресенского собора и последовавшее освящение вновь отстроенной церкви, совершенное епископом Виктором 19 сентября 1798 года.

О молебствии, вставленном в текст Сказания, необходимо заметить следующее. С одной стороны, его стиль выдержан в традиции торжественного церковного красноречия и существенно отличается от стиля изложения событий. С другой стороны, в тексте молебствия имеется достаточно точный адрес его оглашения: «град сей, в нем же Твоя Богородице пречестная икона сияет чудесь».³⁴ Молитвы к Божией Матери, читавшиеся на протяжении 12 лет перед чудотворным образом с момента его создания, по укоренившимся правилам Богослужебной практики, не должны были отступать от текста Службы в честь иконы Пресвятой Богородицы Смоленской. Но текст молебствия из опубликованной рукописи отсутствует в тексте Службы к празднику Одигитрии, помещённой в Минеях под 28 днём месяца июля. Это даёт основание полагать, что указанное молебствие относится непосредственно к прославлению новой иконы в Шуе в июле 1667 года, и составлено, видимо, архиепископом Стефаном, во исполнение прямого повеления Патриарха.³⁵ «А приехав, Государь, мне, богомольцу твоему, в Шуе велено, июля против 28 числа, всенощное бдение пети, и на праздник Пречистыя Богородицы Одигитрия, Божественную Литургию служить, и молеbstвовать».³⁶ На принадлежность молебствия ко дню прославления

указывают и входящие в его состав два прошения: «плодоприносящих и доброделающих (...) во святом празднице сем заступи и помилуй»; и далее: «Твоими Богоматерними молитвами и молением вси достойни будем обрести милость, празднующии святыи Твой днешний праздник».³⁷ Сопоставление текстов молебствия в Павловской рукописи и в публикации П. Гундобина не даёт расхождений, кроме фрагмента, где поминается Царская фамилия: «Испроси миру всему и нам полезная, Великого Государя нашего Царя и Великого князя и Великую Государыню княгиню нашу, и их благородная чада и благоверныя царевны спаси и сохрани».³⁸ Тот же фрагмент в опубликованном варианте читается так: «Благочестивейшаго и Самодержавнейшаго Великого Государя нашего Императора, Павла Петровича спаси и сохрани».³⁹ Упоминание здесь Павла I говорит о том, что молебствие не лежало без пользы в архиве, а читалось перед иконой, по крайней мере, трижды в течение года, в особые дни памяти образа Божией Матери Шуйской.

При чтении собрания документов обращает внимание настойчивость в исполнении священного долга посадским иереем Алексеем Ивановым. Кроме тщательного составления книги об исцелениях, он решился на прямое обращение к Патриарху «на Москве», отправился в двухнедельное хождение по осенней распутице за триста верст, добился приёма у Митрополита Сарского и Подонского Павла и передал через него в Патриарший разряд челобитную о чудотворной иконе и «роспись чудес». А когда понял, что документам в столице не придали должного значения, организовал составление повторного донесения и заручился при этом поддержкой всего местного духовенства и гражданской части общества.⁴⁰ На этот раз воевода Семён Степанович Ушаков передал челобитную Царю Алексею Михайловичу и ответ последовал незамедлительно.

Для разрешения вопроса, почему же такой добросовестный летописец, каким был посадский священник Алексей, не включил в текст Сказания эпизод о «самоначертанном рисовании», необходимо сделать допущение, что иконописец Герасим Иконников состоял в приходе другой посадской церкви города Шуи. Об этом косвенно свидетельствует несколько неуверенная фраза летописца «якоже о них поведают, яко из дому их пятерица»⁴¹ при упоминании о постриге

членов семьи иконописца (ввиду неизбежной скорой кончины). Если бы эта семья была в приходе Воскресенской церкви, как духовник, он должен был хорошо помнить совершенные им таинства. А та тщательность, с которой духовная комиссия проверяла достоверность всех исцелений, подводит к мысли, что и при составлении «чудесной росписи» шуйские священники руководствовались не менее строгими правилами. Не имея возможности расспросить самого Герасима об этом эпизоде, без его личного свидетельства, летописец духовного звания *не дерзнул* (именно так!) заручиться за это первое чудо.

Возможно, была и другая причина, по которой упоминание о первом чуде «самоначертанного рисования», не вошло в официальную переписку между Москвой, Суздалем и Шуей. Дело в том, что икона такого извода (согласно исследованиям XX века) была известна и почитаема до церковного раскола. По логике современников тех событий, предание о явленной прориси приобретало особый политический оттенок и толковалось в пользу старой веры, а потому сознательно было исключено из рукописи и переписки. Достаточно вспомнить непростую судьбу упомянутого архиепископа Стефана и его столкновение с попом Никитой Добрыниным, чтобы почувствовать напряженность ситуации того времени в наших краях.

Архимандрит Новоиерусалимского монастыря Стефан был посвящён в архиепископа Суздальского и Тарусского 2 мая 1658 года.⁴² Но уже через два года он был переведён из Суздаля в Архангельский собор московского Кремля, где прослужил с 1660 по 1666 год. Причина удаления архиепископа Стефана из Суздаля — конфликт в 1659–60 годах с суздальским соборным попом Никитой Добрыниным, не принявшим нововведений в богослужении, и ставшим позднее одним из главных расколоучителей. Дело архиепископа Стефана трижды рассматривалось специальной комиссией, по основным пунктам обвинения он был оправдан, но для снятия возникшей напряжённости в отношениях с паствой решено было на время переместить его в столицу. Возвращение на Суздальскую кафедру стало возможным только в 1667 году, с началом патриаршества Иоасафа II.⁴³ К этому периоду и относится хождение посадского попа Алексея в Москву (из-за отсутствия архиерея в Суздале), а затем и повторное челобитие Воскресенских священников, переданное воеводе

Ушакову. При получении повторного донесения, незамедлительно последовал Царский указ с Патриаршим благословением о направлении в Шую архиепископа Стефана во главе особой комиссии для праздничного Богослужения перед новым чудотворным образом, а также для составления «*свидетельствованных книг*» к подтверждению истинности «росписи чудес». Надо сказать, владыка Стефан довольно строго отнёсся к достоверности всех шуйских событий, что отражают его дополнительные запросы в Шую от 4 и 9 августа 1667 года, то есть, уже после соборного Богослужения 28 июля. (Акты №8 9 и 91). И это несмотря на то, что три новых исцеления произошли прямо у него на глазах во время праздничной Божественной литургии.⁴⁴

Позднее самодержец Пётр I показывал особое почитание Шуйской чудотворной иконы Пресвятой Богородицы. Об этом говорит предание о посещении им города Шуи весной 1722-го года в знак благодарности за исцеление от тяжёлой болезни.⁴⁵ Это предание свидетельствует, что список Шуйской иконы Божией Матери хранился в роду Романовых, и перешёл к Петру Алексеевичу, очевидно, от отца, Царя Алексея Михайловича, знаменитого своим Боголюбием. Как видно из старинных грамот, он не оставил без внимания незаурядные события в Шуе и, видимо, тогда же мог быть изготовлен список чудотворной иконы *в почесть* Государю.

Роспись чудес, составленная Воскресенскими священниками, расходилась в рукописных копиях и со временем стала любимым чтением в среде различных сословий владимирских, нижегородских, ярославских, тверских и прочих земель. Публикация в 1862 году сделала её доступной и для столичных читателей (москвичей и петербуржцев). Сохранившиеся 85 свидетельств об исцелениях 1666/67 года и сегодня привлекают внимание своим простодушием и искренним чувством благодарности за *прощенье*. Это были исцеления от глазных болезней (33), от беснования (14), от болезни рук и ног (13), от внутренних болезней (12), от расслабления (5), от головной боли и от других страданий. Большая часть из них (34) произошла 28 июля, в особый день памяти Смоленской иконы Богородицы, то есть новая чудотворная икона с необычной иконографией как бы особо подчёркивала *День Праздника Своего*.⁴⁶ Такое обилие исцелений именно в этот день определённо указывало и на титул «*новописаного*» образа. Видимо,

выбор в 1667 году Патриархом Иоасафом II дня прославления обретенной в Шую иконы, несмотря на отличие её композиции от основного типа иконографии, был сделан под влиянием событий 28 июля предыдущего 1666 года.⁴⁷

В делопроизводстве XVII века в отношении новой чудотворной иконы не употреблялся титул Шуйской. Общецерковное признание такого уточняющего титула связано с событиями конца XVIII века.⁴⁸

Возобновление «росписи чудес» в Воскресенском соборе отцом Матвеем было связано с необычным эпизодом. Как повествует запись о 86-м чуде, посадский человек города Шуи Василий Ожималов был избавлен от «разслабления» после молитвы перед чудотворной иконой, но не исполнил условие Пресвятой Богородицы о том, что об исцелении необходимо объявить всенародно. Только после третьего напоминания, под страхом повторного, более серьёзного заболевания, он решился рассказать об этом настоятелю, а затем и всем прихожанам.⁴⁹ Исцеление относится к 1765 году, но обнаружил он его значительно позже (по тексту П. Гундобина — в 1768 году). Отец Матвей был рад новому чуду, но одновременно и опечален таким нерадением земляка о прославлении чудотворного образа.⁵⁰ По долгу службы он сообщил об этом событии Архиепископу и, вероятно, получил благословение продолжить летопись исцелений. Два последующих эпизода в «росписи чудес» датируются *июлем* 1768 года. А спустя три года в России разразилась эпидемия чумы, которая раскрыла смысл явления Пресвятой Богородицы Василию Ожималову и необходимость такого напоминания.

