

Санкт-Петербургский государственный университет

М. С. Уваров

Поэтика Петербурга

Очерки по философии культуры



Издательский Дом

С.-Петербургского государственного университета

2011

ББК 71.0+ 87.3
У16

Р е ц е н з е н т ы:

д-р филос. наук проф. *Б.В. Марков* (С.-Петербург. гос. ун-т);
д-р филос. наук проф. *Н.Х. Орлова* (С.-Петербург. гос. ун-т)

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Уваров М. С.

У16 Поэтика Петербурга: очерки по философии культуры.
– СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. – 252 с.

ISBN 978-5-288-05221-7

Книга вводит читателя в проблематику поэтики, семиотики и метафизики городской культуры, пропущенную сквозь призму авторского анализа феномена Петербурга, и состоит из двух частей. Первая часть «Город как личность» включает в себя цикл очерков, по различным аспектам истории и актуального бытия петербургской культуры. Вторая часть «Петербургский текст и стиль» знакомит читателя с авторским пониманием особого пути петербургской философии, связанной с осмыслением феномена Петербурга. В качестве приложений публикуется дискуссия на тему «Этос Петербурга», а также программа курса «История и культура Санкт-Петербурга», который читается на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета.

Предназначена для студентов, преподавателей, научных работников и всех, кто интересуется современными проблемами философско-культурологической урбанистики.

ББК 71.0+ 87.3

ISBN 978-5-288-05221-7

© М. С. Уваров, 2011

© Философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

Вместо введения. «Невы державное теченье...».....	4
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ГОРОД КАК ЛИЧНОСТЬ	12
Обертоны петербургской поэтики.....	14
Пространство диалога.....	36
Петербург с высоты птичьего полета.....	41
Коршун.....	53
Пушкин как жертва.....	67
Петербургское время русской ментальности.....	79
Экслибрис смерти.....	108
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ПЕТЕРБУРГСКИЙ ТЕКСТ И СТИЛЬ	124
Петербург: философия человека.....	125
Петербургский Танатос: время и место.....	132
Исповедальный ресурс скриптографии.....	141
Советско-российский опыт повседневности.....	154
Религиозная антропология в ситуации постмодерна..	169
Богословие в современном гуманитарном образовании: pro [et contra].....	176
Мелос и логос философии.....	191
Астана - Петербург: культурно-семиотические параллели.....	205
Вместо заключения	211
Приложение 1. Этнос Петербурга (материалы дискуссии).....	214
Приложение 2. Программа авторского курса «История и культура Санкт-Петербурга».....	236

Памяти Моисея Самойловича Кагана

Вместо введения

«Невы державное течение...»

Я никогда не был «официальным» учеником профессора Кагана. В моем учебном плане студента, а потом и аспиранта не числились обязательные предметы, которые я должен был прослушать у Моисея Самойловича, а затем отчитаться по ним. И, тем не менее, все годы пребывания в Ленинградском (Санкт-Петербургском) государственном университете (студент – аспирант – докторант, а потом уже и преподаватель) я был постоянным его учеником. Попав еще студентом почти случайно на одну из его лекций о Петербурге, я был навсегда заморожен той мерой таланта, такта и безумного педагогического мастерства, которые покоряют навсегда. И я стал постоянным его неофициальным студентом. Отчетливо осознаю, что именно благодаря ученичеству у Моисея Самойловича я сам стал не самым плохим лектором, если верить опросам моих студентов и аспирантов разных поколений.

Думаю, случай мой не уникальный. Способ интерпретации культурных феноменов, который близок мне, далеко не всегда совпадает с идеями М. С. Кагана. Да и вообще, как это ни парадоксально звучит, научно-педагогический феномен Моисея Самойловича выражается в том, что, воспитав сотни (если не тысячи) неформальных учеников, прямых своих последователей он почти не оставил. Теория общения, аксиология, теория искусства, онтология, системный подход – все эти, как и многие другие, проблемы затронуты в его фунда-

ментальных работах¹. Огромное количество гуманитариев пользуется его методологией, но на вопрос, кто же реально продолжает развивать идеи, которые Моисей Самойлович завещал будущим поколениям исследователей, ответить не так просто. На мой личный взгляд, эта ситуация чрезвычайно плодотворная. Какие классические или же экзотические цветы произрастут из тех семян, которые посеял Моисей Самойлович, – известно одной Бесконечности (я бы сказал – одному Богу).

Очень хотелось назвать эти строки о Моисее Самойловиче «человек-вихрь». Но нет, не вихревое движение его таланта определяли суть жизненной позиции мэтра. Были другие вихревые потоки. Это когда вереницы молодых и не очень юных поклонниц и поклонников не давали ему проходу, где бы он ни находился. В коридоре философского факультета, в очередном дворце после блестящего доклада, за границей с неожиданной импровизацией на французском языке или даже в фойе ленинградского Института марксизма-ленинизма, куда чаще ходили не за ленинизмом, а за Каганом.

Образ Моисея Самойловича сочетается в моем воображении с размеренным и мощным течением Невы – той главной питерской магистрали, вокруг которой разворачиваются важнейшие петербурговедческие сюжеты ученого. С какими преградами справлялись эти мощные волны в разные периоды творческого становления Учителя – он сам поведал в своей автобиографической книге «О времени, о людях, о себе»².

Но вернемся к Петербургу. Несомненно, что основное свойство петербурговедческой концепции М. С. Кагана –

¹ Наиболее ярко проблемы, непосредственно относящиеся к философско-культурологической концепции М. С. Кагана, раскрыты в последних фундаментальных публикациях ученого (см.: *Каган М.С.* 1) Введение в историю мировой культуры: в 2 т. СПб., 2003; 2) *Метаморфозы бытия и небытия: Онтология в системно-синергетическом осмыслении.* СПб., 2006; 3) *Град Петров в истории русской культуры.* 2-е изд. СПб., 2006). Не будем забывать о том, что именно Каган написал одну из первых отечественных монографий по аксиологии (*Каган М. С. Философская теория ценности.* СПб., 1997).

² *Каган М.С.* О времени, о людях, о себе. СПб., 2005. В моей коллекции есть уникальная копия этого издания. Моисей Самойлович подарил мне сигнальный экземпляр книги, в котором его рукой сделана последняя авторская правка перед подписанием в печать. Этот автограф я буду хранить всю свою жизнь.

полная обращенность в общие теоретические установки ее создателя. Если определить основную доминанту этой концепции, то смысл ее раскроется в антитезе «Души» и «Логоса», причем концепция М. С. Кагана явно склоняется к логосному рассмотрению текста Петербурга. Моисей Самойлович всю свою творческую жизнь отстаивал приоритет теоретико-системного подхода к объектам культурологического анализа, что в полной мере сказалось и на его интерпретации истории культуры «Града Петрова». Кроме того, даже в теме Петербурга исследователь искал фундаментальные онтологические основания, делая ее главной темой русской культуры. Для М. С. Кагана несомненным всегда оставался факт позитивной реализации европейского проекта Просвещения на русской почве, символом которого, собственно, и является феномен Санкт-Петербурга.

С этой точкой зрения проще всего согласиться. Но для меня - как исследователя и в какой-то степени оппонента - особое значение имели те трансформации, которые так или иначе прослеживались во взглядах Кагана за последние 10-15 лет его жизни - в годы создания фундаментальных работ о Петербурге.

Дело в том, что кажущаяся неизменность концепции на самом деле не была таковой. Несомненна эволюция, проявившаяся в нескольких главных направлениях. Я не случайно говорю об эволюции, трансформации взглядов философа, поскольку в какой-то мере был свидетелем этого процесса, а кроме того, однажды оказался одним из объектов нелицеприятной критики со стороны М. С. Кагана.

Пожалуй, можно начать именно с этого последнего пункта. Высказываясь в отношении изданного в 1993 г. группой молодых философов альманаха «Метафизика Петербурга»³ на страницах первого издания книги «Град Петров в истории русской культуры» М. С. Каган строго порицал некоторых из его авторов, как можно было понять, за полное непонимание

³ Метафизика Петербурга: Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. СПб., 1993. Эта небольшая книжка, следуя традициям отечественного петербурговедения, заложенным Н. П. Анциферовым, Ю. М. Лотманом, В. Н. Топоровым (одно из последних интервью с Лотманом и небольшая статья Топорова опубликованы в этом сборнике), возобновила во многом утерянную традицию философско-культурологического и метаполитического чтения Текста Города.

«души Петербурга» (впрочем, с удивительно точной, на мой взгляд, – анциферовской отсылкой к этой самой «душе» М. С. Каган тоже не был вполне согласен). Надо отметить, что буквально через несколько страниц он отдает должное создателям «Метафизики Петербурга», написанной, если следовать М. С. Кагану, «во имя воссоздания, казалось бы, безвозвратно утраченного самосознания города». И хотя М. С. Каган не отрицал «глубокого осмысления феномена Петербурга», предпринятого в этом сборнике, много говорил на страницах своей собственной книги о диалогичности и амбивалентности, парадоксальности и трагизме судьбы Города и даже о Петербурге как «убийце» Пушкина, неприятие позиции исследователей, имевших другой взгляд на вещи, в конечном итоге дал о себе знать⁴. Вот тут и возникла в качестве объекта критики моя скромная персона.

Традиции амбивалентного анализа судьбы Петербурга имеют давнюю историю. Более того, большинство анализов по истории и культуре великого города следуют именно этой традиции – будь то классические тексты А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, Ю. М. Лотмана или же современные «ернические» повествования, ведущие начало от прозы В. Шефнера, А. Володина и М. Веллера. Эти традиции заложены историей культуры Петербурга, воспроизводившей иногда трагические страницы бытия государства Российского. Между тем в книгах М. С. Кагана почти всегда отсутствуют содержательные ссылки на «трагический Петербург», изображенный в приоритетных работах В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, С. Волкова – классиков такого подхода в отечественном петербурговедении. Налицо последовательная позиция отстранения, позитивная направленность на развитие собственной концепции.

Справедливости ради отмечу, что такие ссылки появляются в учебнике М. С. Кагана «История культуры Петербурга»⁵, написанной по мотивам первого издания «Града Петрова», что, на мой взгляд, стало первым шагом в относительной эволюции взглядов выдающегося мыслителя.

⁴ См.: *Каган М.С.* Град Петров в истории русской культуры [1-е изд.]. СПб., 1996. С. 376–377, 406–407; а также 7, 20–21, 30–31, 126–130, 167–205, 220–221.

⁵ *Каган М.С.* История культуры Петербурга: учеб. пособие. СПб., 2000.

Честно скажу, я несколько раз пытался обсудить эту непростую тему с Моисеем Самойловичем, но каждый раз мэтр мягко прерывал дискуссию, показывая, что спор вряд ли возможен. Впрочем, и я понимал, что разговор с учителем, который воспринимал в тот момент мою любовь к Петербургу весьма своеобразно, попытку собственного чтения текста Города за воспламененное воображение, – такой разговор требовал особого настроения. Или же он не был нужен совсем. И само отсутствие этого разговора многому меня научило.

Впрочем, именно с этой отправной точки несогласия, как я теперь хорошо понимаю, началась наша дружба с Моисеем Самойловичем.

Я с особым трепетом открывал второе издание книги Кагана⁶, пытаюсь найти на ее страницах хотя бы какие-то отзвуки несостоявшейся дискуссии. Ведь сам Моисей Самойлович особо подчеркивал в своей книге (и в первом, и во втором ее изданиях), что «важной приметой интеллигентности, порожденной всей историей этого уникального города, была *толерантность, терпимость к чужому мнению*, как бы ни отличалось оно от твоего собственного, а значит – *готовность к диалогу*»⁷.

И я нашел ответы на некоторые свои вопросы, которые окончательно утвердили меня во мнении, что жизнь подарила мне встречу с уникальным человеком.

Для начала сравним две цитаты. Первая из них – одна из ключевых идей Н. П. Анциферова. «Не следует задаваться совершенно непосильной задачей, – пишет автор, – дать определение духа Петербурга. Нужно поставить себе более скромное задание: постараться наметить основные пути, на которых можно обрести “чувство” Петербурга», вступить в проникновенное общение с гением его местности»⁸.

По мнению М. С. Кагана (это тоже одна из ключевых идей его петербурговедческой концепции), «если для европейской живописи Нового времени, в которой родился самостоятельный жанр городского пейзажа, город представлял интерес прежде всего как пластическое воплощение определенного

⁶ См.: Каган М.С. Град Петров в истории русской культуры. 2-е изд. СПб., 2006.

⁷ Каган М.С. Град Петров... 1-е изд. С. 304 (*шрифтовые выделения* М.С. Кагана).

⁸ Анциферов Н.П. Душа Петербурга. М., 1990. С. 13.

образа жизни, то для писателей город оказался прежде всего местом жизни и деятельности населивших его людей, а его архитектурный облик они рассматривали в прямой связи с его деятельным наполнением. Такой взгляд на отношения искусства и культуры, в частности культуры города, объясняет, почему во всем последующем анализе истории Петербурга будет столь большое внимание уделяться воплощающему его «душу» его художественно-образному самосознанию – не случайно в посвященных этому городу исследованиях так часто характеристика его жизни и культуры могла сводиться к анализу рождавшегося в нем искусства, прежде всего художественной литературы...⁹

Уже здесь становится понятным главное. М. С. Каган подходит к феноменологии петербургской культуры и к герменевтике ее истории как культуролог, отстраняясь (сознательно или нет) от философско-метафизического взгляда, но оставаясь на позициях *онтологии культуры*. Большинство же его предшественников первоочередное внимание уделяли метафизико-архитектоническому проекту Петербурга. Последний включает в себя «мистический» опыт постижения Города, который ведет свои истоки от восприятия фигуры Петра Великого (царя-преобразователя-святого-дьявола) и от пушкинского «Медного всадника» с его антитетическим единением символа бессмертной красоты-как-решетки («*твоих оград узор чугунный...*») и фатума, ведущего к безумию и смерти («*тяжелозвонкое скаканье по потрясенной мостовой*»).

Тема смерти – вот та ключевая проблема, тот водораздел, по которому проходит линия различия между метафизическим (архитектоническим) пониманием судьбы Петербурга и тем системно-культурологическим – уникальным в своем роде – подходом, который развивал М. С. Каган, описывая Петербург в первую очередь как город жизни. Я думаю, что оба взгляда имеют право на существование, тем более что к такой позиции в конце своего творческого пути склонялся и сам М. С. Каган.

Уже после кончины философа в свет вышла удивительная книга. Е. Г. Соколов проделал уникальную работу, проведя ряд откровенных диалогов с М. С. Каганом по самым важ-

⁹ Каган М.С. Град Петров... 2-е изд. С. 44–45.

ным аспектам его философско-культурологической концепции. Материал этих бесед и составил основу вышедшей книги диалогов между М. С. Каганом и Е. Г. Соколовым. Конечно же, в этих диалогах не могла не прозвучать тема Петербурга¹⁰, и именно это издание для меня стало открытием «нового Петербурга» М. С. Кагана. Конечно, это не радикальное изменение позиции. Это мудрый взгляд исследователя, поставившего своей задачей углубление своей точки зрения, расширение горизонта культуры Петербурга. Как пишет сам М. С. Каган, именно эта позиция стала для него определяющей во втором издании «Града Петрова»¹¹.

Изучение петербурговедческой концепции М. С. Кагана еще только начинается. На мой взгляд, обращение к ней сегодня крайне необходимо, поскольку в диалоге с выдающимися современниками, возможно, рождается необходимая мера ответственности за произнесенное и написанное слово.

Тема поэтики Петербурга, конечно же, не нова. Даже странно, что до сих пор не появилось книги с таким названием – и это при огромном массиве текстов, написанных и о поэтике, и собственно о Петербурге. Приоритетные работы по семиотике, истории и метафизике Петербурга, а также по поэтике русской литературы, которые имеются сегодня¹², не до конца восполняют этот пробел.

Для автора этой книги, написавшего довольно много работ о Петербурге, наиболее важным было отразить личную точку зрения на поэтику Петербурга как совокупность исто-

¹⁰ Каган М.С., Соколов Е.Г. Диалоги. СПб., 2006. С. 109–139.

¹¹ Там же. С. 120–121.

¹² Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы. СПб., 2003; Метафизика Петербурга: Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры. СПб., 1993; Спивак Д.А. 1) Метафизика Петербурга: Начала и основания. СПб., 2003; 2) Метафизика Петербурга: Французская цивилизация. Петербургская серия 2005; Волков С. История культуры Санкт-Петербурга. М., 2010; Концептуальные образы Санкт-Петербурга в современной российской и европейской культуре, искусстве и литературе: сб. статей. СПб., 2011; Меднис Н.Е. Поэтика и семиотика русской литературы. М., 2011 и мн. др.

рико-культурных, художественно-эстетических и стилистических качеств, определяющих его своеобразие как феномена мировой и отечественной культуры. Внутреннее устройство городской культуры, специфическая система ее компонентов и их взаимосвязь между собой также выступают предметом авторского анализа. Естественно, исходя из первоначальных смыслов поэтики, одним из решающих элементов в разговоре о Петербурге становится художественный текст Города, созданный великими писателями, музыкантами, архитекторами, имеющими непосредственное отношение к интерпретации петербургского текста русской культуры.

Книга состоит из двух частей. Первая часть «Город как личность» включает в себя цикл очерков, посвященных различным аспектам истории и актуального бытия петербургской культуры. Вторая часть «Петербургский текст и стиль» знакомит читателя с авторским пониманием особого пути петербургской философии, связанной не только с осмыслением феномена Петербурга, но и с собственным опытом работы в этом направлении. В качестве приложений публикуются материалы дискуссии «Этос Петербурга», в которой автор принимал непосредственное участие, а также программа курса «История и культура Санкт-Петербурга», который читается на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ).

Некоторые очерки были изданы автором в качестве отдельных статей. В книге они публикуются в переработанном и дополненном виде. Во всех необходимых случаях указываются выходные данные первых публикаций.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ГОРОД КАК ЛИЧНОСТЬ

*Культура проступает в ликах городов,
В изысках плавных линий, взглядов и намеков.
И растворенье абриса в сплетении веков -
Один из тайных времени уроков.*

*Столичный блеск, провинциальный сон...
Всех странностей судьбы не размечает Хронос.
Улыбка города. Метафора времен.
Звучащий вечно одинокий голос...*

Судьба Петербурга вот уже три века выступает индикатором наиболее значимых событий русской истории. В этом смысле культурные ландшафты «северной столицы» несут в себе важную прогностическую функцию. В истории города можно найти ответы на самые сложные современные проблемы. Возникает вопрос, «Каким образом можно извлекать уроки этой истории и какой «срез» петербургской культуры несет наиболее значимые метки учительства?».

Петербург может быть представлен в качестве многоликого человека, который реализует свою судьбу во вполне реальном историческом времени.

Относительная молодость Петербурга (триста с небольшим лет - очень маленький период для европейской столицы) делает метафорическими известные обозначения его как «бессмертного», «вечного», «четвертого Рима», «Северной Венеции» и т. п. Конечно, и эти метафоры содержат в себе глубокий художественный, поэтический смысл. Вместе с тем город проживает свой век как бы на наших глазах. Его историческое время сопоставимо со временем жизни «человека города». Более того, можно показать, что в исторической и метафизической судьбе Петербурга реально воплощены основные смысложизненные понятия, характерные для судьбы отдельной личности. Петербург - это совершенно особое пространство не только «физиологического» и «физиогномического» анализа. Он еще и вместилище души и духа, исповеди и по-

каяния, иронии и восторга, прекрасного и безобразного, гордого и смиренного, униженного и возвышенного - словом, всего того, что проживает человек в течение своей «личной» жизни. Эта особенность петербургской культуры почти уникальная в мировой истории. Дилемма «умирающего-и-бессмертного» города, так характерная для Петербурга, несет в себе общечеловеческий смысл. Разнообразные точки зрения на исторические перспективы Петербурга всегда вращаются вокруг решения этой вечной дилеммы. Если город предназначен близкой смерти, то трудно говорить об оптимистических горизонтах отечественной культуры. Если же бессмертные, вечные горизонты «Города-Сфинкса» преодолевают трагичность будущей истории - отечественная культура имеет иные горизонты своего развития.

Схватки за Петербург и против Петербурга в отечественной истории всегда означали борьбу за подлинность культурного бытия. Сегодня экспансия «обескультуривания» города приобретает гротесковые формы. В противовес тезису «культурной столицы» выдвигаются определения, относящие Петербург к задворкам истории и культуры. «Борьба за столицу», характеризующая русскую историю петербургского периода, всегда вращалась вокруг навязывания Петербургу провинциального статуса. Иначе говоря, городу приписывался статус окраинного, «глубинного» полиса.

Технологии провинциализации Петербурга весьма изысканы и вариативны. Архетип «города славы трудовой» противопоставляется архетипу культурной столицы, художественного академического центра. Лицом города (советского Ленинграда) должен стать лик рабочего (и колхозницы), что само по себе оборачивает традиционное «московское» восприятие на историко-культурную топоологию Петербурга. Сопротивление этому процессу трактуется как «гонор» и «европоцентризм», от которых совсем близко и до «антипатриотизма». Политические реалии последнего времени постоянно подтверждают процедуру этого «метафорического обловнивания» Петербурга.

В связи с этим перед Петербургом как *городом-личностью* встают сегодня задачи сохранения внутреннего состояния свободы и целостности. В необходимости подобной самоидентификации и заключается, возможно, историческая миссия Петербурга в современной отечественной культуре.

Обертоны петербургской поэтики

Хронотоп. Петербург во все времена своего существования олицетворял особый путь России. Эта мысль не нова и многократно обсуждалась в литературе. По словам В. Н. Топорова, «как и всякий другой город, Петербург имеет свой 'язык'. Он говорит нам своими улицами, площадями, водами, островами, садами, зданиями, памятниками, людьми, историей, идеями и может быть понят как своего рода гетерогенный текст, которому приписывается некий общий смысл и на основании которого может быть реконструирована определенная система знаков, реализуемая в тексте»¹.

Однако особый статус Петербурга может быть описан и в классических терминах *хронотопики*, объединяющих в себе пространственно-временное ощущение города.

Хронотоп (от др.-греч. χρόνος - время» и τόπος - место) – весьма популярное понятие современной гуманитаристики – представляет собой закономерную «связь пространственно-временных координат»². Термин был введен А. А. Ухтомским в контексте его физиологических исследований, а затем благодаря М. М. Бахтину стал частью гуманитарного дискурса. Ухтомский ссылается на эйнштейновскую теорию относительности, упоминая «спайку пространства и времени» континуума Минковского-Эйнштейна и рассматривает это понятие в контексте человеческого восприятия: («с точки зрения хронотопа, существуют уже не отвлеченные точки, но живые и неизгладимые из бытия события»³). Бахтин же понимает под хронотопом «существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений»⁴, рассмотренную в широкой перспективе анализа литературного текста. «Освоение реального исторического хронотопа в литературе, – пи-

¹ Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы. СПб., 2003. С. 42.

² Ухтомский А.А. Доминанта. СПб., 2002. С. 347.

³ Там же. С. 342.

⁴ Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 287. Термин «хронотоп» активно используется в работах Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» и «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса».