Далее, в кратком изложении, состоялись следующие события: прибытие в Шую ходоков из села Павлова на Оке, вымиравшего от эпидемии чумы; создание нового списка чудотворной иконы из Шуи; и вместе с тем — точной копии Сказания о ней. По возвращении в Павлово состоялся крестный ход вокруг села с новописанным образом Пресвятой Богородицы, за которым последовало прекращение эпидемии в селе. Такая благодатная помощь от иконы способствовала переходу в единоверие старообрядцев, преимущественно населявших старинное село. И венцом достопамятной истории стала новая общероссийская слава Шуйской иконы Богородицы. В Шую сохранился указ Екатерины II от 9 ноября 1772 года и ответ соборного священника отца Матвея

о совершении благодарственного молебна по случаю избавления от чумной эпидемии. «*И по тому Ея Императорского Величества Указу: в вышеписаной соборной церкви при собрании здешнего города Шуи от всех церквей священно и церковнослужителях соборне и такожь и от светской команды при находящихся наличных здесь командирах и разного звания народа сего декабря 23 дня благодарственное молебствие (...) отправлено.*»⁵¹ Это событие стало великим утешением для пастыря и всех жителей города Шуи. Приток богомольцев радовал сердце священника и вселял надежду, что такие примеры нерадения о славе Божией не повторятся, и ему не придётся стыдиться, вынимая на Проскомидии частицы за своих земляков. На сей раз эпидемия минула Шую, несмотря на недавний пожар 1770 года и вызванную им неустроенность городской жизни. А новое чудо заступничества Шуйской иконы Богоматери возымело такую славу, что даже отпала необходимость продолжения местной летописи событий.⁵²

Очевидно, и особая дата празднования чудотворному образу Богоматери из Шуи 2 ноября установлена в память Павловского чуда. По сообщениям павловских краеведов, список с чудотворной иконы был закончен 1 ноября 1771 года, а 2 ноября всё духовенство и жители Павлова совершили с ним Крестный ход вокруг села, после которого моровая язва в его пределах быстро сошла на нет. Учреждение новой особой даты празднования, в свою очередь, повлекло за собой и официальное признание титула Шуйско-Смоленская⁵³ для выделения ещё одного чудотворного образа Пресвятой Богородицы.

Прежнее наименование образа Божией Матери как «*Честнаго и Славнаго Ея Одигитрия Смоленския*» многократно повторяется в собрании старинных актов, опубликованных В. Борисовым, но сам он в тексте «Описания города Шуи...» употреблял сокращённый вариант названия «*Шуйская*». Интересно, что в некоторых иконах, содержащих свод чудотворных и явленных образов Богоматери, сосуществуют две разновидности обсуждаемой иконографии Пресвятой Богородицы: с титулом Шуйской и титулом Шуйской-Смоленской.⁵⁴ Разделение титулов связано с новой славой Шуйской иконы и появлением упрощённого варианта иконографии в Павловской традиции изображений чудотворного образа Богоматери из г. Шуи.

Народная память сохранила некоторые детали создания *Павловского* списка чудотворного Шуйского образа Божией Матери.⁵⁵ После хождения в Шуе, сам иконописец, а с ним — духовенство и все жители города в течение недели соблюдали строгий пост, следуя примеру шуян, показанному осенью 1655 года в подобных условиях. То есть, история Шуйской святыни была известна не только иконописцу Андрею Минееву, лично побывавшему в Шуе, но и павловским мирянам, многие из которых были выходцами из Шуи.⁵⁶ Хорошо зная особую благодать древней Шуйской святыни, жители села Павлова на Оке не сомневались, куда им следует обратиться за помощью в таких чрезвычайных обстоятельствах, при том, что православных святынь в ближайшей округе было немало.

Интересно, что за сто лет практика создания икон не изменилась (семь дней от прориси до окончания работы). Сила традиции в духовной области напоминает о себе при сопоставлении и других деталей шуйских и павловских событий. Можно привести в пример рукописную копию Сказания из Павлова, но не менее интересен обмен документами о благодарственном молебне 1772 года. Ретроспективно, и при Царе Алексее Михайловиче действовали похожие правила письменной отчётности. Подобный указ о совершении чрезвычайного общероссийского Крестного хода во время моровой язвы 1654/55 года, видимо, исходил от Патриарха Никона, так как Царь в дни эпидемии находился в Войске под Смоленском.⁵⁷

Бедствие 1654/55 года, кроме обретения чудотворного образа Божией Матери, оставило и другие памятные вехи в шуйской духовной истории. Известно о существовании часовни на Шуйском поле в честь иконы Божией Матери Грузинской.⁵⁸ Важным событием в глазах современников было помещение в часовню при Спасской церкви г. Шуи особого Креста, повторявшего Новоиерусалимский прототип.⁵⁹ Традиция большого Крестного хода в Шуе с выносом этой святыни, видимо была первым обетным событием в память о прекращении чумы 1654/55 года. Отмеченное краеведами особое многолюдие торжественного шествия вокруг Шуи в первое Воскресенье Петрова поста объясняется ещё и тем, что это была часть общероссийской традиции.⁶⁰

Одним из традиционных этапов написания икон были **прориси**, изобразительные каноны, за отступление от которых строго взыскивали. Но при выполнении новой иконы по прориси, в отличие от тех случаев, когда список создавался непосредственно с полноцветного образца, неизбежны были отклонения от первичной иконографии, как по цветовой гамме, так и по проработке деталей. Созданный в начале XX века академиком Кондаковым метод сравнительного анализа иконографии (после освобождения древней живописи от поздних записей) позволил проследить истоки многих почитаемых русских икон как в западнохристианской традиции, так и в греческо-византийской школе иконописания. Изыскания реставраторов XX столетия, последователей Никодима Кондакова, выявили в музейных хранилищах несколько ранних икон шуйского извода, достоверно датируемых XV и XVI веками. Эти образцы «до-шуйского» происхождения подразделяются на три варианта — Кремлёвский,⁶¹ Гелатский,⁶² и ранний условно-Шуйский.⁶³ Евгения Тарасова выделяет в шуйском изводе ряд икон, где одеяния Богородицы и Богомладенца имеют особую богослужебную символику.⁶⁴

Однако, при работе нескольких поколений русских иконописцев с *прорисями* такого извода, первоначальный богословский смысл композиции был частично утрачен. Если на чудотворной иконе из Шуи (приходится судить по ризе на литографии 1862 года)⁶⁵ заметно сходство облачений с ранним условно-Шуйским вариантом, то на поздних списках (павловской традиции) некоторые детали облачений уже не воспроизводятся. Так, оказались утрачены изображаемые ранее лента (орарь) на Пресвятой Богородице Диакониссе и особенности архиерейского облачения Богомладенца, чётко прописанные на ранней иконе условно-Шуйского варианта из собрания ГИМ. Но обращает на себя внимание тот факт, что на прочих иконах XV–XVI века обсуждаемого извода также отсутствует прорисовка богослужебных облачений Божией Матери и Младенца Христа. Вероятно, в данном случае причина отступления от протографа была в том, что русские иконописцы не были знакомы с деталями и символикой Богослужебных облачений по византийским изобразительным канонам. Не исключено, что отклонение от исходной византийской иконографии на упомянутых иконах XV–XVI вв. вызвано влиянием итало-критской вариации.

Предположение о том, что символизм композиции раннего условно-Шуйского извода (собр. ГИМ) уходит корнями в византийское средневековье, высказано в ряде современных искусствоведческих работ.⁶⁶ Как указывает титул Гелатского варианта, протограф имеет прямое отношение ко Влахернскому храму, который был главным монастырём столицы Византийской империи (именно там хранились Риза и Пояс Богоматери). Этот древний протограф принадлежал по достоинству императорскому дому Палеологов. Напряжённый смысл Богословия этой композиции⁶⁷ заставляет думать, что она запечатлела результат длительных споров о догматах веры (не менее трагичных, чем в России во время царствования Алексея Михайловича и патриаршества Никона). Русская слава византийской иконы начинается с появлением её списка в Кремле, видимо, во второй половине XV века. Кто из византийских аристократов (София Палеолог в 1472 году или её брат Андрей в 1489 году) привёз протограф или его список на Русь, и какой титул он имел в византийской, а затем московской традиции — достоверно неизвестно. Икона сохранила принадлежность Царскому дому и один из первых русских списков был передан в Николо-Гостунский собор Кремля.⁶⁸ Распространение извода в XVI веке соотносится с личностью Иоанна IV Грозного, на что косвенно указывает икона раннего условно-Шуйского варианта из собрания Муромского ИХММ.⁶⁹

Далее, обращаясь к шуйской средневековой истории и учитывая такую высочайшую принадлежность протографа, мы остаёмся без рационального объяснения расположения подобной иконы в *посадской* церкви города Шуи. Фамилия Шуйских при Русском Дворе имела высокое положение, но трудно представить себе мотив, по которому святыня подобного статуса могла быть передана в скромный провинциальный храм. Кроме того, размер оригинала Шуйской иконы (111 x 89 см)⁷⁰ намного *крупнее* всех известных «до-шуйских» икон. Такое нововведение противоречит традиции, поскольку при копировании икон в те времена придерживались не только «подобия», то есть изобразительного канона, но и «меры», иначе говоря, размеров протографа. Произвольное превышение размеров образца при создании реплики воспринималось как неповольительная дерзость.

Известен факт пожара в посадской Воскресенской церкви по старинному акту 1652 года.⁷¹ Лик Богородицы на одной из Её икон мог быть повреждён огнём или копотью и соглашение о замене иконы на «*новописаную*» выглядит очень естественно во времена народного бедствия. Очевидно, что заказ прихожан, согласно Сказанию, относился к широко известному изводу Смоленского типа. Полностью согласуется с логикой предания и размер доски, выбранной иконописцем в качестве заготовки для уменьшенной копии иконы Божией Матери Смоленской. И всё же, несмотря на добросовестные приготовления мастера, *нечаянная радость* обретения новой иконы, восходящей к полузабытому византийскому прототипу, стала фактом шуйской истории. Академик Н. Кондаков, изучавший связи византийской и русской иконографии, не смущался называть это событие *явлением*,⁷² тем самым отмечая его исключительность для небольшой средневековой крепости. Интересно, что предание о «самоначертанном рисовании», акцентирует внимание потомков именно на прориси иконы, предоставляя возможность восстановить логическую связь символики образа с древним протографом.

В книге Петра Гундобина упоминаются три даты празднования Шуйской иконе Пресвятой Богородицы.⁷³ Празднования этому образу в Шуе совершались: 28 июля на праздник Одигитрии Смоленской (по примеру торжественного соборного Богослужения 1667 года, а позднее — и в память прекращения холерной эпидемии 1831 года); 2 ноября (в память о прекращении эпидемии чумы осенью 1771 г. в селе Павлово на Оке) и в девятое воскресенье по Пасхе (в память об избавлении шуян от моровой язвы 1654/55 года). Иерей Евлампий Правдин указывает ещё одну шуйскую традицию, связанную с народным бедствием 1655 года.⁷⁴ Он описывает ежегодный малый Крестный ход, совершаемый 1-го сентября с чудотворной Шуйской-Смоленской иконой Божией Матери от Воскресенского собора до Спасского храма к обетному Кресту. Но дополнительное, четвёртое празднование во Вторник Светлой седмицы, указанное в ряде публикаций XIX века⁷⁵ и в современных православных календарях, выходит за пределы *местной* традиции. Такое чествование могло утвердиться только вслед за официальным причислением иконы из Шуи к архетипу Одигитрии, то есть, после событий 1667 года. Изограф Оружейной палаты отразил этот факт

привнесением в иконографию двух медальонов с изображением Архангелов.⁷⁶ Этот характерный признак древней Одигитрии не встречается на «до-шуйских» иконах подобного извода. Участие Оружейной палаты Кремля в создании соразмерной оригиналу копии иконы указывает на особое почитание Одигитрии из Шуи, а также предполагает деяние Русской Церкви о праздновании во Вторник Светлой седмицы не только древней Одигитрии, но и тезоименитой иконы из Шуи.