шет он, – протекало осложненно и прерывно: осваивали некоторые определенные стороны хронотопа, доступные отражения реального хронотопа. Эти жанровые формы, продуктивные в начале, закреплялись традицией и в последующем развитии продолжали упорно существовать и тогда, когда они уже полностью утратили свое реалистически продуктивное и адекватное значение. Отсюда и существование в литературе явлений глубоко <...> разновременных»⁵.

В терминах хронотопного анализа идея Петербурга приобретает особый смысл. Перед Петербургом, как *пространством и временем поэтики*, но и как *городом-личностью*, встают задачи сохранения внутреннего состояния свободы и целостности. В необходимости подобной самоидентификации и заключается, возможно, будущая миссия Петербурга в отечественной культуре.

Но на этом рубеже возникает еще один, в каком-то смысле «отрицательный» абрис хронотопа Петербурга.

Нас настойчиво учили, что нет прекраснее города, чем Петербург. Правда, упоминали иногда о Риме и Париже. В то же время у читателей Гоголя, Тургенева, Чехова, Толстого, Куприна, Тютчева не могли не возникнуть сомнения по поводу непререкаемого превосходства «русского» города над «итальянским» и холодного Петербурга над знойным Римом, в частности⁶.

А тут еще авторитетное мнение знаменитого петербуржца Даниила Гранина, который так некстати пишет: «...нам не хватает смиренности. Мы все время обязательно хотим себе доказать: мы не хуже вас! Мы не хуже Италии. А что мы против Италии? Сделали Казанский собор – это, знаете, недостроенная копия собора Святого Петра. Лучшая архитектура, которая есть в Петербурге – это Нева. <...> Ну что такое Петербург по сравнению с Флоренцией!»⁷.

Флоренция возникает из особого пространства и времени. Современное здание вокзала, пять минут пешком – и перед тобой открывается звенящая роскошь флорентийских собо-

⁵ Там же. С. 345.

⁶ На это специально обращает внимание В. Н. Топоров, исследуя природу восторженно-негативного» отношения к Петербургу многих выдающихся русских писателей XIX века (См.: *Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы*. СПб., 2003. С. 13–16, 71–72).

⁷ *Гранин Д.А. Интелегенды*. СПб., 2007. С. 182.

ров. Выросший до небес из ничего единый кристалл-сказка. Как «Веденец славный», воспетый Н. А. Римским(!)-Корсаковым, под которым, правда, композитор имел в виду не Флоренцию, а Венецию. Как поет герой его оперы, Веденецкий гость: *«Город каменный – городам всем мать, / славный Веденец середь моря стал...»*.

Флоренция встает из каменного моря городской архитектуры и красуется своим историческим центром, как сказочным островком в урбанизированном мире современного человека. Она находится почти в центре итальянского «сапожка», и человеку, впервые попавшему сюда, может показаться, что мать городов мира уже здесь, а не в Риме. Неопытному взгляду трудно отличить средневековые соборы от роскошных антуражей, воссозданных уже в XVIII–XIX вв. Но даже когда осознаешь факт удивительной приближенности итальянского Возрождения к веку девятнадцатому, общее впечатление только усиливается – так монолитно и единообразно смотрится этот магический кристалл под названием «Флоренция».

Возрожденческая прихоть красок сливается здесь с мощью куполов «римского» типа. Возрождение «католично» (и кафолично), и католицизм этот светел и чист. Только ощутив эту чистоту и эту высь, по-настоящему начинаешь понимать мысль А. Н. Толстого, которая была одной из его сокровенных – мысль о необходимости единения церквей, не могущих жить в вечном раздоре. Православному взору в католическом мироощущении, пропущенному сквозь гамму природных красок Италии, несомненно, есть что почерпнуть для собственного внутреннего опыта и подумать о едином мироздании, для которого мелкими должны казаться межконфессиональные разлады.

Флоренция задает особый алгоритм восприятия этой темы. «Свет Фаворский», струящийся из глубины храма, соединенный с мощным световым потоком, идущим от купола, особенно ощущается не в Риме, а во Флоренции. А еще в маленьких деревенских церквях, наполненных жизнерадостными и искренне верующими людьми. Этот свет, конечно, имеет совершенно иное наполнение, чем мощный внутренний свет православного храма. Здесь меньше «закона» и больше «импровизации». Русское солнце входит в православный храм изнутри, из инфернального аскетического мира.

Это свет, который, скорее, в душе. Мощь и скорбь русского православного храма растворяет свет, делает его «своим» и «собой». Итальянское солнце, входя в купол храма, преобразуется в направленные лучи непредсказуемой траектории. Это не просто «свет невечерний» и не просто «искра Божия» в душе. Мощь итальянского храма направляет и обнимает свет. Кажется, что здесь возможен праздничный карнавал, существование которого *освящено и освещено*.

Флорентийские мотивы - определяющие для восприятия католического действия. Возрожденческая аура, так плотно вписывающаяся в окончание XX в., задает и доминанту восприятия итальянского урбанистического пейзажа. Звездным веком для Флоренции был XV век, когда она вышла на подмостки европейской истории, блестяще сыграла роль нового города, противопоставляя себя «вечному Риму», исторический авторитет которого заключался в его древности, неизменности. Флоренция, напротив, служила моделью современного города, пришедшему на смену варварскому средневековью, времени открытий, перемен, изобретений, «времени переделывания», как выражались в ту пору. Времени, равного которому не знала история... Сегодня ощущение новизны, непокрытости патиной времени сохраняется. Флоренция остается вечно юным городом мировой истории.

И вот Петербург, самый красивый город на земле. Карнавал вечной смерти в призрачном круге города жизни – этот амбивалентный образ Петербурга является определяющим элементом опознания, идентификации подлинного лика города. Именно эта символика воплощена, например, в «Сфинксах» М. Шемякина, установленных в 1995 г. на берегу Невы (напротив тюрьмы «Кресты»). Композиция задумана и выполнена художником в качестве памятника жертвам политических репрессий в годы сталинизма. Древний языческий символ, давно уже ставший элементом петербургской истории и культуры, диссонирует неожиданным соединением образов вечности и смерти. Скульптор выполнил таким образом заветное желание Анны Ахматовой, создав неожиданный, но удивительно органичный природе Петербурга памятник не только безвинным жертвам, но и Поэту. Появившийся здесь же в 2006 г. памятник Ахматовой - в том возрасте, когда она стояла *«триста часов»* на другом берегу Невы, при-

нося передачи арестованному сыну⁸ (скульптор Галина До-
донова), - увеличивает воздействие этой трагедии.

Ю. М. Лотман, исследуя проблему происхождения Петербурга, обращал внимание на нестоличную природу этого феномена. Петербург не может быть сердцем России не только по географическим соображениям. Замысел Петра соединял в себе две несовместимые между собой идеи. Новый город должен был быть одновременно и блестящей столицей, и городом-крепостью, огромным военным гарнизоном. *Новоевропейский* столичный лик, проглядывающий сквозь блеск армейского антуража и отражающийся в *средневековом* аскетизме Петропавловской крепости, действительно двусмыслен. Провинциальная аура Петербурга накладывается на многие художественные образы русской литературы. Трудно вписать в столичный лик Петербурга знаменитую «пушкинскую Коломну», название которой адресует, скорее, к русской деревне, в лучшем случае – к русской провинции, но не к столице. Сюжет «Медного всадника» разворачивается в городе-призраке самого себя: на смену надменному столичному лику то и дело приходят образы островного Петербурга, провинциальный (сельский даже) пейзаж и вполне деревенская жизнь. И Петербург Достоевского, и Петербург Крестовского характерен своим уходом от признаков столичности. Как говорил Лотман, «раз появляется рядом с Петербургом Пушкина Петербург Достоевского, значит – город живой. Уже Петербург “Медного всадника” не был единым, значит, уже существовала какая-то жизнь... В чем отличие жизни от идеи? Идея всегда одновременна и поэтому мертва. А жизнь поливременна»⁹.

Знаменитые кладбища Петербурга, незаметно для истории переместившиеся в центр города, также не образуют ауру мемориальной фундаментальности. Православный кладби-

⁸ Лев Николаевич Гумилев за свою долгую жизнь был арестован три раза. В 1938 г. А. А. Ахматова более полутора лет подряд приходила к стенам «Крестов» прежде чем сына отправили в дальнюю норильскую колонию. Так рождаются строки «Реквиема»: *«Семнадцать месяцев кричу / Зову тебя домой. / Кидалась в ноги палачу - / Ты сын и ужас мой»*. В предисловии к поэме Ахматова рассказывает, как в годы ежовщины она провела семнадцать месяцев в тюремных очередях. Однажды стоявшая за ней женщина спросила: «Может ли она об этом написать?». Ахматова ответила собеседнице - да, и *«что-то вроде улыбки скользнуло по тому, что некогда было ее лицом»*.

⁹ Лотман Ю.М. Город и время // Метафизика Петербурга. С. 85.

щенский крест в центре города – мета провинциального (сельского) кладбища, отражение сбывшейся в парадоксальном самоотрицании идеи «четвертого Рима». И – жизни, окутанной смертью. Как очень точно заметил по этому поводу выдающийся кинорежиссер А. Н. Сокуров, «*кладбище* (в Петербурге - М.У.) – это и есть то самое место, где образуется концентрация жизни. И естественно ощущаешь эту жизнь, и чувствуешь эти мертвые тела, и жизнь, которая там происходит. Для меня это естественный порядок всего. И для меня понятно, например, что дух еще не покинул, не совсем покинул тело Тютчева. Это совсем понятная вещь. Ведь эта сложная жизнь – между телом, лежащим там, и какими-то ассоциациями, оставшимися здесь. Это не разобщение. Эта взаимосвязь существует, и я чувствую ее всем своим состоянием, мозгом, я чувствую ее своими нервами»¹⁰.

Полюса жизни и смерти... Они предстают как уникальный кодекс идентификации великих городов мира и в первую очередь Петербурга. «Северная столица» задает совершенно особые параметры пространства и времени, не отрицая при этом культурных хронотопов иных столиц.

Архитектоника. Со времен Гёте и Шеллинга выражение «архитектура – застывшая музыка» стало очень популярным¹¹. Об архитектонике (и поэтике) культурного текста стало модным говорить после исследований М. М. Бахтина и С. С. Аверинцева. Разговор о Петербурге как об особом синтетическом (можно было бы сказать – архитектурном) пространстве с недавних пор тоже становится общим местом для крупнейших исследователей этой темы¹². Тем не менее,

¹⁰ «Движение кроны под ветром»: петербургские элегии Александра Сокурова // Парадигма. Вып. 12. СПб., 2009. С. 173.

¹¹ Шеллинг называет архитектуру застывшей музыкой в своей «Философии искусства», опубликованной впервые в 1859 г. Сравнение архитектуры с застывшей музыкой встречалось у многих современников Шеллинга, но Гете считал, что это выражение («*Архитектура – онемевшая музыка*») принадлежит ему и является парафразой на изречение греческого поэта Симонида Кеосского (556–469 гг. до н.э.): «*Живопись – немая музыка, а поэзия – говорящая живопись*». Гегель в «Лекциях по эстетике» говорил, что застывшей музыкой назвал архитектуру Фридрих Шлегель (см.: Гегель. Соч.: в XXIII т. Т. XIII. М., 1940. С. 218).

¹² См.: Лотман Ю.М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Избранные статьи: в 3 т. Т. 2. Таллин, 1992; Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы: Избранные труды. СПб., 2003; Волков С. История культуры Санкт-Петербурга: С основания до наших дней. М., 2002 (2-е из-

город всегда задавал и задает до сих пор особые параметры своей уникальности: последняя не требует ни суеты, ни безразличного взгляда академической учености. Топология и хронология петербургской культуры взыскуют взгляда метафизического, они требуют такой степени отстраненности от реального, «живого» материала, которая вряд ли возможна при анализе метафизики любой другой мировой столицы. Исключения, конечно, есть. Но, как мы знаем, великие города мировой истории¹³ - все как один - запечатлеваются в лицах Северной столицы.

Архитектонические координаты Петербурга существуют как бы в двух плоскостях. С одной стороны, это обычный горизонтальный срез, в котором запечатлена повседневная жизнь и где шествует хронотоп реальной истории. С другой стороны, это измерение вертикальное, пространство полета, заключенное меж «двух Градов» – небесным и земным. Это измерение, конечно, не обязательно должно быть строго вертикальным в пространственном смысле (впрочем, именно так эту «невертикальность» понимал уже блаженный Августин). В случае Петербурга ирреальность «Града Божьего» и фантастичность «града земного» уживаются в непредсказуемом и почти непередаваемом словами *духовном* диалоге. А еще – в особом способе существования артефактов. Петербург предстает как полифоническая система зеркал – иногда прямых, но бесконечно отражающихся друг в друге, иногда – кривых. Здесь возникает особое метафизическое ощущение Города, вряд ли описываемое классическими пространственно-временными координатами. Как не поддается подобному описанию и один из главных контрапунктов Петербурга – тема жизни и смерти.

Традиционно считается, что Санкт-Петербург символизирует уникальный европейский аспект России, занимая особое место среди величайших столиц мира. Само имя города свидетельствует об интернациональном характере Санкт-Петербурга. Оно состоит из трех значимых частей, сочетая корни разных языков. Первая часть происходит от латинско-

дание: М., 2010); *Каган М.С.* Град Петров в истории русской культуры: 2-е изд. СПб., 2006 и др.

¹³ See: *Olsen D.J.* The City as a Work of Art: London. Paris. Vienna. New Haven - London, 1986.

го корня «святой», затем следует имя апостола Петра (Peter), что по-гречески одновременно означает и «судьбу», и «камень», а в заключение названия (burg) видна голландская (и одновременно немецкая) составляющая.

Отсюда – три возможных смысловых перевода имени города на русский язык. Во-первых – «*город священной судьбы*». Во-вторых – «*судьба, храни град Петров*». И, в-третьих – «*священный камень истории*». Таким образом, имя города в метапоэтической форме выражает как обращенность к своему святому покровителю, так и упование на создателя – императора Петра Первого. Вместе с тем историческая линия судьбы Санкт-Петербурга тесно переплетается с судьбой Древней Греции и Рима, Германии и Голландии...

Но самое важное заключается в том, что судьба Петербурга вот уже три века фиксирует наиболее значимые события русской истории, причем фиксация эта происходит на архитектурном уровне синтеза многообразных событий культурной жизни – будь то архитектура или городская скульптура, музыка или театр, смена современных политических реалий или же лейтмотив «города трех революций».

Возникает закономерный вопрос: «Каким образом можно извлекать уроки этой истории, и какой «срез» петербургской культуры несет наиболее значимые метки учительства?»

За три века своего существования Петербург стал не только священным, но и жертвенным камнем русской истории. Разорвав фактом своего рождения жесткую историософскую дихотомию «Москва – Киев», переведя разговор о смысле отечественной истории в русло диалога (Г. П. Федотов), Петербург в то же самое время разрушил и миф о «Третьем Риме»: замысел Петра Первого о Петербурге, несомненно, представлял собой упование о «Риме Четвертом». Вновь возникший жесткий диалог «Москва – Петербург» (Ю. М. Лотман, В. Н. Топоров, К. Г. Исупов), так явно определявший абрисы русской истории на протяжении более двух столетий, казалось бы, завершился полным отступлением «Петербурга советского» перед «порфиноносной вдовой» (А. С. Пушкин). Но история склонна преподносить сюрпризы...

Если сравнить ощущения, возникающие при восприятии двух российских столиц, то сравнение это – если оставаться вне рассмотрения вечной диалогической темы «Москва – Пе-

тербург» в ее классических вариантах¹⁴ – подсказывает совершенно разные регистры восприятия.

Вспомним, как писал о Москве Геннадий Шпаликов:

*Я шагаю по Москве,
Как шагают по доске.
Что такое - сквер направо
И налево тоже сквер.
Здесь когда-то Пушкин жил,
Пушкин с Вяземским дружил,
Горевал, лежал в постели,
Говорил, что он простыл...*

Или:

*...А я иду, шагаю по Москве,
И я пройти еще смогу
Соленый Тихий океан,
И тундру, и тайгу.*

Такая «неустойчивая устойчивость» и ясная открытость Москвы не раз становилась предметом художественного и научного анализа. Не случайно, например, обстоятельная попытка описания «метафизики Москвы» закончилась добротным краеведческим дискурсом¹⁵. Как пишет об этом Д. Н. Замятин, «метафизика Москвы ускользает. Если Петербург весь на ладони, дostoевско-гоголевский, то Москва – круглая, румяная – не дается в руки; метафизика ей чужда и даже опасна»¹⁶. «Москва слезам не верит» и метафизику отрицает – но она принимает своих новых жителей и делает их москвичами.

Драма Петербурга заключается в невозможности подобной открытости и легкости. В любви к нему проступает ясная нелюбовь, например, у Ф. И. Тютчева:

*Глядел я, стоя над Невой,
Как Исаака-великана
Во мгле морозного тумана
Светился купол золотой.*

¹⁴ См., напр.: Москва – Петербург: Pro et contra / под ред. К. Г. Исупова. СПб., 2000 (2-е издание – 2011 г.)

¹⁵ См.: Рахматуллин Р. Две Москвы, или Метафизика Столицы. М., 2008.

¹⁶ Замятин Д.Н. Метагеография: Пространство образов и образы пространства. М., 2004. С. 280.

*Всходили робко облака
На небо зимнее, ночное,
Белела в мертвенном покое
Оледенелая река.
Я вспомнил, грустно-молчалив,
Как в тех странах, где солнце греет,
Теперь на солнце пламенеет
Роскошный Генуи залив...
О Север, Север-чародей,
Иль я тобою околдован?
Иль в самом деле я прикован
К гранитной полосе твоей?
О, если б мимолетный дух,
Во мгле вечерней тихо вея,
Меня унес скорей, скорее
Туда, туда, на теплый Юг...*

в пророческом чувстве – неистребимая тоска, как это у
А. А. Ахматовой:

*О, это был прохладный день
В чудесном городе Петровом!
Лежал закат костром багровым,
И медленно густела тень.
Пусть он не хочет глаз моих,
Пророческих и неизменных.
Всю жизнь ловить он будет стих,
Молитву губ моих надменных.*

Автора здесь можно упрекнуть, что им сравниваются поэты разных эпох и художественных настроений. Однако дело не в эпохах. Можно легко показать, что «московское» и «петербургское» мироощущение не зависит от времени, но содержит в своей основе вполне метафизические свойства.

Как пишет В. Н. Топоров, «призрачный миражный Петербург (“фантастический вымысел”, “сонная греза”), и его (или о нем) текст, своего рода “греза о грезе”, тем не менее, принадлежат к числу тех *сверхнасыщенных реальностей*, которые немыслимы без стоящего за ними целого и, следовательно, уже неотделимы от мифа и всей сферы символического. На иной глубине реальности такого рода выступают как поле, где разыгрывается основная тема жизни и смерти и формируются идеи преодоления смерти, пути к обновлению и вечной жизни. От ответа на эти вопросы, от предлагаемых решений зависит не только то, каковою представляется ис-

тина, но и самоопределение человека по отношению к истине и, значит, его бытийственный вектор. Именно поэтому тема Петербурга мало кого оставляет равнодушным. Далекая от того, чтобы быть исчерпанной или окончательно решенной, она характеризуется особой антитетической напряженностью и взрывчатостью, некоей максималистской установкой как на разгадку самых важных вопросов русской истории, культуры, национального самосознания, так и на захват, вовлечение в свой круг тех, кто ищет ответ на эти вопросы»¹⁷.

Согласно одной из самых распространенных гипотез происхождения культуры, последняя возникает как культура городов (И. С. Дьяконов, М. С. Каган). То есть те древние цивилизации (религиозно-мистические по духу своему), которые не создали городской среды, культурой в современном смысле не обладали тоже. При всей спорности такой позиции нельзя не признать, что выделение секулярной культуры как единственно сопричастной цивилизации, стало одной из ведущих парадигм современного урбанистического сознания.

Реальность ставит под сомнение такого рода выводы. «Мистический», «религиозный» дух Петербурга – это те параметры его бытия, без которых онтологическая глубина города просто не может быть понята. Внешние проявления «культурности», «интеллигентности» и даже «столичности» – лишь контуры духовной истории Петербурга. И нельзя даже сказать, что эти внешние контуры заключают в себя мистику, дух города. Сквозь традиционный взгляд прорывается подлинная «душа Петербурга» (Н. П. Анциферов). Не случайно, что столетиями продолжающиеся споры вокруг роли Петра Первого в судьбе Петербурга и России сводятся ко столь противоречащим друг другу точкам зрения.

В записной книжке от 10 марта 1910 г. Блок, имея в виду поэму Пушкина, писал: «"Медный Всадник", – все мы находимся в вибрациях его меди». Но уже более чем столетие до написания и опубликования этой поэмы петербургская метаистория свидетельствовала о своем нахождении в вибрациях насильственного духа Петра: из тринадцати монархов, занимавших престол после Петра, четверо взошли на трон в

¹⁷ Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы. С. 7.

результате переворотов, а шестеро погибли насильственной смертью; механизм престолонаследия был надолго разрушен, дворцовые перевороты надолго стали скорее правилом, чем исключением¹⁸.

Облик исторического Петра, как правило, идентифицируется с Медным всадником и памятником у Инженерного замка. Петр – триумфатор, реформатор; Петр, который «Россию поднял на дыбы»; «тяжелозвонким скаканьем по потрясенной мостовой» нарушил устои и закономерности российской жизни; император, не знающий останки и жалости. Может ли с этим представлением сочетаться Петр, «спасающий рыбаков», и Петр, «строящий ботик»? Может ли триумфатор заниматься прозаической, тривиальной работой? Наверное, император, задумавший построить «новый Рим», может быть только победителем и триумфатором.

В 1829 (или 1830) г. Пушкин в рисунке, предвосхищающем поэму «Медный всадник», изображает памятник работы Фальконе. Но на этом рисунке нет Петра: памятник предстает в качестве вздыбившейся на гранитном валуне лошади, попирающей змею. Седло пусто. Петр уходит из истории, чертя непредсказуемые геометрические фигуры по мостовым созданного им Петербурга. В пушкинском тексте Петр покидает постамент вместе с конем. Всадник сеет смерть, но, в конечном счете, воцаряется на прежнем месте. На рисунке Петра *нет*, он ушел в небытие (в вечное странствие, в поиски себя?). И даже найдя себя в образе «другого» – у Инженерного замка, – лишь повторяет сюжет триумфатора. Геометрия смыслов не может возникнуть здесь, как невозможна жизненная, многомерная наполненность пустого пространства, сведенного к прямой линии. Прямая не может «зацепиться» ни за соседний памятник, что на Исаакиевской площади (Николаю Первому), ибо это тоже тип триумфатора, но уже приближенного к нормам XIX в., ни за уничтоженный (и вполне «человеческий») памятник Великому князю Николаю Николаевичу-старшему, стоявшему когда-то на Манежной площади. Нет уже на Знаменской площади легендарного творения Паоло Трубецкого, сначала упрятого в створы дворика Русского музея, а затем водруженного на место ленинского броневику, на котором до этого успел постоять

¹⁸ См.: Там же. С. 28-30.

рекламный американский «Форд» – предтеча «новой России». Поразительно, что сходная мистерия практически одновременно произошла на Московском вокзале при замене ленинского бюста на бюст Петра Первого.

В Петербурге, несомненно, существуют метафизические «точки власти», суть которых остается неизменной вне зависимости от внешнего антуража и политической ситуации. В них история как бы замыкается на самой себе, создавая особый культурный хронотоп. Эти памятники либо воспроизводят вереницу себе подобных, либо оставляют после себя провал, своеобразную «точку смерти».

Для подтверждения последней мысли приведем краткую историю создания и последующего бытия в художественном пространстве города Выборга памятника Петру Первому, установленному здесь в начале XX в. Историю - вроде бы побочную по отношению к Петербургу, но многое говорящую о существовании скульптурной топографии, связанной с именем русского императора.

Судьба монумента Петру в Выборге мистически напоминает судьбу памятников императору в самом Петербурге. В начале 1908 г. Николай Второй дает распоряжение об открытии в Выборге памятника Петру в честь 200-летия взятия Выборга русскими войсками. 14 июня 1901 г. памятник работы знаменитого Л. Бернштама¹⁹ был открыт. Когда весной 1918 г. белая армия взяла Выборг, то рота финских солдат сразу же сбросила памятник Петру с пьедестала. С гневным протестом выступил тогда архитектор Ю. Виисте. Тем не менее памятник готовили к переплавке в Финляндии, но он чудесным образом сохранился и находился затем в разных музеях Выборга. На историческом же месте установки памятника (ныне это Петровская гора) в 1927 г. появился «Памятник независимости» в честь десятилетия Финляндской республики.

¹⁹ Леопольд Адольфович Бернштам (1859, Рига - 1939, Париж), окончил Петербургскую академию художеств. Приобрел широкую известность после того, как за короткий срок создал более 30 бюстов деятелей русской культуры. С 1885 г. жил и работал в Париже, где получил всеевропейскую известность как автор скульптурных портретов крупнейших писателей и художников. В России больше всего известен своими работами над образом Петра Первого.

И вот власть опять меняется. В 1940 г. «Памятник независимости» разрушают, а на его месте в 1941 г. вновь водружают памятник Петру Первому. В конце августа 1941 г. финны снова в городе. Естественно, памятник сбрасывают с постамента, и его, как показывают старые фотографии, осматривают маршал Маннергейм, президент Финляндии Р. Рюти и другие высокопоставленные чиновники. При этом втором «свержении» голова Петра отваливается от памятника (она изначально была отлита в качестве самостоятельной детали), и с этой головой потом происходят разные мистические пертурбации: она кочует по кабинетам финских начальников (как здесь не вспомнить легенды о головах-чашах русских князей и любви к ним татаро-монгольских ханов). Многострадальную голову обнаружили в июне 1944 г., когда Выборг вновь был занят советскими войсками. И только в 1954 г. памятник императору окончательно занял свое историческое место²⁰.

Интересно заметить, что впоследствии один из уничтоженных памятников на Адмиралтейской набережной в Петербурге работы того же Л. Бернштама тоже вернулся на свое историческое место. Петр-человек возвращается в родной город, даруя ему утерянный в потоке истории символический код.

В скульптурных композициях Петербурга не только с темой Петра связана идея «преодоления власти». Интересны, например, образы-двойники пушкинской темы. В Петербурге давно существуют три традиционно значимых памятника поэту – знаменитый аникушинский у Русского музея и менее известные – в вестибюле станции метро «Пушкинская» и на Пушкинской улице. Они воплощают идею жизненности, света, творчества, но одновременно и идею триумфаторства, безграничного, тотального первенства Пушкина в русской культуре. «Юбилейный» Пушкин впитан многими с детства и, вроде бы, что еще может вписаться в петербургский ландшафт, как не *такой* Пушкин.

Геометрическое размыкание этой традиции все же произошло, но, как и в случае с шемякинским Петром (и с «Пет-

²⁰ См. об этом в одном из немногих изданий, посвященных художественно-архитектурному пространству города Выборга: *Кенн Е. Е.* Выборг: Художественные достопримечательности. Выборг, 1992. С. 158-161.

ром-плотником» на Адмиралтейской набережной), когда появился аникушинский памятник на станции метро «Черная речка». Пушкин смятенный, вглядывающийся в запретельное, восстанавливает фигуру подлинной жизни, отнятую у символа власти. И то, что в свое время Биржевая площадь (стрелка Васильевского острова) «не приняла» традиционный образ поэта, отторгнула как деталь ненужную, лишнюю, в исторической ретроспективе приобретает особый смысл. Уходит в прошлое «Пушкинская площадь», никогда таковой и не бывшая. А неприметный обелиск у Черной речки, на предполагаемом месте дуэли, совмещается в нашем сознании с трагическим памятником. Символ Черной речки впервые становится частью культурно-исторического ландшафта города.

В Петербургской «петрографии» (ведь памятники Петру – это своеобразные «петроглифы» Петербурга!) особый хроно-топ возник в тот момент, когда во внутреннем пространстве Петропавловской крепости появился иной по своему решению памятник Петру, памятник работы Михаила Шемякина. В свое время в спорах о нем потонула главная идея памятника, если рассматривать последний в контексте исторической судьбы города. А именно идея *покаяния*. Приближенная к нормальным человеческим размерам, близкая в чисто физическом смысле фигура сидящего Петра, поставленная рядом с могилой своего реального прототипа, воплощает в себе раскаяние²¹.

Памятник императору, созданный скульптором, конечно же, амбивалентен по замыслу. Это – «святой черт», образ, так популярный в русском самосознании последних четырех столетий. Поэтому рассуждения о «монстре с хищными пальцами» практически игнорировали исповедальную доминанту, заложенную в нем. Образ императора замыкает треугольник,

²¹ Этот сюжет рассмотрен автором в серии статей о Петербурге (см.: Уваров М.С. 1) Метафизика смерти в образах Петербурга // Метафизика Петербурга. СПб., 1993.; 2) Город // Дружба народов. 1996. № 6; 3) Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998; 4) Петербургское время русской ментальности // Русская культура: теоретические проблемы исторического генезиса. СПб., 2004. С. 166-197 и др.). См. также: Прошин Г.Г. «Вылитое лицеподобие»: генезис памятников Петру Первому // Феномен Петербурга. СПб., 2001. С. 220-229; Докучаев И.И. Памятник Михаила Шемякина Петру Великому как социокультурный феномен // Докучаев И.И. Феноменология знака. СПб., 2010. С. 359-378.

начинающийся на Сенатской, проходящий незримой линией через Инженерный замок и наконец-то завершённый внутри Петропавловской крепости. Образ триумфаторства находит здесь свою антитезу.

Городская культура даёт своеобразные образцы взращивания Ното Faber – человека-творца. Город формирует субъект детского творчества языком взрослых. Урбанизм в принципе не направлен на детство. Памятники – взрослым гениям от взрослых («Петру Первому – Екатерина Вторая»), архитектура – взрослым (дворцы и современные «доходные дома», небоскребы и спальные районы). Нормальный детский парк – почти мечта; скульптуры, «юным пионерам» – редкость; дворцы творчества юных – сбывшаяся сказка. Но и сказка тоже норовит спрятаться за реалиями взрослого Города – города дворцов и парадных анфилад. Гениальность – свойство взрослого, которым он не хочет делиться с ребёнком. Урбанизм восстает против детского в ребёнке и формирует его через противопоставление себе. Система воспитания и образования стремится дать максимум знаний и минимум способностей ориентироваться в мире. Эта тема всегда была актуальна в культуре (вспомним Ч. Диккенса или же жанр воспоминаний о собственном детстве в русской литературе).

Укоренённая в петербургском тексте метапоэтика «петербургской сказки» – независимая и не приемлющая насилия – подчёркивает не реализованные ещё до конца координаты духовного облика Города. Бронзовые кошечки и собачки, фотографы, городничие, Остапы и прочие виртуальные зайцы, появляющиеся в Петербурге с недавних пор, лишь дополняют это фантастическое стремление к обретаемому раю. И даже шемякинский Петр Первый в створе Петропавловской крепости – этот «великий и ужасный» (почти Гудвин из сказочного Изумрудного города, а, может быть, и усатый Кот-в-Сапогах) с самого начала своего бытия в пространстве и времени Петербурга был приближен к миру петербургской сказки. Дети, взбирающиеся на колени Петра, сегодня уже не вызывают ужас у музейных работников и негодование у зрителей-наблюдателей. На самом деле дети просто следуют нормальному человеческому инстинкту: странный «добрый Петр», как близкий друг, покровитель, будит чувства радостные и искренние. Пусть это останется парадоксом. Именно такими архитектурными парадоксами жив Петербург.

«Свет и тени» Петербурга Ф. Достоевского, А. Блока, А. Белого возникают в контурах физиологического трансформирования, оборачивания видимого Петербурга – города призрачных ночей и внеположенной человеку архитектуры. И все же очевидно, что Петербург не сводится к этой стороне своего существования. Сам по себе «физиологический акцент» довольно двусмыслен. Физиология города, понимаемая в качестве его «изнанки», инобытия телесного, часто противоречит собственно культурно-историческому ландшафту, бытию «зримого» города. Между тем чрево Петербурга можно постигнуть, понять не только в физиологическом плане, тем более что жизненность и смертность далеко выходят за рамки телесного, физического. Реальная, «низменная» смерть – это смерть, уже ушедшая от метафизического взора, точнее, прорвавшаяся сквозь скрепы метафизики. Физиологический анализ не может откинуть вуаль запредельного. История питейского кафе «Сайгон» потому и стала частицей истории города, что не вписывается целиком в физиологический контекст. «Сайгона» больше нет, есть лишь легенда, «приукрашенная» фантазмагорической топологией этого места (через магазин по продаже сантехники – к новомодному музыкальному салону с картинами митьков на витрине, а затем и к возрождению «Сайгона в другом конце Невского проспекта). Но эта легенда такого рода, что без нее немыслима музыкально-поэтическая архитектоника города.

Перед Петербургом как *архитектоническим пространством* но и как *городом-личностью* встают задачи сохранения внутреннего состояния свободы и целостности. В необходимости подобной самоидентификации и заключается, возможно, будущая миссия Петербурга в отечественной культуре.

Поэтика. XX век стал особым философско-поэтическим пространством Петербурга. Собственно, именно здесь пушкинское пророчество, предопределившее особое место Города в русской культуре, получило подтверждение. Петербург сам по себе становится *категорией* поэтической философии истории, причем не только русской, но и мировой. Центром этого метафизического пространства можно считать невероятно напряженное соотнесение тем жизни и смерти. Смерть, включенная в пророческий Космос бессмертного города –

несомненно, один из самых важных ключей к пониманию метафизики Петербурга.

Эта тема не всегда представлялась столь очевидной. Несмотря на работы Н. П. Анциферова и других выдающихся исследователей, обобщивших опыт постижения Петербурга в искусстве XIX–XX вв., открывших потаенные смыслы амбивалентных ликов Города, официальная советская поэтическая традиция в дальнейшем пренебрегала удивительной насыщенностью этого противоречия.

Когда, например, в послевоенный период издаются сборники петербургской (ленинградской) поэзии, в которых эта напряженная доминанта отсутствует, то такие книги, кажется, написаны о вымышленном городе. Или, точнее говоря, о городе, который лишен собственной судьбы. Его история начинается «над вольной Невой» где-то в 50–60-е годы XX в. и почти «отрекается» от всего, напоминающего трагедию и смерть. Порой отречение происходит даже от героической, бессмертной блокадной судьбы. Город будто бы становится метафизическим Новоградом, снова и снова начинающим свою историю «с нуля». То есть речь идет о замещении, вытеснении реальной истории города, о попытке «забыть» ее. Символическая повседневность смены имен, так характерная для новейшей истории Петербурга, – лишь один из очевидных примеров такого забвения.

Не будем обсуждать здесь идеологические контексты этой проблемы. Важно то, что удивительным образом советская поэзия воспроизводит здесь хорошо известный еще по Петербургу Достоевского и Гоголя архетип ирреального, «умышленного» города. Только архетип этот оказывается перевернутым оптимистической надеждой на светлое будущее. «Новый Вавилон», только с обратным знаком... Ахматовское видение Петербурга – Ленинграда, запечатленное в блокадных стихах поэта, нарушает эту странную закономерность и фактически, сосуществуя с ней, разоблачает ее.

Другим существенным парадоксом выглядит почти полное отсутствие высоких образцов «прославления» красоты петербургской судьбы и архитектуры у лучших русских поэтов XX в. Ощущение этой личной и одновременно онтологически заданной трагедии пронизывает петербургскую поэзию этого периода. Пушкинское завещание («*Люблю тебя, Петра творенье...*»), впрочем, переосмысленное самим Пушкиным в

трагической мистике «Медного всадника», преломилось судьбой русского поэта, пытающегося выразить свою любовь к Петербургу.

Образы Петербурга постоянно смещаются, трансформируются и в творчестве поэтов разных поколений и стилей (В. Шефнер, И. Бродский, А. Кушнер, А. Дольский, В. Цой, Ю. Шевчук), вступают в диалог с образами Петербурга Ахматовой и Набокова. Характерно в этом отношении творчество Вадима Шефнера, и, может быть, в первую очередь его удивительная проза – нескончаемый, великолепный белый петербургский стих. Мелодика этой прозы – тональность мажорного реквиема (Г. Берлиоз, Б. Бриттен, Э. Л. Уэббер) – тональность, удивительно перекликающаяся с трагическим минором ахматовского «Реквиема». Содержание ее – удивительная чистота памяти о городе, который никогда не вернется.

Лики «невозвращаемого Города» особенно характерны и для поэтического творчества Бориса Гребенщикова, в песнях и стихах которого сосредоточены три тесно связанные между собой темы:

исчезающее время петербургской культуры:

*Ушла «Аббатская дорога»,
Ушли «Орбита» и «Сайгон».
Нам остается так немного
От наших сказочных времен;*

умирающий вечный город:

*...Но пески Петербурга заносят нас
И следы наших древних рук;*

образы Вавилона и Иерусалима, дополняющие и развивающие все предыдущие:

*И этот город – это Вавилон,
И мы живем – это Вавилон...;
Небесный град Иерусалим
Горит сквозь холод и лед...*

Темы эти, правда, никогда полностью не относятся ни к Петербургу, ни к какому-либо «реальному» городу. Да можно ли вообще писать о Петербурге в приземленном ракурсе, отнесенном только к конкретным реалиям его «физиологии» и «физиогномики»?

В творчестве Гребенщикова петербургская мифология почти всегда приобретает «вненациональное», вселенское звучание. Ахматовская поэзия, впрочем, как и весь Серебряный век русской поэзии, несомненно, задает здесь одну из точек отсчета.

В резкой и даже «непримиримой» по отношению к Петербургу стилистике поэзии Ю. Шевчука преломляются традиционные философские мотивы. Это и тема смерти (*Эй, Ленинград, Петербург, Петроградские – / Марсово пастбище, Зимнее кладбище...*), и отточенная формула вечной темы белой петербургской ночи (*А культура, вспотев, в целлофане дождей, / Объявляет для всех ночи белых ножей...*), и глубокое проникновение в душу петербургской истории:

*...Черный Пес Петербург – время сжалось луною
И твой старый хозяин сыграл на трубе.
Вы молчите вдвоем, вспоминая иное
Расположение волн на Неве...
Черный пес Петербург – ночь стоит у причала.
Скоро в путь. Я не в силах судьбу отыграть
В этой темной воде отраженье начала
Вижу я. И, как он, не хочу умирать...*

Петербургская поэзия XX в., несомненно, воссоздает единую линию постижения Города. В этом смысле можно высказать гипотезу о непрекращающемся Серебряном веке русской поэзии, горизонты которого распространяются вплоть до конца XX века и обозначают особую, еще не прочитанную до конца метафизику Петербурга.

Вообще для описания специфики «неклассического» взгляда на «классический» Петербург достаточно прибегнуть к уже упомянутому образу зеркала. Между двумя зеркалами – неба и воды – сосредоточено главное в Петербурге, тот самый «простор меж небом и Невой», о котором пел герой Андрея Миронова в старом героико-патриотическом фильме. И эти главные зеркала, в которых отражается жизнь Петербурга и петербуржцев, даруют пространство полета, пространство птичьего разлета крыльев. Хотя и такого полета, в котором трагическая прерванность его становится неизбежным финалом:

*Стань птицей, живущей в моем небе.
Помни, что нет тюрьмы страшнее, чем в голове.
Стань птицей, не думай о хлебе.
Я стану дорогой...*

(Виктор Цой)

«С той стороны зеркального стекла...» – это название одного из недавних альбомов Бориса Гребенщикова (и цитата из песни), но и «пушкинская» строка в поэзии Арсения Тарковского:

*Свиданий наших каждое мгновенье
мы праздновали, как Богоявление,
одни на целом свете. Ты была
смелей и легче птичьего крыла –
по лестнице, как головокруженье,
через ступень слетала и вела
сквозь влажную сирень в свои владенья
с той стороны зеркального стекла...*

У Гребенщикова:

*Но, кажется, что это лишь игра,
С той стороны зеркального стекла,
А здесь рассвет, но мы не потеряли ничего –
Сегодня тот же день, что был вчера.*

и еще:

*Я возьму на себя зеркала,
Кто-то другой – хмель и трепетный вьюн...
Все уже здесь: Сирин, Алконост, Гамаюн;
Как мы условились, я буду ждать
По ту
Сторону стекла...*

Образ зеркала, стекла – один из вечных в русском и мировом искусстве (вспомним хотя бы Петрарку, Цветаеву, Ахматову, снова Тарковских – отца и сына, а еще – «магический кристалл» у Пушкина). Да и сам Петербург – метафизическое зеркало мира. В нем отражены проекты Иерусалима и Рима, Амстердама и Парижа, Вавилона и Неаполя и Бог знает еще каких мировых метафизических пространств и времен. Именно в этом городе, по другой гениальной строке Арсения

Тарковского, возможна ситуация, «когда отыскан угол зренья / и ты при вспышке озаренья / собой угадан до конца».

Это, конечно, не совсем в Петербурге, но, все-таки, вот она – рождающаяся на глазах амбивалентная и, кажется, такая странная формула «петербургского полета»:

Прыг, ласточка, прыг, по белой стене.

Прыг, ласточка, прыг, прямо ко мне;

Солнце взошло – значит, время пришло.

Прыг, ласточка, прыг - а дело к войне...

(Борис Гребенщиков)

Как показано в исследовании О. Э. Никитиной²², «птицы небесные» – «вечные странники» поэтического творчества Б. Гребенщикова. Полифония смыслов, которая заключена в трактовках образа Голубя, Лебедя, Ворона, Ласточки, Сирина, Алконоста, Орла, Ястреба и других птиц поистине удивительна. Фантасмагория петербургского текста, воплощенная в животных и птицах, охраняющих его покой, представлена в абсолютном пространственно-временном соприкосновении с Петербургом. Это к вопросу о том, можно ли поэзию Гребенщикова (а также других ленинградских / петербургских рок-музыкантов) включать в «петербургский текст» русской культуры – не в фактологическом, конечно, смысле реального проживания русского поэта в мистическом городе, но в метапоэтическом контексте переживания в его творчестве идеи Города.

Ответ на этот вопрос очевиден. Русская Чайка, русская Ласточка, русский Жаворонок, пролетая над Петербургом, отражаются в обоих его зеркалах. В вышнем, хрустально-небесном, в том, где «огнегривый Лев», Буйвол и Орел – духовные хранители Города; и в дольном, прозрачно-водном – где царствуют хранители живые, запечатленные в поэтической архитектонике Петербурга.

²² Никитина О.Э. Образы птиц в рок-поэзии Б. Гребенщикова: Комментарий-указатель // Русская рок-поэзия. Текст и контекст: Сб. науч. трудов. Тверь, 1998. С. 113–124.

Пространство диалога

За последние годы исследования по философии и культуреологии города у нас в стране и за рубежом разворачивались ускоренными темпами. Так, под прямым или косвенным воздействием проекта «Метафизика Петербурга», осуществляемого в разных формах с 1992 г., возникли центры изучения культуры городской среды в Саратове, в Сибири, в городах Украины (в том числе в Крыму), в Казани, на Дальнем Востоке, в Перми, Екатеринбурге, Таллинне, Вильнюсе, Львове, Астане...²³ Не пропадает искренний интерес к Петербургу. И хотя трудно сегодня найти неизведанные темы и абсолютно новые горизонты, появляются исследования, в которых городская среда предстает как мифопоэтическое пространство культуры, тот самый Сфинкс, загадку которого необходимо разгадать.

В современном гуманитарном мышлении популярными становятся не только традиционные культурно-урбанистические, но и антрополого-урбанологические²⁴ проекты. Смысл последних заключается в подробном изучении специфики городской среды как синтетического, поликультурного пространства человеческого бытия.

В фокусе внимания таких исследований оказывается как предметная деятельность (в контексте оппозиции естественное/искусственное), так и пространства творчества, свободы, подчинения и отчуждения; мистика городской среды и судеб ее созидателей, генерация смыслов и их потребление, символизм и раскодировка символов.

²³ Вот только некоторые примеры: *Каганский В.* Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001; *Девятых Л.И.* Казань. Забытое и неизвестное. Казань, 2002; *Фадеева Т.М.* Крым в сакральном пространстве. Симферополь, 2002; *Фокина Т.П.* Саратов: повторение и различие. Обнинск, 2005; *Абашев В.В.* Пермь как текст. Пермь, 2008; *Трубина Е.Г.* Город в теории: опыты осмысления пространства. М., 2011; Независимость государства и столица Астаны: коннотация смыслов. Астана, 2011.

²⁴ См.: *Ванчугов В.В.* Москвософия и Петербургология. М., 1997; *Волков С.* История культуры Санкт-Петербурга...; *Жизненный мир поликультурного Петербурга.* СПб., 2003; Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов. М., 1997; *Топоров В.Н.* Петербургский текст русской литературы...; *Тыхеева Ю.Ц.* Урбанология. Улан-Удэ, 2002 и мн. др.

В качестве важного методологического условия в таких исследованиях обозначается метафизический абрис города – не только как проекции политико-культурной реальности, но и как *пространства диалога*, не прерывающегося под воздействием неумолимого времени и дарующего новые смыслы человеческого общения, несмотря на географические, материальные и иные препятствия.

Ю. М. Лотман, задаваясь вопросом о том, чем город построенный отличается от чертежа или раскопок, отвечал на это так: «...тем, что это (город) живой организм. Когда мы стараемся понять его, мы складываем в своем сознании какую-то одну доминирующую структуру – скажем пушкинский Петербург, Петербург “Медного всадника”, Петербург Достоевского или Петербург нашего времени. Мы берем какую-то остановленную временную точку. Но это в принципе неадекватно реальности. Потому что город, даже если он построен по какому-то строго военному и как будто застывшему, установленному плану, как только стал реальностью, он зажил, он все время не равен сам себе. Он меняется в зависимости от того, с какой точки зрения мы смотрим на него»²⁵.

Иначе говоря, смысл анализа лежит не в плоскости адекватного или, наоборот, неадекватного отражения действительности, а в перспективе того, что исследователь хочет или может увидеть при расшифровке «текста города».