Жители дореволюционной Шуи были воспитаны в духе искреннего почитания знаменитой иконы. Следуя своим землякам — первым почитателям чудотворного образа, они приложили немало усилий для достойного прославления главной святыни города. Первая публикация о шуйских достопримечательностях (1831) принадлежит учителю Александру Извольскому, сыну протоиерея Спасской церкви Шуи Илии Изволенского. Статья в «Вестнике Европы» с очерком истории Шуи была отмечена литературным талантом и принесла ему солидное денежное вознаграждение от шуйского купца Василия Киселёва в знак восхищения его красноречием.⁷⁷ Серию публикаций о храмах Шуи открывает издание в Москве книги о Крестовоздвиженской церкви (1839) на средства крупнейших шуйских благотворителей, купцов И. Д. и Д. Д. Киселёвых (внуков Василия Киселёва). Эта небольшая брошюра была выпущена в память о посещении богато украшенной церкви Цесаревичем Александром Николаевичем во время краткого пребывания в Шуе вместе со своим воспитателем, поэтом Василием Жуковским в мае 1837 года.⁷⁸ Наследник Престола посетил также и Воскресенский собор, и принял из рук протоиерея Василия Цветкова (внука протоиерея Алексея Никитского) малую копию чудотворной иконы Пресвятой Богородицы Шуйской.⁷⁹

С именем Владимира Борисова связаны наиболее заметные исследования старинных документов, освещающих историю чудотворной иконы. Часть он публиковал их во «Владимирских губернских ведомостях» (ВГВ), а затем объединил в отдельных изданиях, упоминавшихся ранее (1851, 1853). Подробный пересказ известного в Шуе Сказания содержится в «ВГВ» № 47 1845 года. Несколько челобитных об этих событиях остались неопубликованными и в настоящее время хранятся в коллекции В. Борисова

в СПФИРИ РАН (№№ 440, 448, 471). Занятия В. Борисова археологией и палеографией начинались при деятельной помощи священника Михаила Диева.⁸⁰

В 1855 году, в год Венчания на Царство Александра II, в Шуе было организовано празднование 200-летия обретения чудотворной иконы Пресвятой Богородицы Шуйской-Смоленской. Спустя четыре года в г. Владимире была напечатана книга иеромонаха Иоасафа (Гапонова) о чудотворных иконах Владимирской епархии, в том числе и о знаменитой Шуйской святыне. Книга представляла собой фрагмент более широкого исследования из истории Владимирской епархии, к сожалению, оставшегося неизданным. В приложениях к полному варианту рукописи упомянуты акты о чудесах Шуйской иконы Божией Матери (1660-е годы), найденные учёным иеромонахом в архивах Суздаля.⁸¹

Упомянутая ранее книга Петра Гундобина (1862), была издана на средства почётного гражданина Шуи, купца Николая Калужского, одного из организаторов празднования упомянутого юбилея. В этой книге впервые опубликована литография чудотворной иконы и полный текст Сказания на старославянском языке. Вероятно, это издание состоялось при содействии ректора МДА архимандрита Саввы, выпускника Шуйского духовного училища (1834). Кроме общей малой родины, их объединяло участие в работе Императорского Русского археологического общества, где П. Гундобин состоял членом-сотрудником, а учёный архимандрит Савва — членом-корреспондентом.⁸²

Благосклонным вниманием архиепископа Саввы, выдающегося палеографа своего времени, пользовался и отец Евлампий Правдин, продолжатель трудов своих земляков по изучению духовных ценностей родного города.⁸³ 15 лет прослужил он в Воскресенском соборе, прежде чем решил на публикацию своего «Описания Шуйских церквей». Здесь были собраны наиболее полные сведения о хранимых в Воскресенском соборе и других храмах Шуи редкостях и достопримечательностях. Издание было оплачено соборным старостой купцом Иваном Мартиниановичем Турушиным и его сыном Иваном Турушиным. Книги были дополнены литографиями соборного архитектурного ансамбля; Шуйской-Смоленской иконы Пресвятой Богородицы; и изображением Крестного хода в девятое по Пасхе воскресенье с видом на старый Покровский собор.

История Павловского списка чудотворной иконы Божией Матери Шуйской-Смоленской изложена в книге Николая Смирнова (1864). Здесь упомянута и рукописная книга 1771 года, хранившаяся в библиотеке Троицкого собора села Павлово. В наши дни подробный комментарий рукописи составил павловский краевед Николай Артемьев.

Внимательным исследователем шуйской старины, собирателем старинных актов был Николай Миловский,⁸⁴ сын Спасского протоиерея Михаила Миловского. Он нередко критиковал В. Борисова за небрежность в публикациях и сам много работал в области истории духовных ценностей родного города. В 1924 году митрофорный протоиерей Николай Миловский составил особое *Празднование Пресвятей Владычице нашей Богородице в честь чудотворныя Ея иконы, нарицаемыя «Шуйския»*. В тексте этой Службы он широко цитирует Сказание и дополняет его историческими эпизодами из *свидетельствованных книг*. Протоиерей Николай был глубоко потрясён совершаемым поруганием святынь и ослеплением русского народа, что также нашло отражение в молитвословиях этой службы. Но основное наполнение её составляет все-таки надежда на прощение и заступничество Пресвятой Богородицы: *«Всякия ныне мятущия страну Российскую церковныя соблазны и разделения утолми, Владычице, молитвами твоими, отступльшия же от Православныя Церкви пастыри и мирския люди на путь истины обрати, да вси едино пребывающе, согласно Господа славим...»*.⁸⁵

Возвращение внимания к духовной истории Отечества связано с ослаблением противостояния Государства и Церкви после широкого празднования 1000-летия Крещения Руси. В 1991 году к Пасхе, после полувекового перерыва были возобновлены Богослужения в Воскресенском соборе города Шуи. 20 августа 1993 года Воскресенский собор посетил Патриарх Московский и Всея Руси Алексей II во время поездки по Ивановской епархии. Восстановление разрушенных церквей было бы невозможным без изучения старинных документов и возвращения уцелевших святынь в родные стены. Искреннюю помощь в этом святом деле оказывают краеведы и реставраторы. Одним из заметных событий этого ряда стало переиздание трудов Владимира Борисова.⁸⁶ Эту трудоёмкую работу проделали Евгений Вopiлин (праправнук В. Борисова) и Василий Баделин. Ценным источником

при составлении примечаний стал архив шуйского краеведа Николая Звездина⁸⁷ и составители в знак благодарности посвятили его памяти первый том нового издания «Собрания трудов В. Борисова».

Остаётся верить, что не напрасны старания нескольких поколений патриотов малого Отечества. Празднование 350-летия обретения иконы было отмечено 10 августа (28 июля ст. ст.) 2005 года многолюдным крестным ходом по улицам современной Шуи. 17 октября 2007 года рядом с Воскресенским собором открыт памятник жертвам Шуйского расстрела 15 марта 1922 года.⁸⁸ Если к первым знакам гражданского покаяния приложится искренняя молитва всех почитателей Шуйской иконы Пресвятой Богородицы, то может стать, что старинная «роспись чудес» получит достойное продолжение, и мы станем свидетелями второго явления⁸⁹ древней Шуйской святыни.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В публикации В. Борисова не соблюдена хронологическая последовательность актов, что легко исправить при внимательном прочтении. Если придерживаться нумерации актов по В. Борисову, то более точной будет очередность: 87; 92+93; 89+88; 90+86; 91. Знаком (+) отмечены ответные документы. Неточности датировки встречаются и в других актах, опубликованных В. Борисовым. Доброжелательное замечание по этому поводу было сделано в отзыве Журнала министерства народного просвещения, 1852 года. *Борисов В. А. Собрание трудов: Т. 1. редакторы Вopiлин Е. Г., Баделин В. И. Иваново, 2001. С. 243.*

² Новолетие в ту эпоху начиналось с 1 сентября. В современной хронологии принято называть такой год «сентябрьским». Далее в тексте при обозначении событий в переходном отрезке времени применяется двойная датировка текущего «январского» года, как более привычного для нас (например: 1654/55).

³ *Макарий (Булгаков), митрополит // История Русской церкви. Кн. 7. М., 1996.*

⁴ *Борисов В. А., указанное издание. С. 219.*

⁵ Датировка по акту № 92, где упомянуты и октябрьская и июльская челобитные. *Борисов В. А., указанное издание. С. 221, 223.*

⁶ Вероятно, этот подлинник возвратился в Шую из Москвы с особой комиссией, направленной Патриархом Иоасафом II для проверки упомянутых здесь известий. Впоследствии он хранился в сухой и тёплой ризнице* Воскресенского собора, и к нему обращались все исследователи шуйской духовной истории.

* *Иоасаф (Гапонов), иеромонах. О святых иконах, особенно чтимых, находящихся во Владимирской епархии // ВГВ. № 39. 1859. С. 157–158.*

⁷ Этот акт не публиковался и хранится в настоящее время в коллекции В. Борисова в СПФИРИ РАН *Борисов В. А., указанное издание. С. 297.* По «Списку должностных лиц г. Шуи в XVII веке», Иван Герасимов Посников принял обязанности земского старосты в сентябре 1655 года, пережил эпидемию чумы и был свидетелем самых первых чудес от новоначерченной иконы. Второй годовой срок его избрания пришелся на 1662–1663 год. В третий раз он «проходил должность» старосты с сентября 1666 года и вновь оказался в центре событий, связанных с чудотворной иконой Пресвятой Богородицы. *Борисов В. А., указанное издание. С. 370.*

⁸ Текст Сказания и «роспись чудес» опубликованы в книге *Гундобина П. И. Описание Воскресенского собора города Шуи. М., 1862*, на церковнославянском языке и повторно в книге *Сказание о чудесах, бывших от Шуйской-Смоленской иконы Божией Матери. — Шуя, 1883*, в русском переводе. Местонахождение подлинника рукописи в настоящее время неизвестно.

⁹ *Борисов В. А., указанное издание. С. 224.*

¹⁰ Архимандрит Владимирского Рождественского монастыря (1654–1656), затем архимандрит Троице-Сергиевой лавры (1656–1666). Поставление на Патриаршество 10 / 02 / 1667 г. Скончался 17 / 02 / 1672 г. *Полознев Д. Ф. Московские патриархи // История Русской церкви. Кн. 7. М., 1996. С. 465–467.*

¹¹ *Борисов В. А., указанное издание. С. 225.*

¹² *Книга свидетельства чудотворного образа Пречистой Богородицы Одигитрия чудесем, что в Шуе*, находится в настоящее время в отделе рукописей ГИМ, в собрании Уварова, № 196. Представляет собой подробный отчет, составленный комиссией Архиепископа Стефана. В тексте книги подробно разбираются все 103 эпизода, упомянутые в «чудесной росписи». Исследователи нашего времени отмечают уникальность источника и рекомендуют рукопись к научному изданию. *Буланин Д. М. Сказание о иконе Богородицы Шуйской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. Т-Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 601.*

¹³ *Временник 1855 года (кн. 22, гл. IV, с. 196–197).* В последней части отчета комиссии 1667 года описано дополнительное чудо об исцелении очей девы Вассы, не вошедшее в опубликованный текст Сказания. Именно этот эпизод изображен в одном из 24 клейм на иконе Богородицы Шуйской «в чудесах» (репродукция 2006 г.). На левом поле иконы изображен святитель Стефан, патрональный святой Суздальского Архиепископа, возглавившего комиссию 1667 года. Эти особенности обсуждаемой иконы указывают на суздальское происхождение первичного варианта списка «в чудесах».

Интересно, что многие события, отраженные в клеймах упомянутой репродукции, не имеют аналогов в текстах Сказания. Обновление сюжетов клейм могло произойти после второго (павловского) пропалавления Шуйского извода. Подобная икона Шуйской Божией Матери «в чудесах» упоминается среди достопримечательностей Крестовоздвиженского храма г. Шуи. *Краткое описание Шуйской Крестовоздвиженской церкви, составленное в 1838 году. М., 1839. С. 20. Описание Крестовоздвиженской церкви в Шуе, составленное П. Гундобиным. Владимир, 1860. С. 26.*

¹⁴ «Чти полное, 120 чудес» — ремарка С. Моховикова в конце краткого рассказа об иконе. *ГИМ. Муз. 42. Л. 62об-63.* Рассказ о Шуйской иконе иллюстрирован гравюрой Григория Тепчегорского, (имевшего сан иерея). *Поздеева И. В. Вновь найденный сборник Симеона Моховикова // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976. С. 191. Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богородицы на иконах и гравюрах XVIII–XIX вв. // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 409–413.*

¹⁵ *РГАДА Ф. 357 Оп. 1 Д. 109. Лл. 2–18; ГИМ собрание Забелина Д. 471 Лл 151об. — 165.* Этот богослужебный текст полностью повторяет Службу Одигитрии, совершаемую 28 июля. *Минея. Июль. Часть 3. Изд. Московской Патриархии, 1980. С. 227.* Русская служба Смоленской иконе Пресвятой Богородицы (Одигитрии) составлена в начале XVI века. Включенный в состав службы Канон инока Игнатия (впоследствии митрополита Никейского) относится к IX веку и построен по образцу Акафиста. Тот же Канон позднее взят и в состав Службы Казанской иконе Пресвятой Богородицы. *Ф. Г. Спасский, Русское литургическое богословие, Париж, 1951, с. 132–133.*

¹⁶ Первоначальная датировка первой рукописи 1765-м годом несколько снижала интерес исследователей к этому документу. Сравнение опубликованного текста (1800 г.) и более раннего рукописного варианта 1771 года (из села Павлово на Оке), с одной стороны, исключает переработку рукописи протоиереем Алексеем Никитским, а с другой стороны, свидетельствует о прямой связи первой рукописи из Воскресенского собора г. Шуи непосредственно с шуйскими событиями 1666/67 года.

¹⁷ В рукописи «О чудесах Пресвятыя Богородицы Шуйския» из библиотеки Саровской пустыни (1783 г.) также имеется запись этого предания: «повествоваше иконописец, яко егда нарисоваше прежде на цке якоже в Смоленце пишется, обаче на некое орудие отлучаяся и паки приходя, и видя невидимо само от себе знаменанно тако: у Превечнаго Младенца свиток в руке на коленце якоже ныне от сего Шуйская по начертанию особливо. Оной же иконописец сему велми чудися и паки глядяще самоначертанное рисование Иисуса своєю рукою рисуя по цке якоже в Смоленце начертание. И паки отлучися видя без него само невидимо рисуемо. Он же паки

велми дивися сему и паки покусися третицею поправить, но обаче невидимо перерисоваяся. Он же се видя третицею всесилною силою Божиею действуемо и о сем иереом и прихоцким людем возвести». *РГАДА Ф. 357, Оп. 1, Д. 109, Л. 26-26об.*

¹⁸ *ГАИО: Ф. 71. Оп. 1. Д. 1.* В подшивке указов из Суздальской Консistorии адресно упоминаются соборные протопопы — предшественники о. Матвея. 1733 год — протопоп Пётр Лазарев, 1739 год — протопоп Лев Семёнов, с 1745 года — протопоп Симеон Иванов, с 1760 года — протопоп Алексей Кононов, с 1765 года — протопоп Матвей Васильев.

¹⁹ *Евламий (Правдин), иерей. Протоиерей Алексей Никитич Никитский // ВЕВ. 1877. № 13.*

²⁰ *Борисов В. указ. издание. Т. 3. 2005. С. 415. (прим.**).*

²¹ «Важные воспоминания, соединённые с иконою Богоматери, побудили по случаю совершившегося ныне двухсотлетия ознаменовывать этот праздник большею против прежнего торжественностью. Добрый пример Ростовцев, недавно почтивших столетие нетленных мощей Димитрия Митрополита, вызвал на это святое дело современателем Почетного Гражданина Н. Г. Калужского. Состоя при Воскресенском соборе Старостою церковным он не пожалел ни трудов, ни своего достояния для сообщения значительности этому торжеству». *Борисов В. Празднество совершенное 2 ноября в г. Шуе, в воспоминание чудесного избавления города от моровой язвы в 1655 году // ВГВ. 1855. № 46.* Н. Г. Калужский также упомянут как издатель книги П. И. Гундобина в 1862 году.

²² *Гундобин П. И. Описание Воскресенского собора города Шуи // ВГВ. 1860. № 25. С. 112.* В журнальной публикации обе рукописи датируются 1800-м годом. В издании отдельной книгой (М., 1862) датировка рукописей была уточнена и впервые указаны 1765 и 1800-й годы.

²³ Этот фрагмент указывает сразу на две даты — 1667 год, а также 1800 (или 1799) год. *Гундобин П. И. Описание Воскресенского собора города Шуи. М., 1862. С. 51.*

²⁴ Историю Павловской рукописи см. *Артемьев Н. О чём напомнила рукописная книга // Павловский металлист, 1997, 3 апреля. Федотов Н. Б. Почитание Шуйской-Смоленской иконы Богоматери в селе Павлове и рукопись XVIII века // Провинциальный анекдот: Чтения. Выпуск V. Шуя, 2005.* Из списков Сказания XVIII века известна рукопись из библиотеки Саровского монастыря. *РГАДА Ф. 357. Оп. 1. № 109. Сказание о Шуйской иконе Божией Матери*, список 1783 года. *Жучкова И. Л., Калугин В. В., Библиотека Саровской пустыни. <http://www.voskres.ru/literature/sarov.htm> авг. 2000 г.*

²⁵ В собрании ГПБ сохранился список Сказания XVII века. *ГПБ (РНБ), Q. XVII.79, л. 70об-147.* (по Буланину Д. М. *Словарь... Вып. 3. Ч. 4. СПб., 2004. С. 600.* Текст списка XVII века из ГПБ, в части, озаглавленной «О том же чудотворном образе великих

многообразных чудес», и текст первой части «росписи чудес» в публикации П. И. Гундобина (1862) не имеют значительных расхождений, что свидетельствует о древности опубликованного первоисточника. (По Николанову Н. И. *Шуйская Смоленская икона Божией Матери. СПб.: Ладан, Троицкая школа, 2008. С. 15.*)

²⁶ *ГАИО: Ф. 71. Оп. 1. Д. 1. Л. 231, 231 об.*

²⁷ *Гундобин П. И. Описание Воскресенского собора города Шуи. М., 1862, С. 50.*

²⁸ Купчая на дом (акт № 30). «А купчую писал Шуйской площадной подъячей Митька Иванов, лета 7162 (1654) года марта в 9-й день. К сей купчей Шуи посаду Воскресенской поп Алексей, вместо прихожан своих <...> по их велению, руку приложил». *В.Б. Орисов, указанное издание. С. 176.*

²⁹ *В. Борисов, указанное издание. С. 220.* Есть расхождение с текстом Сказания в публикации П. Гундобина: «...о сем писанию предати никто не дерзну и по се настоящее лето». (*Гундобин П. И. Описание Воскресенского собора... С. 51.*) Вероятно, сопроводительный документ к чудесной росписи всё же раскрывал перед Патриархом имена отличившихся прихожан.

³⁰ *Гундобин П. И. Описание Воскресенского собора города Шуи. М., 1862, С. 44.* В рукописной копии «Сказания» из собрания Саровской пустыни в аналогичном фрагменте текста упоминается имя Афанасия Дырина, но в несколько искажённом виде: «Федор Дыринов». *РГАДА Ф. 357. Оп. 1. Д. 109. Л. 23.*

³¹ Список должностных лиц XVII века. *В. Борисов, указанное издание. С. 364–371.*

³² *ГАИО: Ф. 865. Оп. 1. Д. 9. Л. 2 об.-3 об.* Приглашение во Владимир связано с тем, что в октябре 1799 года Суздальская епархия, которая включала и Шую, была упразднена и вошла в состав Владимирской. Епископ Суздальский и Юрьевский Виктор был оставлен архиереем заново сформированной епархии и принял титул Владимирского и Суздальского. *История Русской церкви. Кн. 8. Ч. 1. М., 1996. С. 679.*

³³ Важный факт его биографии — учёба в Московской славяно-греко-латинской академии (1770?–1776), совпадающая по срокам с последней эпидемией чумы в Москве (1771–1772) и с прославлением Павловского списка Шуйской чудотворной иконы (1771–72). Это народное бедствие, без сомнения, оставило глубокий след в душе молодого академика. После успешной сдачи экзаменов, он был обращён с аттестатом в Суздальскую епархию и 22 октября 1776 года произведён во священника к Воскресенскому собору города Шуи, в котором находилась почитаемая Шуйская-Смоленская икона Божией Матери. 24 декабря 1778 года он был произведён в сан протоиерея и служил в этом соборе до своей кончины, последовавшей 15 июня 1836 года. *ГАИО: Ф. 865. Оп. 1. Д. 9. Л. 2об.; Захарова О. И. Иерей: Ист.-генеал. справ. Иваново. 2003. С. 32. Ивановский архив, 1996. С. 72.*

³⁴ Гундобин П. И. С. 56.