Рождение современного города (или, скажем точнее, города, возникающего в XX столетии) – это, как правило, уже не результат исторических совпадений, когда последний возникает на торговых путях или на пограничных линиях вооруженного противостояния в качестве фортификационного сооружения. Рождение современного города – это акт политический – той степени, в какой тотальность политического контекста диктует правила современного общежития. Судьба Комсомольска-на-Амуре и других дальневосточных городов весьма показательна и парадоксальна в этом смысле. В сегодняшней ситуации, когда проект великой стройки советской эпохи трансформируется в идею «форпоста», противостоящего натиску наступающих цивилизаций Востока, вста-

²⁵ Город и время: Интервью с Ю.М. Лотманом // Метафизика Петербурга. СПб., 1993. С. 84.

ет чрезвычайно сложная проблема. Она заключается в необходимости обретения не только новой идентичности, но и осознания того, что идея крепости, казалось бы, необратимо ушедшая в прошлое, возвращается вновь в почти непредсказуемом контексте.

Опережающее самое себя время советской эпохи (*«мы покоряем пространство и время: / Мы молодые хозяева земли...»*), как петля Мебиуса, сыграло здесь злую шутку. Подобно древним городам мировой истории, идея современного дальневосточного города возвращается к концепции непреодолимого рубежа на пути завоевателя. И пускай ситуация начала третьего тысячелетия мало похожа на прежние эпохи – суть остается той же. Речь идет о том, какие процессы трансформации «внешнего» и «внутреннего» пролетариата (А. Тойнби) окажут решающее влияние на будущее развитие событий как на Дальнем Востоке, так и в России в целом.

Настоящее с изъятым субстанциональным прошлым, в конечном, итоге, лишено возможности быть реальным. Комсомольску-на-Амуре, как и многим другим советским городам, с самого начала его истории не хватало именно времени – времени как длительности становления, времени как возможности для шлифовки собственных мифов и, конечно, времени как способности к политической легитимации.

Можно привести странное, на первый взгляд, высказывание об Астане – новой столице Казахстана, за несколько последних лет выстроенной заново на месте советского Целинограда. *«Наш город, – пишет автор, – насчитывает почти тысячелетнюю историю своего существования. О восьми столетиях начального периода развития города мы имеем очень слабое представление»*²⁶. Особый «архетип возврата к началу» городского пространства, демонстрирует, насколько мучительным может быть поиск реального времени городской истории.

Заметим, что эта проблема возникает почти спонтанно, когда речь заходит об известных и прославленных городах мировой истории. Всегда находятся серьезные исследователи (например, истории Москвы, Петербурга, Казани, Парижа, Лондона и многих других городов), доказывающие гораздо

²⁶ Чиканаев А. Тоскин В. Эволюция планировочной структуры и застройки города Астаны. Исторический экскурс // Кумбез. № 3–4. 2001. С. 15.

более древнее, чем принято считать, происхождение великих мегаполисов.

В этом отношении понимание метафизики городского пространства/времени, формулировка иных урбанистических притязаний, так характерных для многих современных городов, приводят к отсчету времени истории города от тех первичных, собственно с историей города не связанных феноменов, которые тем не менее интерпретируются как часть истории подлинной. «Смещенные хронотопы» Москвы, Казани и даже Санкт-Петербурга – лишь примеры. Представляется, что такой акцент на «древность» дает мало продуктивного для поиска истинной глубины городской культуры. Поиск должен вестись совсем в другом направлении, а именно в вычленении тех возможных диалогов, которыми город в своей реальной истории восполняет недостаток исторического времени и тем самым воссоздает собственную метафизику «глубинного общения» (Г. С. Батищев).

Возникает вопрос, каким образом можно извлекать уроки этой истории и какой «срез» петербургской культуры несет наиболее значимые метки учительства.

Уже в новейшие времена диалог Санкт-Петербурга и Москвы возобновляется в неожиданном регистре борьбы за державное первенство. «Путинская» или «Медведевская» Россия – это еще и Россия упований о возрождении имперского величия Петербурга. Уступая в «физической» мощи, Петербург все же пытается отнять у Москвы духовный ореол «непобедимой и легендарной» столицы. Новая питерская элита, оккупировав практически все эшелоны власти, на самом деле ведет к очередному поражению Петербурга в вечно проигранном диалоге с Москвой, поскольку подобным образом осуществленное заполнение политических лагун, как учит мировая история, вряд ли может окончиться миром и согласием. Современная политологическая мысль плохо осознает это, проявляя себя скорее через мистику доверия, чем через радио здравого смысла. Как говорится, пусть новые поколения нас рассудят...

Реальность ставит под сомнение такого рода выводы. «Мистический», «религиозный» дух Петербурга – это те параметры его бытия, без которых онтологическая глубина города просто не может быть понята. Внешние проявления «культурности», «интеллигентности» и даже «столичности» – лишь

контуры духовной истории Петербурга. И нельзя даже сказать, что эти внешние контуры заключают в себя мистику, дух города. Сквозь скрепы прорывается подинная «душа Петербурга» (Н. П. Анциферов).

Петербург издавна представляет собой объект анализа со стороны разных областей знания – от истории и филологии до семиотики и феноменологии. Город как живой, «физический», организм действительно выявляет множество планов для своего восприятия. Но Петербург – через свой знаменитый «ум» и невестребованное историей «сердце» – несет еще и важную *антропологическую* доминанту. Петербург может быть понят многоликим человеком, который реализует свою судьбу во вполне реальном исторического времени.

Относительная молодость Петербурга (триста лет – очень маленький период для европейской столицы) делает метафорическими известные обозначения его как «бессмертного», «вечного», города. Конечно, и эти метафоры содержат в себе глубокий художественный, поэтический смысл. Вместе с тем город проживает свой век как бы на наших глазах. Его историческое время сопоставимо со временем жизни «человека города». Более того, в исторической и метафизической судьбе Петербурга реально воплощены основные смысложизненные понятия, характерные для судьбы отдельной личности. Петербург – это совершенно особое пространство не только «физиологического» и «физиогномического» анализа. Он еще и вместилище души и духа, исповеди и покаяния, иронии и восторга, прекрасного и безобразного, гордого и смиренного, униженного и возвышенного – словом, всего того, что проживает человек в течение своей «личной» жизни. Эта особенность петербургской культуры почти уникальная в мировой истории. Дилемма «умирающего-и-бессмертного» города, так характерная для Петербурга, несет в себе общечеловеческий смысл. Разные точки зрения на исторические перспективы Петербурга всегда вращаются вокруг решения этой вечной дилеммы.

Если город предназначен близкой смерти, то трудно говорить об оптимистических горизонтах отечественной культуры. Если же иммортальные, бессмертные горизонты «Города-Сфинкса» преодолевают трагичность будущей истории – отечественная культура может рассчитывать на новые горизонты своего развития.

Петербург с высоты птичьего полета*

С самых истоков формирования петербургского текста русской культуры одним из главных аргументов его создателей, произносимых в защиту уникальности этого текста, была мысль о невозможности формирования единого языка, готового принять на себя все нюансы и неклассические трансформации идеи Петербурга. Город сам задавал такие координаты: уникальность не требует ни суеты, ни мнимой универсальности. Петербургской культура рождена для метафизического взгляда, она требует такой степени отстраненности от реального, «живого» материала, которая вряд ли возможна при анализе метафизики любой другой мировой столицы. Исключения, конечно, есть. Но, как мы знаем, великие древние города мировой истории – все как один – запечатлеваются в ликах Петербурга.

Поликультурные координаты Города существуют как бы в двух плоскостях. С одной стороны, это обычный горизонтальный срез, в котором запечатлена повседневная жизнь и где шествует хронотоп реальной истории. С другой стороны, это измерение вертикальное, пространство полета, заключенное меж «двух Градов» (бл. Августин). Это измерение, конечно, не обязательно должно быть строго вертикальным в пространственном смысле (впрочем, именно так это и у Августина). В случае Петербурга ирреальность «Града Божьего» и фантастичность «града земного» уживаются в непредсказуемом и почти непередаваемом словами *духовном* диалоге. А еще – в особом способе существования артефактов. Петербург предстает как полифоническая система зеркал – иногда прямых, но бесконечно отражающихся друг в друге, иногда – кривых. Здесь возникает особое метафизическое ощущение Города, вряд ли описываемое классическими пространственно-временными координатами. Как не поддается подобному описанию и *главная* тема Петербурга – тема жизни и смерти.

*Первый вариант очерка опубликован: Уваров М.С. Петербург с высоты птичьего полета // Жизненный мир поликультурного Петербурга: Материалы межд. конф. СПб., 2003. С. 204-219.

Я постараюсь проиллюстрировать эту мысль только на одном срезе петербургской культуры – срезе *метапоэтического*, в той точке «петербургского текста», где слово поэта о Городе становится символом свободного полета в безбрежной неэвклидовой вертикали «между небом и землей».

Голубь. Образный строй поэмы А. А. Ахматовой «Реквием» (речь, собственно, пойдет об этом уникальном творении русской поэзии ушедшего века) неотделим от историко-культурного ландшафта Петербурга. Не только ахматовский пророческий гений, но и сам феномен петербургской поэзии формируется и обустроивается в этом пространстве. Поэтическое слово вступает здесь в метафорический ряд явлений, которые только и формируют архитектуру культурного пространства и времени.

В корпусе русской поэзии XX века символ обреченности сопровождает Петербург с постоянством рока. Перемежение идей исповеди (покаяния), памятника (памяти уничтоженной), «умышленной» измены, сна – одна из самых характерных черт этих стихов. Жизнь и творчество Ахматовой соединяют в себе трагическую доминанту разъединенности времени и вечности, рождения и смерти, материнского и сыновнего:

*Магдалина билась и рыдала,
Ученик любимый каменел,
А туда, где молча мать стояла,
Так никто взглянуть и не посмел*

И еще шереметевский девиз «Deus conservat omnia» – от Фонтанного дома, через эпитафию к «Поэме без героя» – до фасада московской больницы, куда привезли тело умершей под Москвой, вдалеке от Петербурга-Ленинграда, Анны Андреевны. Символ Памяти и Памятника русской поэзии.

На этом трагическом рубеже новое наполнение приобретает полифония смыслов ахматовского «Реквиема». Он, как, может быть, ни одно другое произведение петербургской поэзии, впитывает в себя тему петербургского памятника, одновременно будучи синтезом центральных сюжетов петербургской истории и культуры. Такими сюжетами я бы назвал, помимо темы памятника (и связанную с ней тему уничтоженной памяти), тему исповеди (исповедального слова

Петербурга) и уже упомянутую выше тему города смерти (и бессмертного города).

«Реквием» – своеобразная «молчащая исповедь» Ахматовой. Исповедальное слово поэта прорывается сквозь время и пространство; как нерв, пронизывает оно петербургский текст. История создания «Реквиема» сама по себе наполнена интенциями исповедального слова. Но удивительно то, что еще в 1913 г. Ахматова пишет знаменательные строчки, в которых соединены темы пророчества и исповедального слова:

*О, это был прохладный день
В чудесном городе Петровом!
Лежал закат костром багровым,
И медленно густела тень.
Пусть он не хочет глаз моих,
Пророческих и неизменных.
Всю жизнь ловить он будет стих,
Молитву губ моих надменных.*

Это – как всегда у Ахматовой – предчувствие невозможно-го, того, что будет потом звучать в каждой строчке, в каждом слове «Реквиема». Такое же удивительное прозрение часто прорывается сквозь строки стихов ташкентского цикла (1944):

*Разве не я тогда у креста,
Разве не я утонула в море,
Разве забыли мои уста
Вкус твой, горе!..
...Последнюю и высшую награду –
Мое молчанье – отдаю
Великомученику Ленинграду.*

Творчество Ахматовой еще и еще раз подтверждает истину о том, что слово исповеди (поэтической, музыкальной, прозаической...) в русской культуре всегда связано с трагедией.

Очевидная неотторжимость исповедального слова от религиозного опыта проявляет, проясняет метафизические основания экзистенции. Вместе с тем осознание необходимости исповеди как слова повседневного, как «умного» аналога нормального, нравственного человеческого поступка, далеко еще не вошло в нашу жизнь.

Узловые точки такого осмысления не имеют фиксированных временных координат. Бытие человека в мире определяется возможностью или невозможностью противостоять искушению и лжи в откровенном слове и поступке. Исторически же складывается так, что рубежи столетий и культурных эпох часто определяли «точки слома» и человеческой нравственности, и религиозного сознания в целом²⁷. Подведение же итогов нынешнего века (и тысячелетия) – в силу уникальной его трагичности – актуально не только в сферах зримых, вещных, но и в тех предельно напряженных областях духовного опыта, которые даруются честным, искренним и не терпящим гордыни словом исповеди.

Тема исповедального слова обретает себя в нескольких человеческих измерениях. Помимо *устного* исповедания, принятого в христианской традиции, существуют еще и исповедальные *тексты*, столь популярные в европейской и русской культурах. Зародившись в качестве духовного элемента христианского вероучения, исповедь очень скоро обретает и «светский» статус. Последнему обстоятельству особенно способствовало появление религиозно-художественных текстов Северина Боэция, Пьера Абеляра, Мейстера Экхарта, Бернара Клервоского и других мыслителей. Постепенно тема исповеди приобретает универсальный характер. Исповедь становится уникальной формой самовыражения, поскольку в ней раскрывается не только смысл религиозного откровения, но и критерии «подлинности» человеческого бытия.

Тема исповеди не случайно занимает особое место в русском духовном опыте. Помимо традиционной (православной) традиции, существует пласт «расширительных» трактовок исповеди в творчестве крупнейших писателей XIX–XX вв. (А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Л. Н. Толстой, А. Блок, А. Белый, Н. А. Бердяев и многие другие). Часто на русской почве исповедальное слово приобретает синтетическую форму взаимосвязи опыта повседневности с опытом метафизическим, религиозным, покаянным (Н. В. Гоголь, М. А. Бакунин, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев, Л. И. Шестов, В. В. Розанов и др.). Текст записанной (т. е. «произнесенной»)

²⁷ См. об этом: Уваров М.С. 1) Архитектоника исповедального слова; 2) Пространства священного: Христианская антропология на рубеже веков // Вестник С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. 1998. № 3.

автобиографии часто становится текстом жизни ее автора, текстом личного покаяния. В этой великой традиции существует и слово совсем еще юной Ахматовой, пишущей в 1911 г. в Царском Селе стихотворение «Исповедь»:

*Умолк простивший мне грехи.
Лиловый сумрак гасит свечи.
И темная эпитрахиль
Накрыла голову и плечи.
Не тот ли голос: «Дева, встань...»
Удары сердца чаще, чаще.
Прикосновение сквозь ткань
Руки, рассеянно крестящей.*

Внутренне слово исповеди, произнесенное даже «косвенно», в поминальной молитве, даже в молчании²⁸, оказывается вполне допустимым в экстремальных ситуациях человеческого бытия: оно вполне выполняет первичную, самую главную и поистине неповторимую функцию исповедального дискурса. Весьма показательно, что текст исповеди трудно удержать в пределах определенной формы религиозности. В культуре он пишется как бесконечный поток самовыражения творческого гения. Иначе говоря, не существует единого вербального кода исповеди. Ее язык - эзотерический по своей природе. В этом смысле он синтетичен и всеобщ, как, например, всеобщ язык русского юродивого, проповедь которого оказывается «своим иным» Божественного Слова.

Таким образом, проблема исповеди начинается с поиска адекватного языка, приемлемого способа выражения. Дело заключается не в «проговаривании» слова исповеди, поскольку исповедальный жанр не укладывается в определенные узкокультурные рамки. Проблема состоит в возможности (или невозможности) *начать* исповедь, начать новую жизнь, оглянувшись на жизнь прошедшую.

Эзотерический смысл исповеди прочитывается в слове художественного гения иногда четче и осмысленнее, чем в самых ортодоксальных символах. Исповедальное слово рождается не как звук – пусть даже и самый благодатный и благодатный – но как условие духовного и нравственного со-

²⁸ Пример «глухой исповеди» мы встречаем в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» в сцене приготовления к соборованию умирающего графа Кирилла Владимировича Безухова.

вершенства. *Текст исповеди* возникает как реальный «спор мысли», и таинство это невозможно без обращения к истокам, к истории, к самому себе.

Ахматовский «Реквием» предстает именно в контексте общекультурных смыслов исповедального слова. В стихотворном тексте практически нет прямых обращений к Богу. Поэтический текст выступает особым посредником, тем метафизическим исповедником, который и соединяет Божественное и земное.

Жанр поэтического реквиема требует еще одного небольшого отступления. В западноевропейской традиции XVIII–XX вв. большое значение имеет жанр музыкального реквиема – один из самых значительных «модусов» исповедального слова в музыке. Помимо знаменитого «Реквиема», В. А. Моцарта можно назвать произведения А. Керубини, В. Манфредини, Д. Чимарозы, Дж. Сартти, Р. Шумана, Дж. Верди, Г. Берлиоза, Б. Бриттена, К. Орфа, Э. Л. Уэббера.

В отечественной музыке расцвет жанра реквиема приходится на XX век. Этот факт чрезвычайно важен, поскольку единение любви и смерти происходит в русской философско-музыкальной мистерии на протяжении всего ушедшего века.

«Поэма без героя» и «Реквием» А. Ахматовой связывают между собой трагические рубежи истории Петербурга XX в. – пространства двух предвоенных рубежей, двух великих трагедий. Синтетическим образом соединяет эти поэмы стихотворение «Петроград» (1919) с пророческими строчками:

*Иная близится пора,
Уж ветер смерти сердце студит,
Но нам священный град Петра
Невольным памятником будет.*

Символика смерти замыкает и тему памяти. Памяти о времени, когда

*...ненужным привеском болтался
Возле тюрем своих Ленинград,*

и пронзительные строки из ахматовских «Черепков» звучат переключкой не только с «Реквиемом», но и с мандельштамовским «Я вернулся в мой город...»:

*И вовсе я не пророчица,
Жизнь светла, как горный ручей,*

*А просто мне петь хочется
Под звон тюремных ключей.*

Поэтический строй «Реквиема» определяет, помимо всех прочих полифонических смыслов, доминанту судьбы самого Петербурга. От *Посвящения* и *Вступления* – через путь *К смерти* и *Распятию* и до *Эпилога*, как «погребального дня», завершающегося пророчеством Памятника-Памяти – этот путь Петербург проходит каждой минутой своего существования. Время сжимается в мгновение и становится вечностью. Судьба города – как мгновение на этой стреле времени.

И полет «тюремного голубя» в конце поэмы – как жест прощания, покаяния, прощения... Только здесь, на этой земле, могла родиться трагедия смыслов, в котором музыка стиха вырастает из оков жертвенной точки города, вмещающей в свое бесконечное пространство и страшную тюрьму, и гладь невских вод:

*А если когда-нибудь в этой стране
Воздвигнуть задумают памятник мне
Согласье на это даю торжество...
Но только с условием — не ставить его
Ни около моря, где я родилась:
Последняя с морем разорвана связь,
Ни в царском саду у заветного пня,
Где тень безутешная ищет меня,
А здесь, где стояла я триста часов
И где для меня не открыли засов.
Затем, что и в смерти блаженной боюсь
Забывать громохание черных марушь,
Забывать, как постылая хлюпала дверь
И выла старуха, как раненый зверь.
И пусть с неподвижных и бронзовых век,
Как слезы, струится подтаявший снег,
И голубь тюремный пусть гулит вдали,
И тихо идут по Неве корабли.*

Этот образ, конечно же, возникает не случайно. В библейской традиции голубь символизирует не только Святого Духа, прощение и благословение, но и абсолютную чистоту души, возможность покаяния смерти, обновления жизни. И даже, скажем, «голубь мира» П. Пикассо – весь из этой традиции. Таким образом ужас и безысходность «Реквиема» обрывается верой и надеждой, воплощенной в кротости и смирении, ка-

ким бы несправедливым и чуждым ни казался «горизонтальный срез» петербургского (ленинградского) мифа.

Композитор Владимир Дашкевич сочинил для ахматовских стихов удивительную музыку. Его «Реквием» по силе воздействия можно сравнить с «Ленинградской симфонией» Шостаковича, хотя жанр и «камерность» музыки Дашкевича не претендуют на объемность симфонического пространства²⁹. Поразительно точно траурная тема финала «Реквиема» использована композитором в другом месте, в качестве главной трагической темы в музыке к фильму «Собачье сердце» по Михаилу Булгакову. Пронзительное предчувствие, отголосок двух одновременных трагедий, составляющих единое целое. Историческая мистерия выражена в музыке, стирающей границы временности.

Конечно же, сами образы такого рода не новы для Петербурга. Однако несомненно, что образный строй «Реквиема» подводит своеобразный предварительный итог этой теме в русской поэзии XX века...

*Женский голос, как ветер, несется,
Черным кажется, влажным, ночным,
И чего на лету не коснется –
Все становится сразу иным.
Заливает алмазным сияньем,
Где-то что-то на миг серебрит
И загадочным одеяньем
Небывальх шелков шелестит.
И такая могучая сила
Зачарованный голос влечет,
Будто там впереди не могила,
А таинственной лестницы взлет.*

19 декабря 1961 (Никола зимний)

Больница им. Ленина

(Вишневская пела «Бразильскую бахиану»)

Жаворонок по имени Сирий. Среди образов русского поэтического слова есть примеры и не столь очевидные. Мы обнаруживаем здесь своеобразный «второй план» русского

²⁹ Концертная судьба «Реквиема» складывается не очень счастливо. Существует только одна концертная запись этого произведения, сделанная в 1989 г. – в юбилейный ахматовский год. Сложную солирующую партию блестяще исполняет Е.А. Камбурова.

пророческого дара, который тем не менее не теряет всей восприимчивости и отзывчивой «страдательности» классических образцов.

...«Сирин» – псевдоним В. Набокова, которым он подписывал произведения последних десятилетий своей жизни. «Сирин» – одна из тем поэзии Б. Гребенщикова. А еще (и это, может быть, главное) Сирин – поэтический персонаж, который в разных мифологических и сказочных системах предстает то как райская птица-дева, образ которой восходит к древнегреческим Сиренам, то как зачаровывающая людей своим пением райская птица русских духовных стихов, то как воплощение несчастной души в западноевропейских легендах...

В петербургской мифопоэтической системе символов Сирину вообще принадлежит особое место, поскольку реальность и вымысел, воплощенный, например, в гиперреальном пространстве «*Чайки по имени Джонатан Лингвистон*» Ричарда Баха, реализуется в пространстве-времени Петербурга в иных координатах, координатах неклассического, эйнштейновского пространства-времени. Для петербургской культуры, к примеру, волшебным вечно возрождающимся из пепла Фениксом становится фольклорный Чижик-Пыжик (сколько не кради несчастного Пыжика с набережной Фонтанки – он все равно на своем месте!), а слияние ликов вечности и ликов смерти в Сфинксах М. Шемякина – еще одно напоминание о бессмертной в своем трагизме природе петербургской ментальности.