³⁵ Гундобин П. И. С. 53. «... како Ти праздник честен составим» — фраза Архиерейского достоинства.

³⁶ В. Борисов, *указанное издание*. С. 225.

³⁷ Гундобин П. И., С. 56, 57.

³⁸ Чудо Пресвятой Богородицы Смоленской (Инв. Номер ПКМ № 8510). Л. 15.

³⁹ Гундобин П. И. С. 56.

⁴⁰ Донесение Шуйских попов и посадских людей Царю Алексею Михайловичу (акт № 87, июль 1667) и Сказка Шуйского земского старосты Ивана Постникова, целовальников и посадских людей об исцелениях от чудотворной иконы Божией Матери (июль 1667).

⁴¹ Более полная цитата: «Тако же и той зуграф, сиречь иконописец, иже Богоматере святую икону написа, и сему Пресвятая Богородица милость свою дарова: сподобися убо и той с родительскими своими, и с братьями, якоже о них поведают, яко из дому их пятерица, облекошася в монашеский чин, и в схиму, и тако к Богу преставишася». Гундобин П. И. С. 50.

⁴² Хронологически, это последняя хиротония с участием патриарха Никона, до его ухода в июле 1658 г. В 1672 году по указу царя Алексея Михайловича пожалован саккосом. Это чрезвычайное отличие было подтверждено благословением патриархов Иоасафа и Питирима. 1 июля 1678 года единоличным распоряжением патриарха Иоакима удален на должность настоятеля в новгородскую обитель «на Лисьих горах». В скором времени переведён в Иосифо-Волоколамский монастырь, где и скончался в 1679 году. Колосов В. И., *Препосвященный Стефан Архиепископ Суздальский и Юрьевский. Тверь, 1905.*

430 ⁴³ Макарий (Булгаков), митрополит // *История Русской церкви. Кн. 7. С. 304–305.*

⁴⁴ Подробное описание этих эпизодов содержит *Книга свидетельств* из ГИМ. Собр. Уварова, Д. 196, Л. 70 об–71 об. Краткий пересказ тех же эпизодов опубликован во *Временнике Императорского Московского общества истории и древностей Российских, книге 22, М., 1855, С. 197 (дополнение о граде Суждале).*

⁴⁵ Евлампий (Правдин), иерей. *Описание города Шуи и шуйских церквей. Шуя, 1884. С. 5.* Пётр Паламарчук (со ссылкой на Платонова, Москва и окрестности, путеводитель, М. 1883) приводит предание об особом почитании Петром I Николо-Гостунского собора. Царь молился перед храмовой иконой, отправляясь в походы. *Сорок Сороков, сост. П. Паламарчук, М., 1992. Т 1. С. 56.* Из того же собора происходит первый русский список Богородичной иконы условно-Шуйского извода. Сидоренко Г. В. *Пята Спасителя // Чудотворная икона в Византии и древней Руси: Сборник / Ред.-сост. Лидов А. М. М., 1996. С. 322.*

⁴⁶ Традиция чествования Одигитрии Смоленской именно 28 июля установилась в Москве с 1525 года в память возвращения России в 1514 году бывшего тогда под Литвой Смоленска. *ЖМП 1979, № 10, с. 11; ЖМП 1982, № 10, с. 5.* Богоматерь Смоленская — список с Константинопольской Одигитрии, почиталась в Смоленске с XI–XII веков, а в XV столетии длительное время находилась в Благовещенском соборе московского Кремля. Возвращена в Смоленск в 1456 году. Равный статус в сознании наших соотечественников имела только Вознесенская икона Богоматери, заказанная в 1381 году в Константинополе Архиепископом Суздальским Дионисием «в меру и подобие» древней Одигитрии из монастыря Одигон. Вознесенская икона была поновлена в 1482 году иконописцем Дионисием и сохранилась до наших дней. Смоленский список Одигитрии воспринимался как величайшая национальная святыня и возвращение иконы в освобождённый Смоленск в 1655 году было настоящим всенародным праздником. Гусева Э. К. *Московские и Смоленские иконы Богоматери Одигитрии и сложение общерусской иконографии Одигитрии Смоленской в XV–начале XVI в. // Русская художественная культура XV–XVI веков / выпуск XI, ГИКМЗ «Московский Кремль», М., 1998, С. 92–117. Виноградова Л. П. К вопросу об иконографии иконы Шуйско-Смоленской Богоматери // Краеведческие записки. Иваново, 1998, С. 110.*

⁴⁷ 28 июля празднуются также Югская икона Пресвятой Богородицы (в память прекращения моровой язвы в Рыбинской слободе в 1654 году) и Смоленская Седмиезерная икона Пресвятой Богородицы (в память прекращения эпидемии чумы в Казани в 1654 году, после сретения этой иконы). *История Русской церкви. Кн. 7. М., 1996. С. 598.*

⁴⁸ Полное название иконы в документах XVII века: «ново-писанная икона Пресвятыя Пречистыя Владычицы нашей Богородицы и Присно-Девы Марии Честнаго и Славнаго Ея Одигитрия* Смоленская». *Аберрация титула «Одигитрий» — не случайна и объединяет два понятия: синоним слова «образ» и указание на особый статус иконы. В русском сознании XVII века термин «Одигитрий» восходит к протографу из Константинополя, который представлял собой оборотную икону. На одной стороне была изображена Богородица со Спасителем на руках, на другой стороне — Христос на кресте справа и Богородица слева. На обеих сторонах иконы изображены Архангелы Гавриил и Михаил. Лидов А. М. *Пространственные иконы // Иеротопия. М., 2006. С. 334.*

⁴⁹ Гундобин П. И. *Описание Воскресенского собора города Шуи. С. 145.*

⁵⁰ В те же годы произошло упразднение Троицкой Шуйской пустыни в числе других бедных монастырей по Указу Екатерины II от 1764 года «Об учреждении монастырских штатов». В. Борисов, Т. 1. С. 92.

⁵¹ ГАИО: Ф. 71. Оп. 1. Д. 1. Л. 231, 231 об.

⁵² В библиотеке Саровской пустыни сохранился рукописный экземпляр Сказания о Шуйской иконе Божией Матери. Копия создана в ноябре 1783 г. по договору для нижегородского купца Ивана Мухина, но осталась невостребованной. Число записей об исцелениях 1765–1771 гг. расширено до 30 эпизодов. Кроме того, саровская рукопись включает три эпизода 1782 года: чудо о соборном священнике Иакове, чудо об избавлении боярыни от расслабления и чудо об исцелении суздальского купца Ивана Плонхова. *РГАДА, Ф. 357, Оп. 1, Д. 109, Л. 131об.-135*. Составитель этого варианта Сказания, предположительно, Исайя Зубков, уроженец Суздаля, впоследствии игумен Саровской пустыни.

⁵³ На Павловском списке XVIII века работы Василия Федотова читается титул «Смоленская Шуйская». *Комашко Н. И. Русская икона XVIII в. М., Агей Томеш, 2006*. В музее холуйского искусства (МХИ) хранится список чудотворной иконы Богородицы из Шуи XVIII века с титулом «Смоленская Одигитрия» (64 x 87,5). *Соловьёва Л. Н. Холуй. Интербук. 1991. Илл. 1*. В старом Покровском соборе г. Шуи почитался список в меру протографа из Воскресенского собора, написанный в 1745 году с титулом «Смоленская Шуйская». *Евламний (Правдин), иерей. Описание города Шуи ... Шуя, 1884. С. 133*.

⁵⁴ Один из них находится в Покровском женском монастыре г. Москвы, конец XIX века. На этой иконе изображены миниатюры 177 чудотворных икон Богородицы с центральным образом Богородицы Неопалимая Купина. В ряду предшественников такого свода икон Богородицы важное место занимает гравюра, объединяющая 160 чудотворных икон Богородицы (отдел графики ГМИИ им. А. С. Пушкина, коллекция Д. А. Ровинского, лист № 1218, мастер Долгов, середина XIX в.). Порядок расположения икон соответствует Месяцеслову январского года. На гравюре икона Богородицы с титулом Шуйская расположена под месяцем июлем, (без точной даты), следом за Ржевской, празднуемой 11 июля. *Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богородицы на иконах и гравюрах XVIII–XIX вв. // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 404–417*. В книге иерея Иоанна Бухарева *Жития всех святых, М., 1892* также упоминаются две разновидности Шуйского извода: Шуйская-Смоленская (С. 349) и Шуйская Одигитрия (С. 382) со ссылкой на *Месяцеслов* издания Св. Синода. Признаки почитания знаменитой иконы в Москве можно увидеть и в московском храме Рождества Иоанна Предтечи на Пресне, где сохранился почитаемый список Шуйской иконы Богородицы, выполненный близко к размерам протографа из Шуи (120 x 100).

⁵⁵ *Смирнов Н. Павлово и Ворсма. М., 1864, С. 10. Артемьев Н. Ф. О чём напомнила рукописная книга // Павловский металлист. 1997. — 3 апр. Федотов Н. Б. Почитание Шуйской-Смоленской иконы Богородицы в с. Павлове Горбатовского уезда и рукопись XVIII века // Провинциальный анекдот: Чтения. Выпуск V. Шуя, 2005.*

С. 23–26. Последняя часть «чудесной росписи» в Павловской книге имеет отдельное исчисление и содержит несколько эпизодов исцелений, дополняющих текст, опубликованный П. И. Гундобиним. В последней части Павловской рукописи шире представлены события с жителями Холуйской слободы (общим числом 10, а не 4 как в Шуйском источнике). *Чудо Пресвятой Богородицы Смоленской. ПКМ № 8510. Л. 115об.-129об. (по Федотову Н. Б., с. 25)*.

⁵⁶ По отказным книгам на село Павлово 1642–1643 гг. Четыре записи содержат сведения о посадских людях из Шуи. *Ротштейн О. В. и Шилова Н. И., Павлово в XVII веке. М., 1930. С. 44–45*. Исторически жители села Павлова на Оке, как и жители некоторых сёл в окрестностях Шуи (села Иванова) были крепостными князей Черкасских. После бракосочетания графа Петра Борисовича Шереметева с княжной Варварой Алексеевной Черкасской в 1743 году её вотчины перешли во владение рода Шереметевых. *Ивановский архив, 1996. С. 10, по «Письмам Петра Великого графу Борису Петровичу Шереметеву». М., 1774*.

⁵⁷ *Подборка материалов по моровому поветрию (84 документа), ДАИ, Т. III. № 119. С. 442–521. Акт № 84, (LXXXIV. С. 517–521)* содержит не только подробные сведения о человеческих жертвах чумы в каждом из пострадавших русских городов, но и акцентирует день прекращения эпидемии. В мировоззрении Патриарха Никона и его паствы каждый день года хранил память одного из святых и находился под его покровительством. Окончание моровой язвы в определённый день Месяцеслова связывалось с молитвенным заступлением приснопоминаемого святого. Возможно, что традиция Крестных ходов в первое Воскресенье Петрова поста, в знак особой благодарности за избавление от моровой язвы, происходила от указа Патриарха Никона (по аналогии с Неделями Торжества Православия — первым Воскресеньем Великого поста). Иерей Евламний (Правдин), ссылаясь на местное предание, также относит установление «Большого» крестного хода к 1655 году, «в благодарность Господу Богу за прекращение свирепствовавшей в том году в Шуге моровой язвы». *Евламний (Правдин), иерей. Описание города Шуи. Шуя, 1884. С. 79–80*.

⁵⁸ Вероятно, на месте массового захоронения жертв эпидемии чумы. В Москве во время эпидемии 1654/55 года прославился список Грузинской иконы Пресвятой Богородицы в Троицкой церкви у Варварских ворот. *Лядов И. О бывшей часовне на Шуйском поле за рекою Тезою, построенной в память избавления от морового поветрия в 1654 г. // ВГВ. 1873. № 22*. Аналогичной противоэпидемической мерой в 1831 году было захоронение жертв эпидемии холеры за пределами Шуи. В 1872 году на этом месте была выстроена церковь в честь апостолов Петра и Павла. Тогда же был учреждён Крестный ход и установлена дата памяти 29 июня, на престольный праздник нового храма. В этот день «при большом стечении народа

в село с Крестным ходом из Шуи приносились три иконы: Шуйская Смоленская икона Божией Матери, Святой Животворящий Крест и икона святителя Николая Чудотворца из села Мельничного, в сопровождении шуйских священников с соборным протоиереем во главе». *Журов Ф. Возникновение села Петропавловского близ г. Шуи // Памятная книжка Владимирской губернии. Владимир, 1895. С. 77–78.* Первоначально церковь в честь св. апостолов Петра и Павла была приписана к Воскресенскому собору, но с выделением отдельного причта получила статус самостоятельной. *Евламний (Правдин), иерей. Описание города Шуи... Шуя, 1884. С. 182.*

⁵⁹ *Вестник Европы (изд. Михаила Каченовского), 1830, № 23–24. С. 233–234. Евламний (Правдин), иерей. Описание города Шуи и шуйских церквей. — Шуя, 1884. С. 112. Миловский Н. Часовня животворящего Креста Господня // ВГВ. 1891. № 26–29.* Хиротония архимандрита Новоиерусалимского монастыря Стефана и поставление его на Суздальскую кафедру (1658) могли иметь прямую связь с появлением копии этой святыни в Шуге. По этой версии время появления данного Креста в г. Шуге около 1658 года.

⁶⁰ Переходящее празднование приходится на первое Воскресенье Петрова поста. *По изданию проф. МДА П. С. Казанского, М., 1853; аналогично у П. И. Гундобина, ВГВ, 1860.* В ряде шуйских изданий этот день обозначен как 9-е Воскресенье по Пасхе. *В. А. Борисов, 1851, указ. изд. Т. 1. С. 99.* В традициях г. Ростова Великого также было совершение Крестного хода вокруг города в 1-е Воскресенье Петрова поста. *Булгаков С. В. Русские монастыри в 1913 году.*

⁶¹ Местный ряд Благовещенского собора Московского Кремля, XV век, 74 х 60, ГММК инв. № 4948. Происходит из Николо-Гостунского собора Московского Кремля, (первое название этой церкви — Никола Ельняной, обыденный). *Кондратьев И. К. Седая старина Москвы. М. 1893. (реп. 1996) С. 109.* Новое название получил в честь принесения в собор чудотворной иконы святителя Николая из села Гостуни. Ради этого события собор был заново отстроен в камне и освящен «в первое лето государства» Василия III (1507). Он особо чтит этот образ в течении жизни, молился перед ним и на смертном одре. *Сорок Сороков, сост. П. Паламарчук. М., 1992. Т. 1. С. 55–57. Повесть о болезни и смерти Василия III. ПЛДР. вып. 7. М., 1985. С. 39.* К этому варианту (по прориси) можно отнести и выносную оборотную икону из экспозиции Ивановского ОХМ, XVI век, 51 х 40, инв. № 1–27.

⁶² Чеканная икона, опубликованная Н. Кондаковым (1910) и отмеченная титулом Влахернитиссы. *Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. СПб., 1910. Репринт 1999.: «Паломник». С. 135.*

⁶³ ГИМ, середина XVI века, 40 х 32, инв. № 4512/54627. Муромский ИХММ, XVI век, 65,8 х 52, инв. № М-222305. Прорись средника иконы из ГИМа просматривается в Муромской реплике и некоторых других списках Шуйского извода (икона Псковской школы из ГТГ; выносная икона из ГРМ, происхождением из храма «Спаса на водах»,

СПб). Особенности иконографии раннего условно-Шуйского варианта сохранены в прориси, вошедшей в Минею (1980). Прорись для этого издания выполнена о. Вячеславом (Савиных). *Изображения Божией Матери и святых Православной церкви. М. Изд. храма Спаса Нерукотворного Андроникова монастыря, 2001. С. 53.*

⁶⁴ *Тарасова Е. Н. Богословие иконографического извода Богоматери «Одигитрии» Шуйской-Смоленской // Светильникъ. 2002. № Ноябрь-Декабрь, С. 35.*

⁶⁵ Литография в книге П. Гундобина (1862) наиболее верно передает особенности чудотворной иконы Пресвятой Богородицы из Шуи. Икона воспроизведена в праздничной ризе (ок. 1830 г.). Литография скопирована непосредственно с иконы, без обращения к официальным прорисям. *Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 335.* Прорись из Филимоновского собрания неточна в передаче рисунка чудотворного образа Божией Матери из Шуи. *См. Иконописный подлинник сводной редакции XVIII века / под редакцией Г. Д. Филимонова. М., 1874. Воспроизведение Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. 1999, репринт: «Паломник». С. 134.*

⁶⁶ *Антонова В. И., Мнева Н. Е., Каталог древнерусской живописи (в ГТГ), Т. I. М., 1963. С. 43, примечание 1. Тарасова Е. Н. Богословие иконографического извода Богоматери «Одигитрии» Шуйской-Смоленской, указ. публикация. С. 41.*

⁶⁷ Отличительной особенностью композиции иконы условно-Шуйского варианта из собрания ГИМ (XVI в.) являются облачение диакониссы на Богоматери (фелонь и орарь) и архиерейское облачение на Младенце-Христе (хитон в виде *ризы клетчатой* и омофор). Жест правой ладони Богоматери, прикрывающий левую руку Христа, символически напоминает ветхозаветное пророчество об «уязвлении в пяту» (*Стих 15, Глава 3, Книга Бытия*). Подобная особенность иконографии восходит к византийскому искусству раннего средневековья. *Сидоренко Г. В. Пята Спасителя. Об иконографической особенности некоторых чудотворных икон // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 324.* Но на обсуждаемом изводе появляется жест левой руки Спасителя, прикрывающий собственную правую стопу. Тем самым делается акцент на способности Христа Младенца самостоятельно защитить себя (стопу) от нападения «древнего змия». Психологический мотив страдания Богоматери своему Сыну на этой композиции дополнен строгим Богослужебным взаимоотношением, что выражено соответствующими облачениями Диакониссы и Архиерея, а расположение свитка в руке Христа на уровне глаз напоминает о предопределении Его страстного пути. *Тарасова Е. Н. Богословие иконографического извода Богоматери «Одигитрии» Шуйской-Смоленской, указ. публикация. С. 41–42.* Возможно, характерное положение ораря побуждает зрителей к общей молитве, а вся иконология образа напоминает определеннный фрагмент литургического действия.

⁶⁸ По сообщению J. Milton (1608–1674), собор построен на месте Ордынской приказной избы в Кремле. *Мильтон. Московия по открытиям английских путешественников // Чтения в Имп. Общ. Истории и древностей Российских, 1874. Кн. 3. С. 20.* Это же предание кратко приводит Н. М. Карамзин в *Истории Государства Российского. Т. 6. Гл. 2.*

⁶⁹ Сидоренко Г. В. *Пята Спасителя. Об иконографической особенностях некоторых чудотворных икон // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М., 1996. С. 328. Иконы Мурома. М., Северный Паломник. 2004. С. 92–95.* Появление иконы в Муроме соотносится с Казанским походом 1552 года. Здесь русское войско переправилось на степной берег Оки. Икона происходит из Успенской церкви XVI века (храм упомянут в описи Муромского посада 1574 г.). *Историко-статистическое описание Церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир., 1897. Вып. 4. С. 130, 181.*

⁷⁰ «Сия святая икона мерою в длину 1 аршин 9 вершков, шириною 1 аршин 4 вершка». В. Борисов, *указанное издание, Т. I. С. 219. Иоасаф (Гапонов), иеромонах. О святых иконах, особенно чтимых, находящихся во Владимирской епархии // ВГВ, № 39, 1859. С. 158.* Размер Одигитрии Константинопольской, насколько можно судить по списку из Вознесенского собора Вознесенского девичьего монастыря в Московском Кремле, был около 135 x 111 см. *Лидов А. М. Сидоренко Г. В. Чудотворный образ. Иконы Богородицы в Третьяковской галерее. М., 2001., № 8. С. 20–21.*