Особое, хотя и не самое очевидное место в послереволюционном бытии петербургского текста занимает поэтическое творчество В. В. Набокова. Уже находясь в эмиграции, с 1921 по 1924 г. он пишет четыре стихотворения с одинаковым названием «Петербург» (или «Санкт-Петербург») – ровно по одному стихотворению в год, а затем продолжает тему еще в двух стихотворениях. Здесь перед нами сосем «иной» Набоков – тонкий лирик, порой сентиментальный, порой восторженный. Почти физически ощущается в этих стихах постепенное замещение темы смерти темой прощания с любимым городом, уходящим в призрачный сон, вечную боль. Вот небольшие примеры:

[I]

*О, город, Пушкиным любимый,
Как эти годы далеки!
Ты пал замученный в пустыне...
О, город бледный, где же ныне
Твои туманы, рысаки,
И сизокрылые шинели,
И разноцветные огни?*
(1921 г.);

[II]

*И пошатнулся всадник медный,
и помрачился свод небес,
и раздавался крик победный:
«Да здравствует болотный бес»*
(1922 г.);

[III]

*Мой девственный, мой призрачный!.. Навеки
в душе моей, как чудо, сохранится
твой легкий лик, твой воздух несравненный,
твои сады, и дали, и каналы,
твоя зима, высокая, как сон
о стройности нездешней...
Ты растаял,
Ты отлетел, а я влачу виденья
В иных краях, – на площадях зеркальных,
на палубах скользящих... Трудно мне...*
(1923 г.);

[IV]

*В петровом бледном небе – штиль,
флотилия туманов вольных,
и на торцах восьмиугольных
все та же золотая пыль*
(1924 г.).

В том же 1924 году написано стихотворение «К Родине»:

[V]

*Так все тело – только образ твой,
и душа, как небо над Невой.
Покурю и лягу, и засну,
И твою почувствую весну:*

*Угол дома, памятный дубок,
Граблями расчесанный песок.*

А в 1926 г. отблесками петербургской темы звучат строчки из стихотворения «Лыжный прыжок»:

[VI]

*И небо звездное качнется,
Легко под лыжами скользая,
И над Россией пресечется
Моя воздушная стезя.*

*Увижу иныстый Исакий,
огни мохнатые на льду,
и, вольно прозвевев во мраке,
как жаворонок, упаду.*

Интонация и внутреннее чувство этого поэтического «шестистишья» предсказывают невозможность «вечного возвращения» (вспомним И. Бродского: *Ни страны, ни погоста / не хочу выбирать...*), а мысль поэта растворяется в вечной дилемме – между страшными пророчествами о судьбе Петербурга З. Гиппиус:

*Твой остов прям, твой облик жесток,
Шершаво-пыльный сер гранит,
И каждый зыбкий перекресток
Тупым предательством дрожит.
Твое холодное кипенье
Страшной бездвижности пустынь.
Твое дыханье – смерть и тленье,
А воды – горькая полынь...
Нет, ты утонешь в тине черной,
Проклятый город, Божий враг.
И червь болотный, червь упорный
Изъест твой каменный костяк,*

и парадоксально перекликающимися с этим пророчеством ахматовскими строками 1922 г.:

*Здравствуй, Питер! Плохо, старый,
И не радуется апрель.
Поработали пожары,
Почудили коммунары,
Что ни дом – в болото щель.*

*Под дырявой крышей стынем,
А в подвале шепот вод:
«Склеп покинем, всех подыдем,
Видно, нашим волнам синим
Править городом черед».*

...Будут ли когда-нибудь написаны стихи о *состоявшемся* раскаянии? Но строки о не-раскаянии и смерти написаны уже в начале века. Как предупреждение. Как состоявшийся опыт поколений. Как выражение бессмертного бытия Петербурга. Как завещание и надежда.

*И, мертвый у руля, твой кормчий неуклонный,
Пронизан счастьем чудовищного сна,
Ведя свой верный путь, в дали окровавленной
Читает знаменья и видит письма.*

(Михаил Лозинский. «Петроград», 1916 г.)

*Уж на что был он грозен и смел,
Да скакун его бешеный выдал,
Царь змеи раздавить не сумел,
И прижатая стала наш идол...
Ни кремлей, ни чудес, ни святынь,
Ни миражей, ни слез, ни улыбки...
Только камни из мерзлых пустынь,
Да сознанье проклятой ошибки.*

(Иннокентий Анненский. «Петербург», 1910 г.)

В этом же стихотворении есть две строчки совершенно уникальные, непостижимые, пророчество сбывшееся и *запечатленное* Михаилом Шемякиным:

*В темных лаврах гигант на скале, –
Завтра станет ребячьей забавой...*

Поэт *говорит и думает* о трагедии, а *предсказывает* свет и покаяние.

Полет набоковского Жаворонка, взмывающего вверх и смертельной стрелой падающего вниз, почти на землю, почти навсегда..., но снова и снова устремленный ввысь в своей вечной жажде жизни – не это ли точный в своей фантазмагоричности образ Вечного Города русской истории.

Коршун*

Творчество Федора Федоровича Кукулярского (1888³⁰–1923?) только в последние годы становится предметом внимательного изучения историками русской философии. Небольшие публикации в различных изданиях, две-три энциклопедические статьи, несколько комментариев – вот, пожалуй, и все. Имя его не попало в достаточно полное справочное издание «Русские писатели XIX–XX вв.». Не упоминается оно и в пятитомной «Истории философии в СССР», издание которой было завершено в 1988 г. Жизненная судьба и литературно творчество Кукулярского до сих пор остаются загадкой и предметом изучения нового поколения исследователей. Лишь в последние годы появляется ряд интересных публикаций, в которых личность и судьба Кукулярского предстают в неожиданном свете.³¹

Почему же имя Кукулярского хочется обозначить в ряду «полетов» петербургского пророческого слова? Не только потому, что значительная часть его короткой творческой жизни прошла в Петербурге. Дело в другом. Отечественное самосознание содержит в себе один пока не осмысленный феномен. Перефразируя известное, об этом феномене можно сказать примерно так: русский интеллектуал очень остро и глубоко ощущает трагизм формулы «*пророком можешь ты не быть, / но гражданином быть обязан*». «Второй план» русской философии (а именно к нему можно отнести Кукулярского) дает немало образцов воплощения этого феномена на практике. Вместе с тем творчество Кукулярского вписывается в петербургский текст русской культуры самим

*Первоначальный вариант опубликован: Уваров М.С. Коршун (к историософии Федора Федоровича Кукулярского) // КЛИО: Журнал для ученых. 2003. №2(21). С. 20-26.

³⁰ Как установил московский исследователь А.А. Нилогов, прежняя датировка года рождения Кукулярского (1879), которая вошла во все справочные и научные издания, скорее всего, неверна. Философ родился в 1888 году.

³¹ См., напр.: <http://www.alexnilogov.narod.ru/publizistika/resentimentnoe-nitzsheanstvo-kuklyarskogo.htm>;
<http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/nilogov/?curPos=2>;
http://www.ceninauku.ru/page_23535.htm; Нилогов А.С. Философия культуры Фёдора Кукулярского // Вопросы культурологии. 2010. № 8. С. 88–92.

своим существом. Не в меньшей степени, чем А. Блок или, допустим, И. Стравинский, Н. Бердяев, М. Врубель, М. Цветаева, А. Скрябин, он предсказывает уже близкую расплату – предсказывает ее как философ и пророк.

Тексты Кукулярского поэтичны в этом трагическом своем изводе.

Марксистская историография поставила на крест на имени Кукулярского еще в 1923 г., благодаря оценке известного ортодокса Г. Баммеля, поместившего в журнале «Под знаменем марксизма» пространную и язвительную рецензию на последнюю из увидевших свет книгу Кукулярского. Автор рецензии обвинил Кукулярского и в недостаточном почтении к Энгельсу, и в «ложном голом теоретизировании» по поводу противоречивой сущности бытия, и еще много в чем. «Думаю, – писал рецензент, – книга Кукулярского не является ни революционным вкладом в современную человеческую идеологию, ни созданием ума, одухотворенного открывшимися перспективами в области революционно-культурного творчества. Ф. Кукулярский написал пять книг. Ф. Кукулярский напишет еще не одну книгу. Ф. Кукулярский напишет много книг. Они будут интересны всем, кто интересуется психологической подоплекой современных потуг на философское сменовеховство»³². Рецензия выглядела как типичный политический донос, а по времени опубликования совпала со смертью Кукулярского (а может быть, и опередила ее). Так что снисходительное пророчество Баммеля по поводу новых книг Кукулярского не оправдалось.

Кукулярский не удостоился чести стать в 1922 г. пассажиром знаменитого «философского парохода» Однако время официальных послереволюционных гонений на него совпало с периодом разгрома русской философии. И если такие выдающиеся русские мыслители, как А. Ф. Лосев и А. А. Богданов еще какое-то время могли заниматься профессиональной философской деятельностью, то Кукулярскому не было суждено и этого.

³² Баммель Г. Ф. Кукулярский. Критика творческого сознания: (Обоснование антиномизма). Чита. (Труды Философского общества при Государственном институте народного образования) 1923. Том 1. [Рецензия] // Под знаменем марксизма. 1923. № 1. С.207–210.

Биография философа исследована очень мало. Может быть, поэтому его личная и литературная судьба кажется необычной и по-особому загадочной.

Он не был профессиональным философом. Скорее, «человеком с улицы». Работал таможенником далеко на севере, в Архангельской губернии. По косвенным данным в 1912 г. переехал в Петербург, пользовался относительным расположением В. В. Розанова.

В 1918 или 1919 г. Куклярский из Петрограда попадает в Читу. Причины, заставившие его покинуть столицу, вероятнее всего, были политическими, поскольку с властями он никогда по-настоящему не дружил. Еще в 1911 г. (до переезда в Петербург) был предан суду за свою философию крайнего индивидуализма, которую он изложил в книге «Последнее слово. К философии современного религиозного бунтарства». Сконцентрированный в двухстах сорока одном афоризме текст этой работы очень напоминал по стилю «зороастрийские» эссе Ницше, а богоборческое и человекоборческое содержание ее представлялось еще более эпатажным, чем у знаменитого немца. Вот только два характерных примера. «После того, как Бог стал человеком, - писал Куклярский, - Он станет Сатаной. Такова последовательность божественных судеб»³³. В афоризме, завершающем книгу, Куклярский говорил: «прочитавши этот ряд мыслей, афоризмов и, если угодно, «парадоксов» – мой случайный читатель..., пожалуй, вспомнит заголовок этой книги и с ноткой недоумения в голосе спросит: *«каково же последнее слово человеку?»* Что ж! Если ты так хочешь его услышать, то оно, - это маленькое словечко, - давно уже ищет *открытых* ушей: *сгинь!*»³⁴. Необходимо заметить, что в более поздних своих работах философ, как правило, не был столь категоричен в своих суждениях.

В Чите Куклярский возглавил местное Философское общество. Здесь же была издана одна из наиболее характерных его книг.³⁵ На контртитule этой книги обозначены подготов-

³³ Куклярский Ф. Последнее слово. К философии современного религиозного бунтарства. СПб., 1911. С. 20.

³⁴ Там же. С. 100.

³⁵ Куклярский Ф. Критика творческого сознания. (Обоснование антиномизма). Ч. 1 // Труды Философского общества при Государственном институте народного образования. Т. 1. Чита, 1923.

ленные Кукулярским к изданию работы: «Искания и достижения (Путь к творческому всемогуществу)»; «Отблески (Сборник философских и публицистических статей)»; «Книга о России (Размышления)». Указанные книги из печати не вышли, но то, что они существовали в виде рукописей, вполне вероятно.

Сведений о семье нет. Смерть – и это вполне возможно – могла быть насильственной, по политическим причинам, хотя по некоторым данным Кукулярский не слишком толерантно зарекомендовал себя и на поприще политической работы в борьбе с противниками советской власти. По некоторым сведениям, Кукулярский некоторое время работал комиссаром на Дальнем Востоке, но это продолжалось недолго. Считается, что архив Кукулярского не сохранился.

Наиболее известен Кукулярский был, скорее всего, как яро- стный низвергатель традиционного русского стиля религиозного философствования, а также как критик К. Н. Леонтьева. Несмотря на это, он разделял некоторые идеи последнего, касающиеся кризиса западной цивилизации и духовного возрождения России.

Критикуя Леонтьева, Кукулярский подмечал характерные, с его точки зрения, особенности мышления своего оппонента: «православное антихристианство», преобладание эстетического «надрыва» над христианским мироощущением³⁶. Отметим, что этот анализ весьма любопытно перекликается с оценкой Н. А. Бердяевым и Г. П. Флоровским православной концепции П. А. Флоренского, как чрезмерно «эстетской». Вместе с тем Кукулярский видел в Леонтьеве квинтэссенцию ницшеанства, то, что он называл «нутренним», «цельным» Ницше. Экстатические параллели, вдохновляющие эту своеобразную «ницшеанскую компаративистику», в конечном счете, приводят Кукулярского к столь характерному для него безапелляционному выводу. «Два гения одного и того же уровня, – писал он, – избрали разные пути, но надо надеяться, что в будущем эти пути сойдутся, и имя Леонтьева будет всегда стоять рядом с именем Ницше. И тот и другой влюблены в нечеловеческую, ужасную красоту, и тот и другой присоединили свои творческие силы к усилиям человекобор-

³⁶ Кукулярский Ф. Осужденный мир. (Философия человекоборческой природы). СПб., 1912. С. 156.

ческой природы, и тот и другой с тоской и мучительной мечтой ушли в иной, *свой*, нечеловеческий мир...»³⁷.

Весьма характерна рецензия на сборник «Памяти Константина Николаевича Леонтьева», написанная Куклярским для журнала «ЛОГОС». «Семена, которые разбрасывал Леонтьев, - пишет Куклярский, - падали на каменистую почву, и каменистой она осталась и поныне». А через несколько строк, излагая историю, услышанную им от Розанова, с большим воодушевлением останавливается на отдельных свойствах характера Леонтьева, подчеркивая его «нечеловеческую гордыню» и упоминая даже о неистребимом «отвращении», которое испытывали к этому уникальному философу некоторые из его знакомых³⁸. По-видимому, в этих странных пассажах, написанных по поводу мемориальной публикации, да еще через двадцать с лишним лет после смерти Леонтьева, нашла свое отражение характерная черта «неустроенного» мировоззрения Куклярского. Бессознательно он ощущал в Леонтьеве не только «русского Ницше», но и собственное *Alter Ego*, находил в нем родственного по духу философа. Поэтому демон отрицания, преследовавший самого Куклярского всю жизнь, так интересовал его в ситуации, когда бросал тень на такую значительную фигуру, как Леонтьев. Вряд ли это можно назвать завистью или эгоизмом. Человекоборческий, анархический дух философии Куклярского обращался здесь, скорее, против него самого.

Несомненно, что стиль произведений Куклярского был иным, чем у большинства русских мыслителей конца XIX – начала XX в. По-видимому, этот факт и сделал возможными оценку критического пафоса Куклярского, направленного против Леонтьева, как «курьеза»³⁹. Между тем Розанов оценивал эту критику как лучший в русской литературе анализ творчества Леонтьева.

Изначальная интуиция размышлений Куклярского столь насыщена духом «петербургского» антиномизма, что порой кажется, будто философ неким ницшеанским образом пыта-

³⁷ Там же. С. 173.

³⁸ Куклярский Ф. Памяти Константина Николаевича Леонтьева (ум. 1891 г.). Литературный сборник. СПб., 1911. [Рецензия] // Логос. 1912–1913. Книга первая и вторая. М., 1913. С. 373–374.

³⁹ Константин Леонтьев: Pro et contra. Антология: в 2 кн. Кн. 1. СПб., 1995. С. 462.

ется постулировать реальную антагонистичность цивилизационных отношений. Это, можно сказать, взгляд коршуна, выискивающего свою добычу. Однако Куклярский практически никогда не выходит за пределы вопросов, находящихся на стыке теоретико-познавательной и историко-культурной проблематики. Его философская мысль очевидным образом вписывается в антитетические горизонты петербургской культуры, а в более широком плане – всей русской культуры Серебряного века.

В работе со знаменательным заголовком «Осужденный мир» Куклярский приводит подробный анализ дихотомических «пластов» европейской и русской культуры в призме антиномий жизни и смерти, добра и зла, прагматизма и гуманизма.⁴⁰ Однако и здесь русский философ пытается моделировать классическую проблему «европейского нигилизма», известную еще со времен Ф. Ницше.

Идеи Куклярского кристаллизуются в двух его последних книгах, в которых антитетика познавательного процесса – приобретает вид абсолютной системообразующей реальности. Автор ставит своей задачей «критический анализ той познавательно-логической концепции, которая в качестве постулируемого императива обуславливает<...> формы господствующего мышления и, являясь *conditio sine qua non* современной культуры, вводит нас в понимание ее трагического духа». «Общая моя задача, – продолжает Куклярский, – обрисовать в основных чертах тип культуры, которая включала бы в себя все противоречия идей и волений и в то же время силою своего духа преодолевала бы эту противоречивость. Дух такой культуры неизбежно будет трагическим, ибо санкционированная власть противоречия требует от культуры жертвы, равносильной ее гибели»⁴¹.

Позиция Куклярского несет в себе отголоски дионисийского («афористического») начала. Некоторые его размышления находятся почти на грани эмоционального срыва. «В минуты экстазов, великих подъемов, – пишет философ о себе в одной из ранних работ, – казалось, что душа носится по бесконеч-

⁴⁰Куклярский Ф. Осужденный мир: (Философия человекоборческой природы). СПб., 1912. С. 131–147.

⁴¹Куклярский Ф. Философия культуры. Кн.1.: Культура и познание. Пг., 1917. С. 4, 7.

ности, по мирам и солнцам, гасит их, сокрушает в темную бурную пропасть<...> и силой заклинания своего вызывает к новой жизни новые светила, порождает новые зори!.. В другие минуты мозг поработали мировые антагонизмы, заселяли его ядовитыми гадами и постепенно, с медительностью палача, пожирала душу, оставляя нетронутой сердцевину ее... Это была мука души, попавшей в заколдованный, постоянно суживающийся кроваво-огненный круг...»⁴²

Как оценить столь обостренный и на первый взгляд вторичный (по отношению и к русской, и к европейской традиции) поиск? Искушение свести вопрос к метафизическим горизонтам уже состоявшихся к началу XX в. культурных диалогов (например, Ницше - Достоевский) не только отстает во временном отношении, но и переводит вопрос об оригинальной философской работе конкретного философа к идее пророческих «генов» русской мысли конца XIX в. в целом. А ведь годы жизни Кукулярского и своеобразие его поиска непосредственно пересекаются с самыми трагическими годами истории русской революции.

Представляется, что Кукулярский был отвергнут официальной идеологией и недооценен философским умозрением по очевидным и вполне стандартным причинам. Для России, как ни для какой другой страны, характерна трагическая реализация библейской истины об отсутствии пророка в своем отечестве. Не был по-настоящему услышан Достоевский с его пронизательной критикой нечаевщины в «Бесах». Лишь предсказанием оказались многие из сокровенных мыслей Леонтьева. Не были услышаны и авторы «Вех». Идеи Кукулярского стояли в том же ряду. Но поскольку выражены они были в наиболее абстрактной философической форме, да еще усилены столь характерным для Кукулярского анархическим пафосом, постольку к ним даже и не пытались прислушаться. Как известно, 1917 год подвел итог этой всеобщей общественной глухоте.

Нигилист и мизантроп? Помня об именах в русской литературе и философии очевидных, мы часто забываем голоса менее громкие. Голоса, произнесшие неслышанную правду и унаследовавшие тем самым не только завещание пушкинского «Пророка», но и глубину скрябинской экстатической

⁴² Кукулярский Ф. Философия индивидуализма. СПб., 1910. С. 12.

истины. В этом, возможно, и заключается неразгаданная пока загадка пророческого служения русского философа Федора Федоровича Куклярского.

Приведем небольшой отрывок (точнее, заключительные страницы) из самой скандальной книги Федора Куклярского – философского эссе «Последнее слово»⁴³, хорошо демонстрирующий не только общий настрой его «сумрачного гения», но и предреволюционную (и межреволюционную) атмосферу Петербурга-Петрограда...

<...>Кто такой Константин Леонтьев? Черты духовного облика этого писателя и подвижника настолько многослойны и загадочны, что трудно допустить, чтобы кто-нибудь *посмел* взять на себя задачу всеисчерпывающего его воспроизведения. Консерватор и свободомыслящий – в самом высшем смысле этого слова – писатель, чиновник и монах; христианин и ярый сатанист – не только в теории, но и в жизни; эрисихион духа и духовный аскет, – все это вместе взятое – только намек, – только беглые контуры, за которыми скрыта неуловимая фигура Леонтьева. Мне кажется, что наряду с другими серьезными причинами, таинственность и мучительная многосложность его личности являются одними из важнейших обстоятельств, похоронивших Леонтьева на кладбище отверженцев человека. Не претендуя на полную характеристику Константина Леонтьева, я только укажу на главную, с моей точки зрения⁴⁴, заслугу этого «страшного», по словам Бердяева, писателя. Эту заслугу можно формулировать в двух словах: Леонтьев *сатанизировал христианство*. С удивительной, гениальной искренностью Леонтьев подбирал сатанинские черты и с помощью их, шаг за шагом, пересоздавал образ Спасителя, – до тех пор, пока не достиг желанного для него тождества. Конгениальный Достоевскому, Леонтьев является прямым продолжателем его дела, с той лишь огромной (в известном смысле) разницей, что благода-

⁴³ Существует единственное издание этой книги, которая, пожалуй, в наибольшей степени выражает философию «анархического индивидуализма» ее автора (*Куклярский Ф.Ф. Последнее слово: К философии современного религиозного бунтарства*. СПб., 1911).

⁴⁴ Подобной же точки зрения придерживается Бердяев в «*Suq specie aeternitatis*» - *примечание Ф. Куклярского*.

ря своей «нестерпимо-сложной» натуре, Леонтьев шел больше смелым шагом там, где Достоевский осторожно ощупывал дорогу. Имя и труды Леонтьева настолько мало известны читателям; что я считаю *необходимым* ознакомить своего читателя с некоторыми из его наиболее блестящих и поражающих душу мыслей. «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на *этой* земле обещают нам Христос и Его апостолы, а, напротив того, нечто вроде кажущейся *неудачи* Евангельской проповеди на земном шаре, ибо *близость конца* должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами»<...> «Благодатное царство Христово расширяется, растет и полнеет, но не на земле видимо, а на небе невидимо<...> На земле же Самим Спасителем предречено господство зла и неверия; оно и расширяется видимо, а когда уж очень возобладает, тогда дело будет, только за почином. Этот почин и сделает антихрист». «С отупением турецкого меча стало гложуть и религиозное чувство... Пока было жить страшно, пока турки насильовали, грабили, убивали, казнили, пока во храм Божий нужно было ходить ночью, пока христианин был собака, оп был более человек, то есть был идеальнее<...> Но времена церемонились. Успехи русского оружия, удачные восстания сербов и греков... эти политические успехи церкви послужили к ослаблению православия сердечного, личного, мистического». «Благоденствие земное вздор и невозможность; царство равномерной и всеобщей человеческой правды на земле – вздор и даже обидная неправда, обида лучшим»<...> «Я признаю не только то, что в нем (в православии) убедительно для моего разума и сердца, но и то, что мне претит... «Credo, quia absurdum»<...> «Христианству мы должны помогать и в ущерб любимой нами эстетики, из *трансцендентного* эгоизма, по страху загробного суда..., но прогрессу мы должны где можем; противиться, ибо он одинаково вредит и христианству и эстетике»⁴⁵. В этих строках Леонтьев с особенной настойчивостью подчеркивает *смертоносный* характер христианской религии: торжество христианства есть полнейшее *поражение* человека, – полнейшее крушению всех его чаяний. Только идя рука об руку со злом, насилием, пытками – может Христос сохранить первобытную силу своего ореола и обаяния своей личности!

⁴⁵ курсив везде К. Леонтьева - *Примечание Ф. Кукулярского.*

Во втором из приведенных мною афоризмов Спаситель выставляется как существо, самовластно вызывающее на арену истории своего величайшего противника – Сатану-Антихриста и тем самым по собственной воле своей, повергающее человечество в горнило страшного, рокового несчастья. В каких целях Иисус поступил так? На этот вопрос Леонтьев дает ответ в том же афоризме. В целях сохранения своего «трансцендентного эгоизма», – в целях сохранения своей потусторонности, своего неба, – от вторжения земли и человека. Чем более будет осквернен образ Христа «на земле видимо», тем ярче он будет гореть «на небе невидимо». Комментируя этот афоризм, можно сказать, что Леонтьев в эгоизме усмотрел основной рычаг потустороннего, божественного бытия. Однако он не обвиняет Бога в эгоизме, а, напротив, *оправдывает его в Нем*, хотя и сознает его гибельность для бытия человеческого. Из предпоследнего афоризма мы видим, какое жестокое отношение установилось у Леонтьева к *человеку в себе*, – к величайшему богатству человека – его разуму и сердцу. В этих нескольких строках (как и во многих других) Леонтьев выступает пред нами как духовный аскет, ожесточенно истребляющий в себе духовные (но человеческие) богатства во имя неприкосновенности эгоиста – Бога. Наконец, в последнем афоризме мы наталкиваемся на тот трагический аккорд разлада, который, проходя чрез всю бесконечно сложную гамму переживаний Леонтьева, дает нам возможность заглянуть и хоть немного осветить лабиринт его души. Этот аккорд – борьба эстета с христианином. Горячо, всей своей обнаженной душой «любил» Леонтьев «эстетику», и в то же время считал своим «долгом» «помогать христианству в ущерб» ей. В результате этой судорожной борьбы на почве рокового внутреннего разлада, Леонтьев – эстет и сатанист шаг за шагом дискредитирует христианство и оставляет для себя только одну красивую его оболочку, – только одеяние его: православие. В эту довольно прозрачную оболочку замаскировал он свое настоящее сатанинское «я» и, подобно страусу, прячущему свою голову в песок, тешил себя призраком Христа и душеспасительностью самоистязания. Все это – мучительный «надрыв», как любит выражаться Достоевский. Религиозно-демоническое сознание Леонтьева искало для своего выражения какой-нибудь готовой, красивой формы и за неимением другой поспешило ухватиться за

православие. Обращу еще внимание на «насильственный» характер веры Леонтьева. «Но, веруя в духовный авторитет, подчиняться ему против своего разума и против вкусов, воспитанных долгими годами иной жизни, *подчинять себя произвольно и насильственно, вопреки целой буре внутренних протестов, мне кажется, это есть настоящая «вера»*. Это насилие над собой говорит мне о том, что вера (ненасильственная) Леонтьева была как раз антиподной по отношению к христианству. Леонтьев, по-видимому, задался целью осуществить чистоту веры, – освободить ее от всяких рациональных элементов, но вместе с этим он изменил облик верующего до неузнаваемости, – до глубокого атеиста и даже дальше: – до верующего в существо, враждебное Богу. В заключение скажу, что если чем «страшен» этот неизвестный и загадочный писатель, то только лишь этой своей предательской *маской*, под христианским покровом которой дышит и тоскует по свободе великое и глухонемое к человеческим мольбам Существо <...>

Существуют исключительные натуры, которые свою жизнь, – величайшими ее богатствами, ее золотом, обязаны своей смерти. Это – какие-то парадоксальные ростовщики, озлачивающие свою жизнь ценою своей гибели, выторгованной у смерти! Это – самоубийцы, отнимающие у себя возможность «жизни» во имя жизни, смертельной для них... Понимаете ли вы, что это означает: *смертельная жизнь?*

Тремя молниями опалено небо моего духа, и все они тоскуют по жертве. Эти молнии: воля к гибели, страсть к вечности и мысль о безначальном и бесконечном круговороте жизни и смерти. Эта жертва – мое сердце.

Где то слово, которое могло бы выразить невыразимое? «Его нет» – говорит мне мое сознание, и тем не менее я не могу противиться его воле, жаждущей воплощения в слове. Последующие строки и являются плодом такой жалкой и тщетной попытки проникнуть взглядом в ночь неизреченного мира переживаний.

В своем предыдущем труде⁴⁶ я дал, или пытался дать, теоретическое обоснование идеи о круговороте бытия и небытия. «Мир и существуют, и не существуют» – вот то парадоксальное, по-видимому, утверждение, в защиту которого я

⁴⁶ Куклярский имеет в виду свою работу «Философия индивидуализма».

тогда выступил. «Из сказанного мной, – писал я, – следует, что взаимопорождение бытия и небытия именно потому только и возможно, что и то и другое имеют лишь относительный характер, так что в каждом из них всегда легко найти примесь элементов противоположного ему, другого «начала» мироздания. Поэтому конкретно нам неизвестно ни чистое бытие, ни чистое небытие, и когда я говорю о взаимопорождении этих двух начал, то я разумею бытие и небытие, актуальные *par excellence* (стр. 106). Эта отвлеченная концепция и является теоретическим базисом для моей воли к гибели, – *воли к смерти*. Этот круговорот бытия и небытия, будучи осозанным, продуцирует во мне сознание того, что *мне* присуще *вечное* возвращение; поэтому, из любви к себе и вечности, я не могу не желать возвращения своей жизни и всего уже *пережитого* мной. Сознание моего вечного возвращения дает мне возможность быть *творцом самого себя* и закончить свою жизнь тогда и так, когда и как я *захочу*. В двух словах моя формула такова: я жажду себя, – своей жизни, а потому я жажду своей гибели, – своей смерти, которая *вернет* мне мою жизнь. Подобная формула может показаться софизмом и «кругом в доказательстве», если при этом не осветить еще одного вопроса: возврата *такой* жизни я хочу? Разрешение этого вопроса возможно лишь при полной зрелости моего *самосознания*, т.е. лишь в том случае, если я смогу установить границы моего дела и моей жизни. Такое установление границ всецело зависит от моего желания быть возрожденным смертью к жизни *таким, каков я есть*, а не таким, каким я мог бы быть, если бы мне изменило мое самосознание, т. е. сознание моего вечного возвращения. Таким образом, в моей душе совершается то *чудо* мировой жизни и смерти, которое на язык философов-догматиков называется «вещью в себе», «идеей», «мировой волей» и т. п. Подобное состояние моего духа отнюдь не является «манией величия», как может подумать близорукий и непрощеный читатель: к нему не применимо ни одно из слов человеческого лексикона, ибо в нем та самая «тайна бытия», которую присяжные философы усматривают где-то в «потустороннем мире» (в чем они в известном смысле слова правы, ибо душа человека-борцов навеки останется «по ту сторону» их человеческой психологии).

«Как черта *выставить*⁴⁷ дураком, чтоб насмеялся вволю человек над чертом – уже с давних пор я только и хлопочу о том». В этих словах Гоголя скрыта то психическая надорванность, которая отозвалась нотой надрыва в гоголевском смехе. Гоголь выдает тайну своей глубокой и роковой драмы. В этих постоянных «хлопотах» «выставить» черта дураком и сделать его объектом человеческого смеха – скрыта та вера в разум и могущество Искусителя, от которой Гоголь так и не мог освободиться до конца своей жизни. Иначе чем же объяснить то духовное и физическое самоубийство, которым закончилась его драма и жизнь? Для всякого очевидно, что если Гоголю понадобилась целая жизнь для того, чтобы «выставить» черта дураком и иметь возможность насмеяться над ним – то этот черт далеко не «дурак» и смех над ним может быть искуплен ценою жизни. Основываясь на вышеприведенных словах Гоголя, можно смело утверждать, что *смех над страшным Духом стоил – ему жизни*, – что, в конце концов, не Гоголь насмеялся над чертом, а черт жестоко и победоносно насмеялся над сжигающим рукопись Гоголем. В этом смысле судьбы Гоголя чрезвычайно поучительны для нашей «интеллигенции» с гг. Мережковскими, Бердяевыми, Волынскими – во главе. Мережковский, например, пишет: «Черт есть начатое и неоконченное, которое выдает себя за безначальное и бесконечное: черт, – отрицание всех глубин и вершин – вечная плоскость, вечная *пошлость*»⁴⁸. Эти строки так же банальны и *пошлы*, как банально и пошло красноречие наших «интеллигентных», легковесных атеистов: для них Бог – тоже нечто «начатое и неоконченное», тоже «вечная плоскость», запугивающая своей торжественностью невежественный народ. Неужели г. Мережковскому не ясно, что, усматривая в «естестве» черта только одну «плоскость», он тем самым становится в ряды ненавистных ему атеистов, и только поворачивается к ним спиной? Тенденция в данном случае оказала Мережковскому медвежью услугу. Вместо того чтобы, руководствуясь словами Гоголя, дать психологическое освещение его душевной драме и в особенности ее роковому финалу – Мережковский упорно закрывает на нее

⁴⁷ Примечание Ф. Куклярского – *курсив мой*.

⁴⁸ Примечание Ф. Куклярского – *курсив Мережковского*.

глаза и тщится выставить Гоголя, как прозаика – шута «по призванию».

Нужно писать огнем и кровью, или – совсем не писать.

Основная тенденция современной философской мысли может быть сформулирована следующим образом: от отрицания ценности мира (Шопенгауэр, Гартман) к отрицанию ценности человека (Штирнер, Ницше, Леонтьев). Бунт первых был обращен против природы, бунт вторых – обращен против человека.

Прочитавши этот ряд мыслей, афоризмов и, если угодно, «парадоксов» – мой случайный читатель (*advocatus hominis*), пожалуй, вспомнит заголовок этой книги и с ноткой недоумения в голос спросит: *«каково же последнее слово человеку?»* Что ж! Если ты так хочешь его услышать, то оно, – это маленькое словечко, – давно уж ищет *открытых* ушей: *«сгинь»!*

Закончим этот очерк стихами Анны Андреевны Ахматовой, написанными ею уже в 1961 г. – но – о Петербурге уже ушедшего времени:

*...Тут мой голос смолкает вещей,
Тут еще чудеса похлеще,
Но уйдем – мне некогда ждать*

(А. А. Ахматова. Петербург в 1913 году)

Пушкин как жертва*

*Счастлив тот, чей путь недолог, пальцы злы, смычек остер –
музыкант, соорудивший из души моей костер...
А душа, уж это точно, ежели обожжена,
справедливей, милосерднее и праведней она!*

Б. Окуджава. Музыкант
(Исааку Шварцу)

Наш незабвенный учитель литературы Дмитрий Николаевич Мурин, хитро усмехаясь в несуществующие усы, задал как-то нам, нахальным девятиклассникам, – ученикам специального литературного класса – тему домашнего сочинения: «Пушкин о Некрасове». Была мертвая тишина и напряженная работа мысли. Не через секунду и не через пять раздался первый смешок в классе, что-то понявшем пока еще не коллективным умом, но по общей атмосфере скорбно недоумения.

Не сложно было поймать нас, «детей семидесятых», на эту провокацию: слишком живы были в сознании, воспитанном общей атмосферой околочультурной схематики, принципы восприятия причинно-следственных связей великой русской литературы, где непосредственно за Пушкиным шел, чеканя шаг, Некрасов, а за последним, отставая на полшага, Маяковский. Естественно, что идущие следом должны быть поглощены великим гением, которому известно все. Вот и возникла вполне принимаемая за реальную возможность анализа того, что же писал о Некрасове Пушкин. И не важно, что логическая цепочка, преподнесенная в обратном порядке, нарушает структуру реальности: какая разница, что – причина, а что следствие в умело детерминированном культурной разрухой сознании.

Очевидная интенция литературного (да и не только литературного) образования возникала в этих условиях как фраза из какого-то витающего над нами цитатника, в котором

*Первоначальный вариант опубликован: *Уваров М.С. Пушкин как жертва // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. СПб., 1998. С. 84-94 (перевод на финский язык: Uvarov, Mikhail. Puskin uhrina // Parnasso. 1999. № 2. P. 138-143).*

все разложено по полочкам «культурного развития» и воспринимается как изреченная на века истина.

В другой раз тот же Дмитрий Николаевич устроил для нас встречу со сверстниками-химиками из другой школы. Предметом обсуждения на диспуте была избрана тема почти запретная в том пространстве начала семидесятых, а именно творчество Анджея Вайды и его последний фильм «Все на продажу», только что вышедший на ленинградские экраны. Фильм всколыхнул питерскую интеллигенцию, кинотеатры были переполнены. Что-то такое, наверное, было в той атмосфере, напоминавшее начало шестидесятых и вообще «бульдозерную атмосферу» всеобщего воодушевления и близкого разгрома. Дискуссия наша, так интересно задуманная, так и не получилась тогда. Кончилось вовсе не тем, что пришел дядя из райкома или же разгневанный директор школы – просто встал молодой человек-химик и сказал, что все мы, доморощенные «литераторы», ничего не понимаем в жизни, погрязли в реализме (социалистическом) и что показывать нам такие фильмы то же самое, что метать бисер... После чего юноша покинул аудиторию в сопровождении группы поддержки. Дискуссия как-то мгновенно скисла, и все последующие слова уже не имели никакого значения.

Дело было как раз в том, что молодой человек попал в точку: мы-то, зеленые литераторы, пытались всмотреться в искусство, очищенное от штампов и одновременно рассуждать о единственно правильном, прогрессивном методе в нем. Во всяком случае так нас вынуждены были учить даже такие умные и по-настоящему образованные люди, как Дмитрий Николаевич Мурин.

Любой культурно-исторический ландшафт, попав в ловушку школьного образования семидесятых, автоматически становился жертвой этого образования. А мы все – жертвами самих себя, потому что умом мы понимали, а сердцем еще нет. Или же наоборот – сердцем чувствовали, а ум подсказывал «не забывать», действовать по установленной схеме, логике. Пушкинская тема в этом контексте восприятия была самой насыщенной и напряженной. Открытие Бунина, Брюсова и даже Есенина уже не было чем-то из ряда вон выходящим, а «эпилептик» Достоевский (В.И. Ленин) стал даже частью обязательной программы. А что Пушкин? С детства всем понятный, близкий и добрый человек; поэт, любящий

всех нас, почти наш современник. Общезначимость Пушкина не обсуждалась и не могла обсуждаться: так естественно и легко входил он в жизнь своих современников из другого века. Незамутненный взор искреннего читателя, кажется, всегда будет рад Пушкину...

Именно здесь, в этой точке, приходится остановиться и задуматься. Пушкина часто называют злым гением русской литературы и не в прямом, конечно, смысле, а в смысле его всеобщего, «тотального» всеприсутствия в ней. В новейшей пушкиниане эту мысль в чрезвычайно корректной форме впервые выразил Андрей Синявский в своих «Прогулках с Пушкиным»: «При всей любви к Пушкину, граничащей с поклонением, нам как-то затруднительно выразить, в чем его гениальность и почему именно ему, Пушкину, принадлежит пальма первенства в русской литературе. Помимо величия, располагающего к почтительным титулам, за которыми его лицо расплывается в сплошное популярное пятно с бакенбардами, – трудность заключается в том, что весь он абсолютно доступен и непроницаем, загадочен в очевидной доступности истин, им провозглашенных, не содержащих, кажется, ничего такого особенного... Позволительно спросить, усомниться (и многие усомнились): да так ли уж велик ваш Пушкин и чем, в самом деле, он знаменит...»⁴⁹.

Сегодня ругать Пушкина – это уже «хороший тон», а тогда новации А. Синявского вызвали культурный шок. Впрочем, первым хулителем Пушкина называют иногда (на мой взгляд, совершенно незаслуженно) В. Г. Белинского, который хотя и не считал, как А. Синявский, что «на тонких эротических ножках вбежал Пушкин в большую поэзию и произвел переполох», тем не менее вызывает настороженность у некоторых современных исследователей его критического пафоса⁵⁰.

В школьные годы меня поразила один эпизод анализа В. Г. Белинским пушкинского творчества, а именно негативное, почти пренебрежительное отношение критика к сказкам Пушкина – к тому чудесному поэтическому миру, на образах

⁴⁹ *Абрам Терц (Андрей Синявский). Прогулки с Пушкиным.* СПб., 1989. С. 5.

⁵⁰ См.: *Волков С. История русской культуры в царствование Романовых: 1613–1917.* М., 2011. С. 155–162.

которого воспитывались поколения наших соотечественников. При общей атмосфере восторженного поклонения и искренней любви, которые ощущаются в статьях Белинского о Пушкине, этот эпизод представлялся мне тогда нарочито эпатажным, эстетским, излишним. Правда, еще раньше, в совсем далеком детстве, и мне, и многим моим ровесникам, казались противоестественными подвиги Бады, мучающего чертенят (дети все-таки!) и так цинично убивающего священнослужителя. Это же все-таки русская сказка, а не заграничный Волк со вспоротым брюхом.

И сегодня мне кажется, что «неистовый Виссарион» действительно был чрезвычайно чуток к возможным наслоениям и спекуляциям по поводу пушкинской темы. Критическое отношение к некоторым приемам бытописания, которое встречается в текстах Белинского о Пушкине, также не случайное. Сарафанные лики русского «пейзанства» слишком распространились в умозрении людей XIX в., и Белинский, скорее всего, ощущал одним из источников этой опасности всеобщее и безудержное поклонение перед Пушкиным, точнее, перед отдельными внешними формами описания, которые использовал поэт (кстати, почти всегда очень ироничный в этих своих описаниях).

Что касается сказок, любовь к которым у любого русского впитана с молоком матери, то поверхностное и книжно-обложечное к ним отношение являются, на мой взгляд, причиной нового тоталитаризма в современном так называемом народном искусстве, когда, например, на смену удивительным и таким разным образам русской песни в творчестве Ф. Шаляпина, Н. Обуховой, Л. Руслановой, Л. Зыкиной приходит кабацкий фольклор о «цыганочке Азе-Азе» в исполнении народно-попсовой певицы, и все это действие выдается за возрождение национальной культуры. Или же когда другая эстрадная дива начинает исповедываться, создавая красочный винегрет из Нового и Ветхого Заветов, белого «мерседеса», пронзительной, страшной поэзии Цветаевой и своей страдающей души. Современное городское пейзажное со свойственной ему всеядностью уловило что-то родное в таком вот попс-механическом способе самовыражения.

Сегодня, уже в новом тысячелетии, Пушкин парадоксально ассоциируется с чем-то диктаторским и неизбежным. В хорошем фильме режиссера Юрия Мамина «Бакенбарды»

тема эта доведена до полного логического абсурда, когда символический код ассоциаций приводит зрителя к выводу о сопричастности гения к преступлениям тоталитарных режимов. Пушкин становится Alter Ego постсоветской (или еще советской?) действительности. Предлагается оружие для защиты идей Пушкина во всем мире. Происходит совершенная, полная инверсия идей чести и достоинства, а лозунг превращается в материальную силу вне зависимости от подделки провозглашаемых идей. «Фюрер в бакенбардах», Пушкин, – это Сталин сегодня. Пушкин – враг рок-культуры и вообще – «ваш», в отличие от «нашего» Михаила Юрьевича...

Сказка, ставшая бльёю?! Как ни вспомнить здесь нашего (вашего) питерского телерепортера, ушедшего, правда, в политику и забывшего (на время) и самодовольный эпатаж, и лозунги «вашизма». Впрочем, тема эта не нова для мирового искусства, только, пожалуй, особенно остро звучит для отечественного самосознания, уязвленного трагедией лозунготворчества.

Зачем вообще ворошить тему Пушкина и, предаваясь воспоминаниям, впутывать в нее свои прошлые и нынешние заблуждения? Поэту и так немало досталось в последние годы, причем не столько от заклеянных так называемыми истинными почитателями хулителей Пушкина, сколько от самих этих почитателей, так яростно и удивительно непристойно отстаивающих Пушкина от «врагов». Идолопочитание стало формой и содержанием полемики, а опыт мумакризиса отечественной истории так их ничему и не научил.

Любопытно проходят сегодня пушкинские праздники. Как и 40–50 лет назад, выходят на сцену толстые дяди и тети, поют дежурные арии Гремина и Татьяны (П. И. Чайковский здесь, конечно, совсем не виноват), с юношеским пафосом читают юношеские же пушкинские стихи и произносят давно говоренные речи.

Вл. Ходасевич писал когда-то, что последующие поколения будут все больше и больше отдалятся от Пушкина, утрачивать искренний контакт с ним, «задушевную нежность» этого контакта. И в этом, пожалуй, суть вопроса, касающегося той формы близости, через которую Пушкин, если пользоваться расхожим словосочетанием, становится нашим со-

временником. Почитание кумира только за то, что он кумир – что может быть нелепее и страшнее такой славы.

В теме Пушкина явно прослеживается тайный смысл отрицания ее самой. Образ великого поэта постоянно нуждается в реабилитации, в «спасении» от самого себя. И это не парадокс, но неизбежный итог поэтического чинопочитания, дополненного идеологической разрухой.

Возьмем, к примеру, известные строки из стихотворения без названия, которое обычно (и по существующей литературной традиции) обозначается как «Памятник»:

*Я памятник себе воздвиг нерукотворный...
...Вознесся выше он главою непокорной
Александрійского толпа*

Эти хрестоматийные строки, так высоко воспетые в пушкиноведении (как же! Гораций, Державин, Пушкин – все себе писали «Памятник») всегда вызывали у меня некоторое внутреннее беспокойство – отчаяние даже – от тщетной попытки понять, зачем так высокопарно и неестественно превозносить себя в качестве памятника самому себе, пусть даже памятника аллегорического, тонко художественного и интеллектуального. Какая странная фантазия должна руководить поэтом, сооружающим самому себе памятник при жизни. Понятно, что именно такой образ славы выступает предметом вожделений поэтов менее талантливых и более амбициозных, чем Пушкин. Об этом с иронией, переходящей в гротеск, говорит в «Мастере и Маргарите» М. А. Булгаков, описывая в главе «Шизофрения, как и было сказано» синдром «зависти к Пушкину» со стороны поэта Рюхина (прообраза Маяковского?!). «Какие-то странные мысли хлынули в голову заболевшему поэту... Но что он сделал? Я не постигаю... Что-нибудь особенное есть в этих словах: «Буря мглою...»? Не понимаю!.. Повезло, повезло!.. – вдруг ядовито заключил Рюхин и почувствовал, что грузовик под ним шевельнулся, – стрелял, стрелял в него этот белогвардеец и раздробил бедро и обеспечил бессмертие...»⁵¹.

⁵¹ Булгаков М.А. Великий канцлер. Мастер и Маргарита. СПб., 1993. С. 216.

Возникающие аллюзии сюжета пушкинского «Медного всадника», заставляют вспомнить знаменитое проклятие Евгения:

*Добро, строитель чудотворный! –
Шепнул он, злобно задрожав, –
Ужо тебе!..*

Ситуация предельного абсурда завершает фантазмагорию состоявшейся шизофрении, за которой реально существует только ирреальное – Свидетельство Воланда. Высокая трагедия булгаковского романа основана в том числе и на удивительно точном анализе шизоситуации в культуре, когда исповедальное слово – слово поэта – срывается в бред, и эта граница кажется непреодолимой. Человек проговаривает сокровенное, тайное, а эта тайна оказывается безумием. Пушкин превращается в тайный символ болезни, всепоглощающее душевное беспокойствие, рану души и сердца.