⁷¹ Испрашивая у архиепископа Серапиона новые антиминсы взамен утраченных при пожаре, прихожане упоминают разорённые престолы: «да в церкви Воскресения Христова в верхней службе престол, да в исподней службе Николая Чудотворца престол». Акт № 78 (великое говение 1652 г.). В. Борисов, *указанное изд., 2004. Т. 2. С. 104.* В Писцовой книге Афанасия Векова (1629 г.) при описании достопримечательностей посадской Воскресенской церкви упоминается: «да на престоле образ Пресвятыя Богородицы Одигитрея на золоте на другой стороне на той же цке образ Николая Чудотворца». В. Борисов, *там же, С. 325.*

⁷² Кондаков Н. П. *Иконография Богородицы. С. 134.* На своде икон Божией Матери конца XVIII века из Череповецкого краеведческого музея (инв. 1292/55) среди изображений 132 явленных икон можно увидеть и Шуйский образ Божией Матери. *Рыбаков А. Вологодская икона. Центры художественной культуры земли Вологодской XIII–XVIII веков. М. 1995. № 202/203.*

⁷³ Гундобин П. И. *Описание Воскресенского собора... С. 36–37.* В научной литературе последнего времени встречается мнение, что Шуйская икона Божией Матери была исключительно местночтимой святыней. Однако, это не соответствует фактам. Престолы в честь Смоленско-Шуйской иконы Пресвятой Богородицы были в трёх крупных поволжских городах: Ярославле (главный престол

в церкви Димитрия Солунского с 1673 года и главный престол в церкви Иоанна Златоуста в Рубленом городе с 1690 года), Нижнем Новгороде (Крестовоздвиженский девичий монастырь, придельный престол в Казанской церкви), Костроме (Ипатьевский монастырь, придел в Троицком соборе с 1879 г.; перенесён в Зелёную башню в 1912 году). *Ярославские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1894. № 18. С. 274–280; Рутман Т. А. Храмоздательная деятельность митрополита Ионы в Ярославле // История и культура Ростовской земли, мат. конф. 2003 г., Ростов, 2004. С. 428–437; Храмовский Н. Краткий очерк истории Нижнего Новгорода, Н. Н., 2005. С. 343; Черницын А. И. Внешний вид и храмы Ипатьевского монастыря // Костромской Ипатьевский монастырь / ред. Баженов И. В. Кострома, 1913. С. 49.* Придельный престол в Христо-Рождественском соборе города Коврова также освящён в честь Смоленской Шуйской иконы Божией Матери. Ещё несколько храмов XVII века имеют косвенную связь со славой чудотворной иконы из Шуи. Среди них красивейший храм в честь Божией Матери Одигитрии в Вязьме — свидетельство царского благочестия Алексея Михайловича. Дата его создания (по *Вяземским писцовым книгам* — около 1673 года)* совпадает со временем строительства ярославского престола в честь Шуйской Божией Матери в ц. Димитрия Солунского.

* *Смоленские Епарх. Ведомости. 1882. № 18–21.*

⁷⁴ *Евлампий (Правдин), иерей. Описание города Шуи и шуйских церквей. Шуя, 1884. С. 112.*

⁷⁵ Впервые в 1853 году, проф. МДА П. С. Казанский. *Слава Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы, М., 1853. Ч. 3, отд. 1. С. 97.* За ним С. Снегосорева и Е. Поселянин, и далее в современном энциклопедическом словаре «Христианство». М., 1995. Т. 3. С. 572. Предположение о том, что эта дата имеет отношение к шуйским событиям 1666 года — ошибочно, так как первое исцеление отрока Иакова в Воскресенской церкви произошло в Понедельник Пасхальной седмицы («во второй день Пасхи»). Вторник Светлой седмицы — средневековая западная традиция чествования Одигитрии Константинопольской, сложившаяся после утраты древней чудотворной иконы Одигитрии при завоевании столицы Византии мусульманами в 1453 году. В свою очередь, указанная латинская традиция восходит к знаменитому «вторничному чуду» с иконой Одигитрии Константинопольской, которое, по свидетельствам паломников XII–XV вв., происходило не только во Вторник Светлой седмицы, а в каждый вторник годового круга. *Лидов А. М. Пространственные иконы... С. 331, 341.*

⁷⁶ Хранение в фондах ГТГ (Инв. АРХ. ДР-62, 110,5 x 96), опубликована в альбоме «Чудотворный образ», *Лидов А. М. Сидоренко Г. В. М., 2001. № 15. С. 34.* По оценкам научных сотрудников ГТГ икона выполнена мастером Оружейной палаты Кремля и написана в последнее десятилетие XVII века. Прорис этой иконы опубликована

в 1874 году Г. Д. Филимоновым, в «Сводном толковом иконописном подлиннике XVIII века», происхождением из Палеха. Подобная прорись упоминается и в работе С. И. Быстрова «Двоеперстие в памятниках искусства и письменности», 1913, (журнал Церковь).

⁷⁷ Вестник Европы (изд. М. Каченовского), 1830, № 23–24. С. 228–236. А. И. Извольский в статье несколько раз помянул добрые дела на благо города Василия Киселёва. Купец В. М. Киселёв был устройтелем повседневной ризы чудотворного образа Богородицы из Воскресенского собора г. Шуи. Евлампий (Правдин), иерей. Описание города Шуи... С. 35.

⁷⁸ «Поводом к изданию описания, можно полагать, было посещение храма наследником цесаревичем Александром Николаевичем 12 мая 1837 года, что Киселёвы и хотели запечатлеть в памяти потомства». Н. А. Звездин, ГАИО, Ф. Р-255. Оп. 1, д. 25. В. Борисов, указанное издание. Т. I. С. 302.

⁷⁹ Борисов В. Празднество совершенное 2 ноября в г. Шуе, в воспоминание чудесного избавления города от моровой язвы в 1655 году // ВГВ. 1855. № 46, С. 347. Евлампий (Правдин), иерей. Протоиерей Алексей Никитич Никитский // ВЕВ. 1877. № 13.

⁸⁰ Борисов В., указанное издание, Т. I. С. 274.

⁸¹ Раздорский А. И. Описание Владимирской епархии 1853 г. иеромонаха Иоасафа // Уваровские чтения V, Муром, 2003. С. 161–169. Рукопись иеромонаха Иоасафа хранится в РГИА, Ф. 834. Оп. 2. Дд. 1787, 1788.

⁸² Архиепископ Савва (1819–1896) был ректором МДА с января 1861 года. Осенью 1862 года отец Савва был возведён в сан епископа и стал вторым викарием Московской митрополии, то есть, ближайшим помощником митрополита Филарета (Дроздова). Архиепископ Тверской и Кашинский с апреля 1879. Ставровский Е. С. История Шуйского духовного училища (1816–1918). Иваново, 2000. С. 18–19.

⁸³ Евлампий (Правдин), иерей. О посещении г. Шуи Архиепископом Саввою // ВЕВ. 1887.

⁸⁴ Статья о Н. Миловском (1861–1927) помещена в доп. томе Энциклопедии Брокгауза и Эфрона. Краткая биография составлена А. С. Грамматиным Биографические сведения о Миловском Н. М. // Царские дни в Иваново-Вознесенске, 2005. С. 95–97. Часть древних актов из архива Н. Миловского хранится в ГАИО, Ф. 302, а сборник его работ по истории православия переиздан в 2007 году. Миловский Н. М. Неканонизированные святые города Шуи: Избранные труды и материалы / Сост. В. В. Возилов. Иваново, 2007. В последний период жизни им составлены Акафисты иконе Божией Матери Взыскание погибших (1925) и преподобному Савватию Соловецкому (1924?).

⁸⁵ Минея. Ноябрь. Часть I. Издательство Московской Патриархии, 1980. С. 45–58. По сообщению игумена Андроника Трубочёва (1988) в 1920-е годы Богородичным иконам написаны 7 новых служб. Особым

вниманием песнотворцев XX века почтены Державная, Серафимодивеевская, Боголюбская, Максимовская, Шуйская, Козельщанская и Жировицкая иконы Богородицы. Общим для всех Богородичных служб этого периода является осмысление духовных причин тех бедствий, в которых оказалась Церковь, и молитва к Богородице с просьбой о помиловании. Альфа и Омега № 2 (49), 2007.

⁸⁶ Собрание трудов В. Борисова в трёх томах. Иваново, 2002–2005.

⁸⁷ Н. А. Звездин (1886–1966), уроженец г. Шуи, врач по происхождению и по образованию. С 1914 по 1942 гг. работал санитарным врачом г. Шуи. Много занимался краеведением. Среди рукописей: «История торгового дома Киселёвых», план-конспект очерка о Шуе XVII века и другие материалы. ГАИО. Ф. Р-255. Оп. 1. Д. 2, 25, 107. ГАИО. Инв. № 7142.

⁸⁸ Шуйские известия, № 120, 18 октября, 2007. О событиях 1922 года см.: Дамаскин (Орловский), иеромонах. Мученики Русской церкви XX века: Книга 2. Тверь, 1996. С. 37–53, а также: Баделин В. И. Правда о Шуйском деле // Золото церкви. Иваново, 1995. С. 185–265.

⁸⁹ Последний документ, подтверждающий сохранность чудотворной иконы Божией Матери Шуйской-Смоленской датирован 1 октября 1935 года. Комитет охраны памятников при президиуме ВЦИК отвечал инспектору Обл. ОНО ИПО по делам музеев А. Ф. Дубынину: «На Ваш № М-4 от 28.V-35 г. Комитет сообщает, что Шуйская Смоленская 1654 года письма Герасима Тихонова, <...>, Шуйская Смоленская 1745 года, письма Б. И. Болотова взяты на учёт <...>». ГАИО. Ф. Р-1707. Оп. 1. Д. 51. Л. 210. Из переписки с комитетом охраны памятников ВЦИК и ГТГ следует, что эти иконы из Шуи в июне-сентябре 1935 г. были предметом особого внимания московских искусствоведов. ОР ГТГ Ф. 67. Отдел реставрации ДРЖ. № 506. ОР ГТГ Ф. 8. П. № 636. ОР ГТГ Ф. 8. П. № 609, с. 3. (по Никонову Н. И. Шуйская Смоленская икона Божией Матери. СПб.: «Ладан», «Троицкая школа», 2008). С сентября 1939 года, после закрытия Воскресенского собора чудотворная икона считается утраченной. Иванов Ю. А. Местные власти и церковь в 1922–1941 гг. (по материалам Ивановской области) // Отечественные архивы. 1996, № 4, с. 90–94. В послевоенные годы один из особо чтимых списков чудотворной Шуйской-Смоленской иконы Богородицы находился в Спасо-Преображенском храме г. Шуи, что в селе Мельничном. Из жизни епархий // ЖМП. 1975. № 2. С. 25. 1980. № 5. С. 18–19, фото на 3 стр. обложки.