В обыденной шизофрении «по поводу» Пушкина все достаточно ясно и прозаично. Но сам Пушкин... Какие желания должны определять произносимое слово поэта, задумавшегося над возможностью взлета в холодное питерское небо. Пусть аллегорического, но все же полета над Александровской колонной, мощь и стать которой вполне сравнима с апофеозом «идолица». То, что колонна эта никак не укреплена у своего фундамента, что держит ее в устойчивом положении только собственный вес (факт, несомненно, известный Пушкину, но малоизвестный нашим современникам) – лишь усугубляет ситуацию фатальной, массовидной тяжести, так далекой от эоловой арфы поэтического слова. Смертельной тоской веет от этого монумента, кажется, самой природой (и историей) призванного вносить нотку надменности в яркие краски петербургского лета-осени. Приходится иногда наблюдать реакцию туристов на информацию о «свободном стоянии» колонны (а вдруг свалится, да еще прямо сейчас). Вполне нормальная и хорошо объяснимая человеческая реакция как-то совсем не согласуется с пушкинской аллегорией полета. Не маленькой представляется и опасность просто обжечь крылья и упасть, подобно Икару, пусть и не на пути к солнцу, но на пути к осязаемой реальности внутреннего холода и имперского замысла Петербурга.

Самые серьезные научно-этимологические разъяснения значения пушкинского творения не могут преодолеть чувства разочарования и внутренней дрожи при мысли об Александринском столпе. И любовь к Пушкину, вполне искренняя, постоянно подвергается в этой точке испытанию, проверке на прочность.

Идея стихотворного памятника подвергается испытанию еще в одной важной точке собственного бытия – в творчестве самого Александра Сергеевича. Ровно за десять лет до этого поэтического сооружения, в сентябре 1826 г., Пушкин написал стихотворение «Пророк». Это, конечно, другой памятник, памятник живой, обращенный к действию, к гласу Бога, взывающего к поэту:

*Восстань пророк, и виждь, и внемли
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей.*

Сравнивая этот удивительный стихотворный текст с текстом «Памятника», невольно удивляешься, насколько статичным и «однонаправленным» кажется второй по сравнению с первым. В тексте «Памятника» ощущается какая-то внутренняя успокоенность, маститость и обязательность. Конечно, это другой Пушкин (или *Другой* в Пушкине?). Это поэт, служение которого получает новое наполнение. Это Пушкин так и не написанных томов по русской истории, Пушкин великой прозы – тот Поэт, которого нам не суждено узнать, но *предчувствие* которого согревает сердце. «Взрослость» Пушкина, ставшего «не юношей, но мужем» скрывается за границами его реальной смерти – смерти как жертвы и искупления.

Но не в этом только заключена завязка трагедии. Трагедия начинается там и тогда, где и когда наше ощущение Пушкина сливается с монолитностью «успокоившегося гения», а любое движение души поэта бессознательно вписывается в прокрустово ложе «гения универсального».

Инобытие пушкинского «Пророка» в музыке, кажется, подтверждает вышесказанное. Известно, что удивительно точное и мощное переложение этого стихотворения на музыкальный язык принадлежит Н. А. Римскому-Корсакову. Романс (его даже трудно назвать этим традиционным именем)

на стихи «Пророка» очень редко исполняется, и этому есть свои причины. Во-первых, для его воплощения в звуке требуется мощная вокальная техника и безукоризненное владение искусством интонирования. Во-вторых, преподнесенный в традиционном варианте с фортепианным сопровождением, он теряет по меньшей мере половину своей выразительности. Иначе говоря, для исполнения этого синтетического шедевра Пушкина и Римского-Корсакова требуются мощь симфонического оркестра и голос великого певца. Такое совпадение происходит чрезвычайно редко. Лично я знаю только один случай безусловного «попадания в точку» – шалашинская запись 1927 г., в которой голос певца, несущийся из горних сфер, перекрывает мощь оркестра, подчиняя его своей воле.

В моем представлении «идеальный» пушкинский памятник должен иметь форму, практически не поддающуюся логическому осмыслению. Тогда наша зависимость от гения не сможет принять облика монументальной омертвелости, косной «задумчивости».

Стихотворение «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...» было написано Пушкиным в августе 1836 г., ровно через два года после установки Александровской колонны на Дворцовой площади. Из писем Пушкина известно, что он фактически бежал из Петербурга, дабы не присутствовать на этом торжестве. Презрение к «столпу» было безмерным: это была та реальная трансформация образа «идолища», которая владела художественным воображением поэта и выливалась в его лучшие произведения («Медный всадник», «Сказка о Золотом петушке», «Каменный гость»...). Отечественное пушкиноведение, как правило, связывает смысл пушкинского стихотворения с необходимостью метафизической расправы над идолом, его разоблачения, пусть даже в столь высокопарной классической форме.

Эстетическое предчувствие «фаллоцентрического», насильственного элемента Александровской колонны, несомненно, определяло это пушкинское отношение. Несколько высокопарный, «классицистский» стиль стихотворения – это и на метафизическое насилие Власти, и скорбная ирония над самим собой.

По-моему, символ памятника у Пушкина - не просто художественное прозрение и предчувствие скорого конца, но и

то реальное жертвоприношение поэта, которое раз и навсегда закрывает тему «самопрославления» на русской почве. Жертвоприношение есть принятие на себя искупительной миссии; за его пределами становится невозможным грех художественной гордыни. Последний разоблачается Пушкиным в качестве индикатора неподлинности художественного слова, невозможности сооружения самому себе такого вот памятника.

Иными словами, из трагического и не легко читаемого смысла пушкинского образа как раз и возникает тема жертвы, жертвоприношения, которая составляет необходимый элемент огромной пушкинской темы.

«Пушкин умирал не побежденным, но победителем...»⁵².

*Пляшет перед звездами звезда,
Пляшет колокольчиком вода,
Пляшет шмель и в дудочку дудит,
Пляшет перед скинией Давид.
Плачет птица об одном крыле,
Плачет погорелей на золе,
Плачет мать над люлькою пустой,
Плачет крепкий камень под пятой.*
(Арсений Тарковский, 1968)

В отношении к Пушкину наша память постоянно находится в состоянии перманентного обретения качества «наследницы по прямой». Как это происходит у героини одноименного фильма Сергея Соловьева тринадцатилетней девочки Жени, создавшей фантазией своей возможность такого наследования и не могущей выйти из этого состояния даже под воздействием суровых реалий «неподлинного» существования взрослеющей души. Она все еще живет в том времени, когда влюбленные поэты могли изъяснять свои чувства так: «...Я люблю Вас с таким порывом нежности, с такой скромностью..., даже Ваша гордость не может быть задета. Припишите мое признание лишь восторженному состоянию, с которым я не могу более совладать... Которое дошло до изнеможения».

⁵² Лотман Ю.М. Пушкин. СПб., 1995. С. 180.

Видимо, в нашем XXI веке мы еще можем говорить о возможности такого наследования в прямом смысле слова. Удивительным кажется факт, что старшая из дочерей Пушкина Мария Александровна умерла 7 марта 1919 г. и была похоронена в Москве, на кладбище Донского монастыря. Сама дата этой смерти символична. Понятно, что речь идет не о генеалогических мечтаниях юной героини и не о правах генетических наследников Пушкина, а о воплощенной возможности совершить скачок во времени, перешагнуть эпоху безвременья и изумиться трагической справедливости истории.

На мой взгляд, Сергей Соловьев всем своим творчеством очень точно показывает, почему иллюзии «близкого Пушкина» часто оказываются родственными абсолютному разочарованию в жизни, в которой блуждающий ребенок-*номад*⁵³ становится олицетворением «мерцающего времени»: на нем поверяется непредсказуемое переплетение эпох и стилей, невозможность (и желание) «той», из века девятнадцатого, любви, тайного пушкинского (лермонтовского? бунинского?) свидания в темной аллее ночного парка, когда «сто дней после детства» на самом деле завершают целую эпоху. И когда на смену этим дням приходит лишь скорбное бесчувствие черной и красной роз – «эмблем любви и печали», хотя и сохраняется призрачная надежда зацепиться за уходящее время пушкинского праздника – праздника чести и достоинства (вспомним соловьевскую «Ассу»). Влюбленный мальчик из элегических «Ста дней после детства» путешествует у Соловьева из фильма в фильм, постепенно растрачивая свои иллюзии, все больше удаляясь от самой возможности рыцарского «воспитания чувств». И Пушкин вновь становится жертвой, заложником собственного гения, так мало полезного своим наследникам и так много дающего им.

Можно говорить о трагедии поколения, для которого жертва Пушкина и жертва Пушкиным не принесли желаемого душевного покоя. На смену «шестидесятникам» пришли дети семидесятых (и восьмидесятых) годов. Первое десятилетие XXI века ставит новые и все более сложные задачи. Ни-

⁵³Термин «номад» принадлежит Жилью Делёзу (1926–1995) и используется им в качестве определения ситуации вечного культурно-исторического странничества, в котором находится человек.

чтожные в масштабах истории временные удаления оказываются серьезным испытанием. Вновь вопросом, а не утверждением звучат строки Булата Окуджавы, посвященные Пушкину:

*Ему было за что умирать
У Черной реки...*

Есть ли у нас сегодня ответ на этот вопрос? Во всяком случае, хочется верить, что искренность и чистота пушкинского поколения XIX века и его наследников из 60-х годов века XX не уходят в прошлое под напором постмодернистских изысков современности. Что все-таки, несмотря ни на что, мы - наследники по прямой, и еще не запрещены для нас прогулки с Пушкиным.

Петербургское время русской ментальности*

*И зачала и понесла во чреве
Русь – Третий Рим -
слепой и страстный плод, –
Да зачатое в пламени и гнев
Собой восток и запад сопряжет!
Но роковым охвачен нетерпеньем,
Все исказил неистовый Хирург,
Что кесаревым вылуцил сеченьем
Незрелый плод славянства – Петербург.*

М. Волошин. Европа. 1918 г.

В пространстве духовной жизни каждого народа возникает иерархия смысложизненных ориентаций, составляющих ядро духовной жизни или то, что часто называют «душой нации». Культурная традиция неизбежно соотносится с этими ориентирами, наполняя их самобытностью. Для русского самосознания переплетение архетипов культурного бытия - будь то идея исповеди или проповеди, «подростковости» или же «взрослости», бинарности или троичности - является чрезвычайно значимым. Полнота и внутреннее ощущение архетипических координат культуры делает национальную идею подлинно исторической. Так, в символе пророчества звучит светлая исповедальная мысль Бориса Пастернака о предназначении художника («ты вечности заложник, / у времени в плену...»). Обращенность к этому символу говорит о зрелости национальной культуры, ее способности размышлять о собственной судьбе. Я полагаю, что существует органическая связь между классической русской философией, поэзией Серебряного века - своеобразной «поэзией пророчества» - и собственно поэтикой Петербурга. Пространство великого города по-особому организует «связь времен» русской культуры и позволяет существовать в нем уникальному и до конца еще не осмысленному синтезу.

*Первоначальный вариант опубликован: Уваров М.С. Петербургское время русской ментальности // Русская культура: теоретические проблемы исторического генезиса. СПб., 2004. С. 166-197.

Бинаризм или тернарность? Существует давняя и чрезвычайно показательная традиция в определении специфики отечественного самосознания, традиция, которая полагается за безусловно истинную. Так, по замечанию Ю. М. Лотмана, для русской культуры характерны бинарные структуры, определяющие способ мышления и самовыражения национального духа, тогда как западноевропейской ментальности в большей степени свойственна «тернарная», тройственная структура⁵⁴. Или, как писал о русской культуре Лев Шестов, «надо сказать себе раз и навсегда, что все наши понятия, как бы мы их ни строили – о двух измерениях, в то время как действительность имеет три и более измерений»⁵⁵.

Своеобразие антитетической проблематики на русской почве дополняется еще и тем, что отечественную культуру часто называют «культурой диссонанса». Это означает, что в отличие от гармонической культуры западного мира, судьба русской культуры призвана не только демонстрировать миру утонченность чувствования универсальных противоречий бытия, но и оказывать неизгладимое влияние на судьбы цивилизации своим «несовершенным» примером. Именно в недрах таких культур, как считается, взрывают неведомые миру идеи, происходит мгновенный прорыв в будущее.

Все эти определения имеют глубокий смысл. Однако на практике часто получается, что идея «культурного диссонанса» попросту отождествляется с идеей невосполнимого дуализма, а следовательно, русская цивилизация понимается как социально-культурное пространство, принципиально не приспособленное к синтезу. Стремление же к последнему выливается в бессознательное движение к хаосу, и, сама хаотичная, русская мысль ввергает в него и весь остальной мир. Как полагают сторонники такого подхода, «основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний»⁵⁶.

⁵⁴Лотман Ю.М. 1) Культура и взрыв. М., 1992. С. 269–270; 2) Непредсказуемые механизмы культуры. Таллинн, 2010. С. 58–66.

⁵⁵Шестов Л. Дерзновения и покорности // Афоризмы нежитейской мудрости. Л., 1990. С. 95.

⁵⁶ЛОГОС. 1910. № 1. С. 1 (редакционное предисловие).

Представляется, что реальная история русской мысли не свидетельствует о принципиально непреодолимом «грехе бинаризма». Напротив, потенциальное стремление к синтетическому мышлению пронизывает все ее сферы, что особенно проявляется в философском дискурсе⁵⁷.

Каким же образом относиться к ситуации, согласно которой объективная устремленность русской мысли к разрешению антиномии в высшем синтезе постоянно сопрягается с осознанием невозможности такого разрешения, с глубоко личностным переживанием *неизбежности* антиномизма?

Обратимся сначала к отстраненному взгляду на эту проблему.

Рассматривая вопрос о бытии языка в европейской культуре, М. Фуко приводит любопытный анализ, связанный с функционированием двоичного и троичного способов описания. Начиная с античности, говорит он, система знаков западного мира была *троичной*. В эпоху Возрождения имел место последний «всплеск» идеи троичности, поскольку начиная с XVII в. диспозиция знаков становится принципиально *бинарной*, она начинает определяться связью означаемого и означаемого. В конечном итоге «происходит грандиозная перестройка культуры... Вещи и слова отныне разделимы»⁵⁸.

Современный американский исследователь, рассуждая о проблеме «Восток-Запад», замечает удививший его факт. Для русского человека предельный трагизм существования на границе жизни и смерти часто сказывается условием ощущения высшего счастья. То есть имеет место ситуация экзистенциального «синтеза без синтеза», когда трагически разорванные «тезисы» бытия дают возможность испытать и пережить самый глубокий духовный опыт. «В наши дни, – заключает автор, – усредненный Запад не может ответить на все вопросы, касающиеся жизни и смерти, экономики и политики, социального развития и цивилизации. Это же каса-

⁵⁷Специально эта проблема исследована автором в работах: 1) «Русские антиномии». К вопросу о диссонансном и гармоническом типах культуры // Вече: Альманах русской философии и культуры. СПб., 1996. № 6. С. 5–31; 2) Перспективы метафизики /под ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. СПб., 2001.

⁵⁸Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С.78–79, 98–101.

ется и совершенно непонятого для Запада парадокса уникальности русского пути»⁵⁹.

А вот цитата из классического произведения О. Шпенглера: «Русскому мышлению столь же чужды категории западного мышления, как последнему – категории китайского и греческого»⁶⁰.

Любой из приведенных примеров, несмотря на всю несхожесть затрагиваемых в них тем, относится к проблеме, суть которой сводится к возможности (либо невозможности) совместить между собой европейский и русский тип культуры. Причем речь идет не о внешних ее атрибутах, а о сущностных (архетипических) категориях бытия, среди которых идеи бинарного и троичного архетипов едва ли не важнейшие.

В самом деле, несмотря на все предыдущие оговорки, общепринятой может считаться точка зрения, согласно которой в русское самосознание антитетический дискурс заложен изначально, причем в форме разорванного, не приемлющего синтеза парадокса. Практически все крупнейшие мыслители XIX–XX вв. русской истории писали об этом.

Представляется, что оценка антитетики на русской почве часто страдает излишней обобщенностью, когда все явления культуры (включая философскую рефлексию) одновременно объявляются «антиномическими», не предрасположенными к синтезу. Между тем можно выделить три принципиально разных философских отношения к проблеме трагического антиномизма. Во-первых, действительно существует спектр устоявшихся идей, интерпретирующих русское самосознание в классической «разорванной» схеме. Во-вторых, имеются несомненные образцы включенности парадоксально-антиномического дискурса в глубоко личностные, интимные слои философствования, когда «внешний» антиномизм на самом деле выражает глубокую внутреннюю органичность мышления (чаще всего религиозную, «троичную»). Таковую форму дискурса можно назвать антиномизмом «самовыра-

⁵⁹ *Lapeyrouse S.L. Towards the Spiritual Convergence of America and Russia. Santa Cruz, 1990. P.31, 49.*

⁶⁰ *Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 153.*

жения». В-третьих, имеется мощная тенденция, показывающая, сколь близка крупнейшим русским философам идея синтеза, удивительным образом связанная с классической антитетикой.

Весьма показательны позиции А. Шестова и В. В. Розанова, которых вообще, учитывая своеобразие их творческого почерка, трудно отнести к философам какого-либо «плана», но личностный поиск которых очень плотно вписывается в традиции русского антиномизма. Главное, что отличает этих мыслителей, заключается не во внешней атрибутике антитетического вопрошания, но в органичности парадоксальных интенций духовного опыта.

В способе философствования Шестова, ощущается укорененность традиции дуалистического взгляда на вещи. Акцентировка идеи всеобщности иррационализма, его онтологической безысходности делают позицию русского философа маргинальной, чрезвычайно непредсказуемой. В этом она очень близка этико-религиозным штудиям Кьеркегора или же этическому нигилизму позднего Шопенгауэра.

Внутренний антиномизм, присущий философии Шестова, лучше всего проявляется в его историко-философской концепции. Одна из главных работ «Афины и Иерусалим» содержит антитетическое противопоставление в самом заголовке (впрочем, это относится почти ко всем книгам Шестова). Философ затрагивает в ней ключевую проблему христианской культуры: каким образом сочетаются в ней философское и религиозное начала.

Парадоксальность способа аргументации Шестова можно проиллюстрировать следующим примером. В своей книге «Potestas clavium» («Власть ключей») он разбирает вопрос о происхождении человека, сравнивая аргументацию Ч. Дарвина и Ветхого Завета. Не вдаваясь в детали научного и религиозного видения проблемы, Шестов делает очень характерный для своего образа мышления вывод: «Попробуйте<...> допустить, что в известных случаях можно и должно обойтись без доказательств, и посмотрите на человека, прислушайтесь к человеку<...> Если бы человек был от обезьяны, он по-обезьяньи умел бы найти то, что ему нужно. Мне скажут, что такие люди бывают, и их немало. Конечно. Но из этого следует только, что и Дарвин прав, и евреи (т. е. авторы Ветхого Завета - М.У.) правы. Часть людей действительно

произошла от согрешившего Адама, чувствует в своей крови грех своего предка, мучится им и стремится к утраченному раю, а другие и в самом деле произошли от несогрешившей обезьяны, их совесть спокойна, они ничем не терзаются и не мечтают о несбыточном. Согласится ли наука на такой компромисс с Библией?»⁶¹. В этой экзистенциально насыщенной и вполне серьезной «риторике» – весь Шестов, один из замечательных творцов онтологии трагического антиномизма на русской почве.

Философский опыт Розанова предельно насыщен внефилософскими и даже антифилософскими интенциями. «Анти» в том смысле, в котором трудно, например, считать философским произведением одну из самых философических книг Ветхого Завета – «Екклесиаст». Иначе говоря, в случае Розанова мы имеем высший тип философско-экстатического переживания, «перекрывающего» в каком-то смысле даже экзистенциальную насыщенность слова Шестова.

Пожалуй, наиболее отчетливо антиномическую доминанту своей мысли выразил сам Розанов в одном из писем к Э. Голлербаху: «До какого предела мы должны любить Россию: до истязания, до истязания самой души своей. Мы должны любить ее до наоборот нашему мнению, убеждению, голове...»⁶². Антитетика как осознанное мироощущение, некий стимул, «взрыв» свободной мысли проявляется у Розанова в его отношении к наиболее больным, чутким к нерешенности вопросам отечественного самосознания. Однако мыслитель чужд разорванному антиномизму: его образ мысли вмещает в себя путь искреннего самовыражения, не совместимого с двоичным кодом альтернативного борения. В частности, полярное истолкования духа христианства, в котором, по Розанову, «Иисус... хочет от человека *жертвы*, жертвы *страдания*»⁶³, а проблема «метафизики пола» вводит в наисокровеннейшие тайны человеческого бытия, показывает, до какой степени применима к русскому философу мысль У. Уитмена («я вместителен настолько, / что совме-

⁶¹ Шестов Л. Potestas clavium // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 64.

⁶² Цит. по: Голлербах Э. О «двулик» // Вестник литературы. 1919. № 8. С. 13.

⁶³ Розанов В.В. Темный лик. Метафизика христианства // Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 1: Религия и культура. М., 1990. С. 563.

щать могу противоречья»...). То же самое можно отнести и к интерпретации Розановым еврейского вопроса, роли символов Иерусалима в отечественном самосознании.

Нравственные принципы *русского философствования*, которые нельзя совместить с духом рациональной силы – в каком бы обличье она не являла себя миру – это один из главных уроков, который преподает антитетическое «самовыражения» на отечественной почве.

И здесь мы подходим, пожалуй, к наиболее сложному вопросу. Фигура П. А. Флоренского не случайно периодически оказывается в XX в. на перекрестье мнений по поводу «двойственности» русского сознания. Общий взгляд на фигуру Флоренского, одного из универсальных умов русской истории, свидетельствует о мощи его дарования, отмеченного глубокими размышлениями о путях отечественной философии и православия. Не случайна мысль А. Ф. Лосева, считавшего, что «никто так глубоко не понимал Древнюю Русь, как он, никто так не обновил православное самочувствие, как это сделал Флоренский»⁶⁴. Да и вообще вся известная критика по поводу «противоречивости» идей Флоренского не учитывает той простой вещи, что он никогда не постулировал свое «философское» согласие с ортодоксальной версией православия, неся тот же самый крест, что и все по-настоящему оригинальные русские религиозные мыслители, включая Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьёва, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. А. Франка и др. Русский философ не может не учитывать той общекультурной традиции, согласно которой конфессиональные споры и разлады – это не что иное, как исторические и духовные корни христианства. Даже возможная справедливость такого рода критики интересна сама по себе: «излом» антиномизма, происходящий на стыке светской (философской) и религиозной парадигм, воплощенный в творчестве конкретного мыслителя, обозначает ту внешнюю грань антитетики, которая хорошо проясняет *принципиальную* двойственность положения русского философа. С одной стороны, он обязан быть философом, с другой стороны – православным богословом. У Флоренского можно найти и «софианскую ересь» (впрочем, как и у Булгакова), и

⁶⁴ Лосев А.Ф. Об отце Павле Флоренском // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С. 459.

«имябожническую ересь» вместе с «платонизмом» (как и у Лосева), и «иконобожническую ересь» (как не вспомнить кн. Е. Н. Трубецкого), и ересь «пневматологическую» (знаменитая переписка Флоренского с В. И. Вернадским).