Составитель выражает благодарность за ценные замечания и помощь в работе Г. В. Сидоренко, Л. П. Виноградовой, А. С. Грамматину, Н. Б. Федотову, Е. С. Ставровскому, И. А. Кузменко, А. Ф. Шлегелю и А. А. Гореву.

*Акты XVII века
по истории чудотворной иконы
Божией Матери из Шуи*

Подлинник «росписи чудесам» из Шуи, переданный в Патриарший разряд митрополиту Сарскому и Подонскому Павлу 21 октября 1667 года. (Акты №№ 86, 90, 92 по В. Борисову, 1851). **103 чуда**. Подробно проверен комиссией архиепископа Стефана в июле 1667 года.

ГИМ, собр. Уварова, Д. 196, Книга свидетельства чудотворного образа Пречистой Богородицы Одигитрия и чудесем, что в Шуе, 74 листа, подлинник. (27–28 июля 1667 г.). Дознание по «росписи чудесам» из Шуи с расследованием по всем 103 эпизодам (**дополнение из 3 чудес от 28 июля 1667**). Упоминается архимандритом Леонидом (Кавелиным) в 1894 г. Обсуждается в работах А. Ebbinghaus, (Берлин, 1990), Дм. Буланина (2004) и Н. Никонова/Соколова (2008). Рукопись не опубликована.

8 деловых актов (июль–август 1667 года), опубликованы В. Борисовым (1845, 1851). Переписка между Москвой, Суздалем и Шуей отражает этапы делопроизводства о прославлении новой чудотворной иконы. Два документа хранились в ризнице Воскресенского собора г. Шуя, утрачены в конце 30-х годов XX века.

Челобитные и Сказки 1667–1669 годов, оставшиеся неопубликованными. **СПФИРИАН**, коллекция В. Борисова, № 440, 441, 448, 471. (По данным Е. Г. Вопилина и В. И. Баделина, 2002).

Челобитная 1673 г. преосвященному Ионе, митрополиту Ростовскому и Ярославскому, Дмитриевского попа Иоанникия о дозволении освятить новопостроенную церковь Смоленской и Шуйской Божией Матери с приделами св. великомучеников Дмитрия Солунского и Георгия Победоносца. (по ЯЕВ. 1894. С. 278–280).

*Сказание и роспись чудес
в списках XVII века*

Сказание и роспись чудес, хранившиеся в Воскресенском соборе г. Шуя, позже дополненные (1768–1771) и датированные 1765 годом (по П. Гундобину, 1862). **85 чудес + 24 (1765–71 гг.)**. Послужили образцом для рукописи 1771 года (Павлово на Оке). Предположительно, это фрагмент **подлинника**, составленного в 1666–1667 годах приходским священником Алексеем Ивановым.

Список Сказания из ГПБ Q.XVII.79, л. 72–173. (СПб), упоминается Дм. Буланиным (2004), дополнен **Похвальным словом** (публикация Н. Никонова/Соколова, 2008). **85 чудес** (соответствуют публикации П. Гундобина в ранней части чудесной росписи от 1666–67 гг.).

Список Сказания, упомянутый Симеоном Моховиковым в рукописи 1715–16 гг. (2 экземпляра ГИМ и МГУ). Реплика Моховикова: **Чти полное «120 чудес»**. (Из библиотеки Благовещенского собора Кремля?)

*Сказание и роспись чудес
в списках XVIII и XIX веков*

Павловский Краеведческий Музей. № 8510. (г. Павлово-на-Оке). **Чудо Пресвятой Богородицы Смоленской**. Рукопись 1771 года, упоминается Н. Смирновым (1864), исследована Н. Артемьевым (1997) и Н. Федотовым (2005). **85 чудес + 31 (1765–71 гг.)**. Рукопись не опубликована.

РГАДА Ф. 357 Оп. 1 Д. 109 Сказание о Шуйской иконе Божией Матери, список 1783 года. Рукопись из библиотеки Саровской пустыни. (И. Л. Жучкова, 1985). **85 чудес + 30 (1765–71 гг.) + 3 (1782 г.)** Составитель, вероятно, иеромонах Исая (Зубков), впоследствии настоятель Саровской пустыни. Открывается Службой празднику «Явления чудотворных икон Смоленския Шуйския Пресвятыя Богородицы и Присно Девы Марии честнаго и славнаго Ея Одигитрия яже обретается в Шуйском соборе».

Список 1766 года из ГИМ собр. Забелина Д. 471 л. 73 и далее. (А. Ebbinghaus, 1990). **40 чудес.** Также дополнен текстом праздничной Службы.

Список из ГБЛ собр. Никифорова Д. 136 л. 37–65об. (А. Ebbinghaus, 1990). **40 чудес.**

Вторая шуйская редакция 1799–1800 гг, составлена протоиереем Алексеем Никитским, позднее опубликована П. Гундобинным (1862) и повторно опубликована в русском адаптированном переводе иереем Евлампием Правдиным (1883). **85 чудес + 24.**

Шуйские рукописные списки (по шрифту — скоропись и устав), упомянутые В. Борисовым (1852).

РГИА Ф. 834. Оп. 2. Дд. 1787, 1788. Рукопись иеромонаха Иоасафа (Гапонова) 1853 г. Воспроизводит ряд *Акт о чудесах Шуйской Смоленской иконы Богоматери, 1660-х гг.* (А. И. Раздорский, 2003).

РГБ Ф. 304 II (ТСЛ). Д. 246. Сборник повестей, сказаний об иконах Богородицы и др. Составной, XVIII и XIX вв. *Краткая повесть о Шуйской иконе Божией Матери* (Л. 187–188). Повесть использована профессором МДА П. С. Казанским при составлении *краткого очерка* о Шуйской иконе (1853).

Краткие сведения об авторах

Борзых Борис Андреевич —

председатель Шуйского городского экологического союза

Брагин Андрей Витальевич —

доктор философских наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета имени В. И. Ленина

Вишневский Валерий Георгиевич —

кандидат философских наук, доцент кафедры философии Саратовского государственного технического университета

Галиева Марианна Андреевна —

студентка третьего курса кафедры русской словесности и культурологии Ивановского государственного университета

Даренский Виталий Юрьевич —

кандидат философских наук, докторант Государственной академии руководящих кадров культуры и искусств, г. Киев, Украина

Дзуцева Наталья Васильевна —

доктор филологических наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета

Довгаленко Наталья Владимировна —

кандидат философских наук, доцент кафедры философии Саратовского Государственного Технического университета

Едошина Ирина Анатольевна —

профессор, доктор культурологии, кандидат филологических наук, заведующая кафедрой теории и истории культур Костромского государственного университета имени Н. А. Некрасова

Ермилов Юрий Иннокентьевич —

арт-теоретик, арт-терапевт, клирик Русской Православной Церкви

Калюжная Елена Павловна —

аспирантка кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

Кондаков Игорь Вадимович —

доктор философских наук, профессор кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета

Красильникова Мария Юрьевна —

кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

Крохина Надежда Павловна —

кандидат филологических наук, доцент кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

Кутьева Марина Викторовна —

кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры иностранных языков № 3 Института иностранных языков Российского университета дружбы народов, г. Москва

Макарьянц Борис Леонидович —

врач-кардиолог клинической больницы г. Сарова

Маркиш, иеромонах Макарий —

священнослужитель Иваново-Вознесенской и Кинешемской епархии

Наумов Юрий Викторович —

аспирант кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

Никитин Андрей Анатольевич —

кандидат филологических наук, журналист, стоял у истоков создания газеты «Хронометр-Иваново», в настоящее время работает в Москве

Океанская Жанна Леонидовна —

ведущий научный сотрудник Центра кризисологических исследований при ГОУ ВПО «Шуйский государственный педагогический университет», кандидат филологических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Ивановского института ГПС МЧС России

Океанский Вячеслав Петрович —

доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии и литературы ГОУ ВПО «Шуйский государственный педагогический университет», научный руководитель Центра кризисологических исследований при ГОУ ВПО «ШГПУ», профессор кафедры гуманитарных дисциплин Ивановского института ГПС МЧС России, член-корреспондент РАЕ, действительный член (академик) Академии философии хозяйства при ГОУ ВПО «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова»

Патрикеева Наталья Александровна —

соискатель по кафедре культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета, работает преподавателем в Китае

Потапчук Елена Юрьевна —

кандидат культурологии, доцент кафедры философии и культурологии Тихоокеанского государственного университета

Раков Валерий Петрович —

доктор филологических наук, профессор кафедры естественнонаучных и гуманитарных дисциплин Северо-Западной академии государственной службы при Президенте России

Самсонова Ирина Васильевна —

кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

Седов Владимир Вячеславович —

педагог и чтец храма св. Архангела Михаила, село Михайловское Ивановской области

Сербул Марина Николаевна —

кандидат филологических наук, доцент, заместитель заведующего кафедрой культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

Серов Николай Викторович —

доктор культурологии, профессор кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы

Серопян Аветис Сережаевич —

кандидат культурологии, преподаватель кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

Смирнов Вадим Андреевич —

доктор филологических наук, профессор кафедры русской словесности и культурологии Ивановского государственного университета

Тарасов Александр Валентинович —

Почётный кинематографист России, кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

Усманов Сергей Михайлович —

доктор исторических наук, профессор кафедры новой, новейшей истории и международных отношений Ивановского государственного университета

Уткин Игорь Викторович —

кандидат медицинских наук, доцент кафедры психологии Шуйского государственного педагогического университета

Хатова Александра Викторовна —

студентка 5 курса кафедры русской словесности и культурологии Ивановского государственного университета

Шилов Михаил Петрович —

кандидат биологических наук, доцент кафедры географии Шуйского государственного педагогического университета

Шелкопляс Евгений Валентинович —

кандидат медицинских наук, директор Института РИЗА Человека, вице-президент Ивановской ассоциации психотерапевтов

ОСЛОВЕСНЕННЫЙ КОСМОС:

культурологический сборник

Подписано в печать 00.00.2010. Формат 60 x 84 $\frac{1}{16}$.
Усл. печ. л. 00,00. Уч.-изд. л. 00,00. Тираж 100 экз. Заказ № .
Гарнитура «Century Schoolbook».

Научный редактор и руководитель проекта —
доктор филологических наук,
профессор В. П. Океанский
ocean_65@mail.ru

Отпечатано в ОАО «Ивановская областная типография».
153008, г. Иваново, ул. Типографская, 6.
e-mail: 091-018@rambler.ru