Можно сказать, что на русской почве *философствовать* – следовательно, быть *еретиком*, пытающимся чаще всего бессознательно освободиться от фиксированных пределов православной догматики.

Нужно принять за факт, что на русской (как и на европейской) почве оригинальная философия окончательно формируется тогда, когда она, с одной стороны, становится на почву христианства, но с другой – возникают фигуры «не вполне православных» религиозных философов.

Нетрудно заметить, что центр тяжести в использовании антитетической идеи на русской почве постепенно «центрируется» в тех случаях, когда сам мыслитель, достаточно далекий от догматического православия, следует, скорее, в русле «общехристианского реализма», августианства или же кьеркегоровского «парадокса веры».

В свете вышесказанного вполне логичной выглядит следующая мысль русского православного богослова. Признавая принципиальную устремленность западного мышления (начиная со средневековья) к «игре в антиномии», он пишет, что для русской культуры эта «игра» не столь специфична, поскольку не может разрешить реальных противоречий ее истории. Россия, «усвоившая западную культуру, оказалась не в состоянии принять интеллектуальную эквилибристику – слишком сильна была православная привычка воспринимать антиномии всерьез. И вот кантовские тезисы и антитезисы вступают между собой в смертельную схватку на страницах романов Достоевского<...> Россия становится полигоном для идей, касающихся судеб Европы и всего человечества»⁶⁵. «Коммюнитарность» русской культуры, вступая в зримое противоречие с исторической ролью *спасения*, предначертанным ей самой судьбой (об этом писали М. А. Волошин, Н. А. Бердяев и многие другие отечественные мыслители), как раз и выступает основой «русского синтеза».

⁶⁵Прот. Игорь Экономцев. Исихазм и восточноевропейское возрождение // Богословские труды. Сб. XXIX. 1989. С. 62.

Конечно, все сказанное не отрицает наличия «абсолютистских» начал в русском самосознании. Следует лишь помнить о том, что разыгрывание карты «абсолютного антиномизма», «безысходного дуализма» на отечественной почве не является единственно возможным подходом к анализу русской культуры, точнее, не может служить непререкаемой *основой* для такого анализа.

Для русской ментальности характерно принципиальное сохранение синтетичности чувства добра и красоты, истины и правды; и в конечном счете совершенно неизбежно наступает момент, когда разорванная антитетика обращается в синтетическую *диалогичность* (М. М. Бахтин), *Соборность* (В. С. Соловьёв), *коммунарность* (Н. А. Бердяев, С. А. Франк), *сочувствие* (Ф. И. Тютчев), *сострадание* (Ф. М. Достоевский).

Можно заключить, что известные определения русской культуры как культуры антитетико-диссонансного типа не вполне корректны. Они исходят из того, что отечественное самосознание изначально «заражено» болезненно-психозфреническим синдромом.

В синтезе «европейского» типа тернарные структуры играют роль наследника традиционной христианской (и гегелевской) парадигмы, что ведет, как правило, к реальному воплощению синдромов власти и тоталитаризма. В русской культуре временное преобладание бинарного архетипа может приводить к еще более непредсказуемым социально-политическим и культурно-историческим следствиям.

Для крупнейших русских мыслителей – при всем их внимании к антитетике отечественного самосознания – совершенно очевидной была мысль о необходимости синтетического переосмысления идеи «разорванного» антиномизма, о создании таких обобщенных концепций, в которых трагический бинаризм не играл бы довлеющей роли.

В истории России осуществляется уникальный проект синтеза бинарного и тернарного архетипов. И это в свою очередь – необходимое условие снятия строго детерминированных тройственных (либо двойственных) структур мышления. Прообразом подобной модели может служить путь, пройденный западноевропейской философией от концепции «качественной диалектики» Кьеркегора до идеи «четверицы» М. Хайдеггера.

Таким образом, истинный смысл русской культуры заключается в попытках нахождения неклассического типа дискурса (синтеза), что является одним из оснований русской мысли, которую крайне некорректно сводить к идее бинарной противопоставленности культурных смыслов.

Сегодня необходимо говорить не только о работе бессознательного в судьбе России, но и вспомнить о том уровне интимно-духовного, который в европейской традиции принято обозначать понятием (само)рефлексии. «Путь России» в этом смысле есть выход за пределы традиционного континуума, путь, проходящий через *исповедание*, предшествующее *проповеди* миру.

Таким образом, судьба России актуализируется не в традиционных схемах перехода от бинарных к тернарным структурам, но в воссоздании совершенно иных типов синтеза, в которых традиция служит фундаментом и одновременно дополнением последующего поиска.

Схождение как обретение диалога. То, что тема пересечения европейской философии и русской культуры в наши дни становится столь злободневной и именно в ней мы находим особые черты, свойственные русскому сознанию, весьма показательно. Рассмотрим некоторые прикладные проблемы, непосредственно связанные с этим процессом.

Начиная с XIX в. взаимосвязь этических и художественных тенденций в развитии европейской и русской культур становится особенно интенсивной. С точки зрения художественного творчества, русская (и петербургская) культура этого периода дала непревзойденные образцы в различных областях искусства (живопись, литература, музыка). В частности, вторая половина XIX и весь XX в. прошел под знаком русского музыкального гения (от Чайковского и Мусоргского до Стравинского и Прокофьева, и Шостаковича и Шнитке). Великая русская литература этого периода становится универсальным «вселенским» учителем. Многие направления западной философской культурологии и антропологической философии не могли бы не опираться на достижения Достоевского, Толстого, Чехова, Набокова. Вместе с тем в России происходит процесс бурного «научения» европейскому опыту (традиции немецкого романтизма, французской и английской литературы). Этот процесс был второй стороной уникального прорыва в области художественного творчества,

равного которому, пожалуй, не знает мировое искусство последних двух веков.

Важной характеристикой отечественного отношения к западноевропейской гуманитарной традиции было успешное освоение передовых философских идей на рубеже XIX–XX в. Так, в учебниках для гимназий и университетов этой эпохи основательное изложение основ древней и новой философии дополняется обстоятельным анализом философских систем Ф. Брэдли, Э. Гартмана, Э. Гуссерля, Г. Риккерта, А. Бергсона, В. Виндельбанда, Ф. Ницше. Философский опыт Запада, таким образом, почти одновременно со своим реальным становлением становился учебным материалом отечественного гуманитарного образования. На уровне профессиональной деятельности ведущие русские философы критически воспринимали идеи западных мыслителей. Так, уже докторская диссертация В. С. Соловьёва была посвящена критике западной позитивистской философии, а в творчестве Н. А. Бердяева, Г. Г. Шпета, С. Л. Франка, А. А. Богданова и других четко прослеживается соотнесенность с традиционными школами западной философской мысли (экзистенциализм, феноменология, герменевтика, философия истории, позитивизм). Русский марксизм в социал-демократическом и в большевистском его вариантах усваивал, хотя и по-разному, идеи марксистской философии, что в конечном итоге послужило идеологическому обоснованию трех русских революций.

Диалог между западной и отечественной философскими культурами в начале XX в. был чрезвычайно интенсивным. С одной стороны, это послужило мощному взлету отечественной философии и культуры первых десятилетий века, а с другой, дало длительный импульс своеобразному и самостоятельному развитию философии русского зарубежья после 1922 г.

С точки зрения становления нравственной философии, отечественный духовный опыт прошел через быстрое усвоение уроков «практической философии» немецкого идеализма. Фундамент православной культуры представлял собой опору нравственно-эстетических поисков ведущих русских философов (Н. Ф. Федоров, К. Н. Леонтьев, П. А. Флоренский и др.). Вместе с тем, уроки западной религиозной философии тоже не прошли даром. В XIX и особенно в XX в. намечается

серьезный диалог между католической и православной религией. Это находит и прямое, и косвенное в творчестве таких выдающихся русских мыслителей, как В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин и др.

Русская религиозная философия с ее моральной установкой, антропоцентризмом, социальной ориентированностью и историософичностью, пронизана необычайной свободой духа. Собственно, той идейной осью, вокруг которой сооружались леса философской теории последние два столетия, была категория свободы в ее христианском преломлении. И если западноевропейская традиция развивалась в русле гносеологизма и индивидуализма, то русская религиозная философия онтологические представления о свободе, смысле жизни и достоинстве человека связывала с учением о соборности. Именно в русской философии, как говорил Бердяев, был осуществлен опыт христианского осмысливания процессов новой истории.

Известно также, что основной комплекс идей, касающихся ситуации русской (российской) цивилизации в изложении О. Шпенглера, совпадает с теми выводами, сделанными во второй половине XIX в. К. Н. Леонтьевым и Н. Я. Данилевским.

В отличие от своих русских предшественников (с работами которых он не был знаком), Шпенглер особое внимание обращает на становление русского самосознания как цивилизационного процесса. В книге «Закат Европы» встречаются идеи, прямо относящие Россию к будущему человечества, к XXI в. Именно Россия сможет найти новые координаты мирового цивилизационного развития. Этот анализ сочетается с достаточно суровыми оценками русской истории допетровского времени. Для Шпенглера ключевые фигуры русской истории и культуры - Петр Первый, Достоевский и Толстой. Оценка деятельности Петра негативна. Образ Антихриста, традиционный для анализа деятельности Петра, в русской литературе и философии был актуализирован в начале XX в. Дм. Мережковским. Для Шпенглера такой подход решающий. Вместе с тем в фигуре Достоевского он видит «святого», наследием которого должна возродиться Россия. В XX в. она пошла по «пути Петра и Толстого» - пути большевизма и революции. «Христианство Достоевского», - полагает Шпенглер,

– принадлежит будущему человечества»⁶⁶. «Координата России», понятая в качестве метафизической точки мировой истории, делает весьма неточным само понятие «Запад»: «Восток и Запад суть понятия, исполненные подлинного исторического содержания. Европа – пустой звук»⁶⁷.

Анализ становления отечественной семиотики в 20-е годы XX в. и, в частности, влияния на этот процесс творчества Ф. де Соссюра приводит к выводу о глубоком диалогическом родстве его концепции с идеями Р. О. Якобсона и Н. С. Трубецкого.⁶⁸ Начиная с Первого международного конгресса лингвистов в Гааге в 1928 г., на котором идеи Соссюра получили всемирное признание, происходит и усиленная работа по переосмыслению его концепции. Трубецкой и Якобсон (тоже участвовавшие в работе конгресса) выступают как единомышленники. Они показывают, что не только классическая семиотика, но и фонологические лингвистические концепции опираются на постулаты де Соссюра (идеи означающего и означаемого, синхронии и диахронии и др.). В дальнейшем русские ученые пошли по своим собственным научным тропам, прославив отечественную гуманитаристику филологическими и лингвистическими разработками. Показательно, что уже с 60-х годов работы ученых стали доступны отечественному читателю, тогда как оригинальные идеи русских религиозных философов еще долгие годы оставались под фактическим запретом. Это, в частности, было вызвано с процессами в отечественной филологии и лингвистике, последовавшими после смерти Сталина (преодоление школы Н. Я. Марра с ее попытками основать «новое учение о языке» на идеях ортодоксального марксизма, а также внешняя идеологическая «неангажированность» семиотики)⁶⁹.

⁶⁶ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории... Т. 1. С. 145.

⁶⁷ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории... Т. 2 М., 1998. С. 197.

⁶⁸ Их творческая жизнь прошла на Западе. Трубецкой был одним из пассажиров «философского парохода» 1922 г. О. Р. Якобсон покинул Россию в 1921 г.

⁶⁹ См.: Соссюр Ф. де. 1) Труды по языкознанию. М., 1977; 2) Курс общей лингвистики. М., 1984; Структурализм: За и против. М., 1995.

Эта проделанная своевременно теоретическая работа в области семиотики (лингвистики) оказала большое влияние на развитие отечественной философии культуры. В частности, семиотические идеи лежат в основе деятельности ученых круга Московско-Тартуской семиотической школы (В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Ю. М. Лотман, Б. И. Успенский и др.), составившей славу русской гуманитарной науки XX века.

При всей несхожести рассмотренных выше сюжетов их, несомненно, объединяет тенденция диалогического сближения отечественной и западной гуманитаристики, а в более широком контексте – тенденция «снятия» их альтернативного противостояния, перехода к плодотворному диалогу.

«Я лютеран люблю богослуженье...» Обратимся теперь к одной удивительной странице из истории русского поэтического слова, вписанного в тематическое пространство поэтики Петербурга и русской культуры в целом.

Религиозное мировоззрение Ф. И. Тютчева изучено достаточно полно. Существует большой разброс мнений в оценке как специфики этого мировоззрения, так и того пути, который поэт считает главным в духовном становлении человека. Тютчева называют и пантеистом, и «западником» (в смысле его религиозных ориентаций), и православным мыслителем, и даже «платоником».

Как ни парадоксально, все эти определения имеют свой смысл. Путь Тютчева как религиозного мыслителя чем-то напоминает этапы духовного становления – если не его предшественника, то очень близкого ему по духу мыслителя – бл. Августина. Тот путь, который описан в «Исповеди» Августина⁷⁰, собственно, и сегодня характерен для многих, если не для большинства людей, находящихся на пути взросления, обретения внутренней подлинности.

Тютчева и Августина роднит еще одна характерная черта. Достоевский, сказавший впервые о *«всемирной отзывчивости»* пушкинского гения, конечно, имел в виду и всемирную, *всемерную* отзывчивость русской души. Эта отзывчивость, воспитанная исконно христианским мироощущением, и роднит таких далеких по времени и по способу своего бытия мыслителей, как Августин и Тютчев.

⁷⁰ *Августин Аврелий. Исповедь.* М., 1991

Почему напрашивается это сравнение? Дело в том, что характернейшая черта русского поэтического гения – это его исповедальная доминанта, так тонко прочувствованная Августином. Русский поэт всегда не только пророк, но и исповедник⁷¹. И Тютчев, несомненно, преемник этой исповедальной линии культуры, дарованной и традицией августиновской «Исповеди», и всем строем русской поэзии золотого века.

Вспомним пушкинское: «*Старик Державин нас заметил / И, в гроб сходя, благословил*». Тютчева ведь тоже заметил «старик» – сам Пушкин, опубликовавший в 1936 г., незадолго до собственной гибели, в двух номерах «Современника» знаменитую подборку из 24 стихотворений Тютчева. Старик, правда, был всего на четыре с половиной года старше Тютчева, но исповедальная эстафета была передана с очевидностью пророческого слова. Лев Толстой вспоминал, как в 1855 г. «...Тургенев, Некрасов и К° едва могли уговорить меня прочесть Тютчева. Но зато когда я прочел, то просто обмер от величины его творческого таланта». А ведь Тютчев к тому времени уже четверть века печатался. Не секрет, что Толстой ценил Тютчева не меньше, чем Пушкина.

Честь второго «открытия» Тютчева принадлежит другому «старику» – Н. А. Некрасову, в 1850 г. обратившему внимание читателей «Современника» на стихи 46-летнего поэта, которые он сам приравнивал к лучшим образцам русского поэтического гения.

По-видимому, споры вокруг религиозных исканий Тютчева должны основываться на очевидном постулате. При всей полифонии смыслов, которые присутствуют в тютчевской поэзии, православный (более широко – общехристианский) дух его творчества всегда превосходят внешний налет пантеизма, экуменизма и т.п.

⁷¹ См. об этом подробно: Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова; Uvarov M. Autobiography as Confession Text. Towards a Russian tradition of the 18th century // Proceedings of the XVIIIth International Congress on Enlightenment. Dublin, 1999. P. 25–31.

Характерны, например, такие тютчевские прозрения:

*...Не скажет век, с молитвой и слезой,
Как ни скорбит перед замкнутой дверью:
«Впусти меня! Я верю, боже мой!
Приди на помощь моему неверью!..*

Или: *«Следует определять, какой час дня мы переживаем в христианстве. Но если еще не наступила ночь, то мы увидим прекрасные и великие вещи».* Ну и, может быть самое главное: *«Между Христом и бешенством нет середины»*⁷²

Стихотворение *«Я лютеран люблю богослуженье...»* показательна в этом отношении. В славянских культурах отношение к протестантизму в разные времена складывалось по-разному. Но даже тот простой факт, что многие русские государи (Екатерина I, Екатерина II, Петр III), вышедшие так или иначе из протестантской среды, тем не менее были государями православными - о многом говорит.

Православного человека в протестантизме «не устраивают» (если отвлечься от споров догматических), пожалуй, две вещи. Во-первых, это ясно декларируемый отрыв от национальной культуры (в силу трактовки апостольской формулы *«нет ни эллина, ни иудея...»*), во-вторых - то, о чем, собственно, писал 16 октября 1834 года сам Тютчев:

*Я лютеран люблю богослуженье,
Обряд их строгий, важный и простой -
Сих голых стен, сей храмины пустой
Понятно мне высокое ученье.
Не видите ль? Собравшись в дорогу,
В последний раз вам вера предстоит:
Еще она не перешла порогу,
Но дом ее уж пуст и гол стоит, -
Еще она не перешла порогу,
Еще за ней не затворилась дверь...
Но час настал, пробил... Молитесь Богу.
В последний раз вы молитесь теперь.*

⁷² Все последующие цитаты из произведений Ф. И. Тютчева приводятся по изданиям: *Тютчев Ф.И. Избранная лирика.* М., 1986; *Тютчев Ф.И. Святителище души: Стихотворения.* Переводы. Из писем. М., 2003.

Здесь речь о классическом лютеранстве, которое не утеряло в потоке истории традиционных Церкви и Храма, но мы можем понять, исходя из этого почти исповедального текста Тютчева, почему различные протестантские ответвления, которые, с точки зрения православной традиции, эти важнейшие вещи во многом утеряли, не могут претендовать на право абсолютной истины в славянской духовной среде. И одновременно - на какой основе возможен христианский диалог. Эти нюансы Тютчев прекрасно ощущал, хотя пишет он, конечно, о западной традиции, к которой относится вполне толерантно и которую очень хорошо понимает.

В литературе существует большое многообразие трактовок тютчевского стихотворения «Я лютеран люблю богослуженье...». Причем эти трактовки перебирают практически весь возможный спектр интерпретаций. Можно встретить вполне серьезные размышления о том, что Тютчев чуть ли не презирует протестантизм. В то же время нередки высказывания и о том, что, тонко чувствуя нюансировку лютеранской точки зрения, он ставит ее гораздо выше православной. Внутри этих противоположных трактовок, конечно же, встречаются разного рода промежуточные.

По-видимому, одна из возможных «расшифровок» тютчевского стихотворения заключается в очень простой мысли: поэт фактически описывает то душевное состояние невоцерковленного человека, страстно желающего веры и пытающегося ее обрести, которое было присуще и ему самому в разные периоды жизни. Духовный поиск на краю, не границе веры - не это ли формула духовного состояния человечества и в тютчевскую эпоху, и позже - в течение века XX, трагедии и складки которого Тютчев, подобно Достоевскому, очень хорошо предугадывал. Поиск сочувствия, как поиск пути, истины и жизни, вот что звучит, просматривается в двух знаменитых четверостишьях, тесно связанных с тютчевским продумыванием лютеранской устремленности к вере, замешанной на опасности окончательной утери ее:

*Когда сочувственно на наше слово
Одна душа отозвалась -
Не нужно нам возмездия иного,
Довольно с нас, довольно с нас...
(1866)*

И, снова, через три года:
*Нам не дано предугадать,
Как слово наше отзовется, -
И нам сочувствие дается,
Как нам дается благодать...*
(1869)

Тютчев находит свой «угол зренья» на классическое лютеранство – так, как делает это в образном строе своей поэзии Арсений Тарковский через многие десятилетия после Тютчева:

*Найдешь и у пророка слово,
Но слово лучше у немого,
И ярче краска у слепца,
Когда отыскан угол зренья
И ты при вспышке озаренья
Собой угадан до конца.*

Он смотрит на лютеранство - как у того же Тарковского - «с той стороны зеркального стекла», и находит в нем главное - поиск истинного пути, когда уже почти нет надежды, когда уже почти «все отнял у меня казнящий Бог...».

Высокий путь и предстоящая вера - это именно то, что утеряло (или же может окончательно утратить) человечество в своих вечных поисках особой истины, свободной от Бога и Цели.

Оценка протестантизма русскими мыслителями XIX в. исторически претерпела изменения от резкой нетерпимости к положительному взгляду на возможность взаимного понимания. В цензурном уставе времен императора Александра Первого имелась следующая статья: «Всякое творение, в котором под предлогом защиты или оправдания одной из Церквей христианских порицается другая, яко нарушающее союз любви всех христиан единым духом во Христе связующей, подвергается запрещению». По мнению А.С. Хомякова, «из недр католицизма восстало протестантство. Проснулася надежда основать убеждение человека на началах высших, чем рационализм и юридическая формальность; проснулася надежда найти спасение в том духовном мире, который положен Создателем в основу обновленному человечеству. Свежее и бурное протестантство, полное юных мечтаний и какой-то строгой поэзии, облагородило личность человека и

влило новую кровь даже в истощенные жилы одряхлевшего латинства». И. В. Киреевский дополняет и раскрывает мысль Хомякова. «Как явление социальное, - пишет он, - Реформация способствовала развитию просвещения народов, которых она спасла от умственного угнетения Рима, самого невыносимого из всех угнетений. В этом заключается главная заслуга Реформации, возвратившей человеку его человеческое достоинство и завоевавшей ему право быть существом разумным». Для более объективного понимания Реформации много сделал В. С. Соловьев. Он подчеркивал, что отличительной особенностью ее «является не национальный и не политический протест, а чисто нравственный протест насидуемой личности во имя свободы и прав индивидуального духа... Решительное утверждение религиозной свободы личности и неприкосновенность личной совести составляют заслугу протестантства»⁷³.

Но дело, конечно, не только и не столько в протестантизме (лютеранстве), сколько в вещах гораздо более глубоких. По Тютчеву, как говорит об этом Б. Н. Тарасов, без веры в Бога невозможно нормальное развитие, гармоничный ум и подлинная жизнеспособность личности, общества, государства, ибо именно в ней непротиворечиво сходятся все «концы» и «начала», удовлетворяется глубинная, более или менее осознанная, потребность человека в обретении не теряемого со смертью смысла жизни и утверждается высшая нравственная норма бытия⁷⁴.

В свете вечности, безусловных ценностей и неколебимой разумности естественно укрепляются духовные основы, и обретается человеческое в человеке. Забывая Бога и отрываясь от своих мистических корней, человек утрачивает высшую нравственную норму бытия, истинную свободу, теряет способность постоянного различения добра и зла и становится «бешеным», ибо безысходно блуждает в поисках иллюзорного бессмертия и подлинно разумного оправдания жизни.

⁷³ Подробный анализ этого вопроса см.: *Архимандрит Августин (Никитин)*. Реформационная деятельность Мартина Лютера в оценке русской православной богословской мысли // *Христианство сегодня*. 1997. Август. М., 1997.

⁷⁴ См.: *Тарасов Б.Н.* Христианство и политика в историософии Ф.И. Тютчева // Москва. 2001. № 8.

Таким образом, тема «Тютчев и христианство» имеет отнюдь не чисто академический или же богословский смысл. Речь идет о той высшей форме духовного поиска, перед которым меркнут любые религиозные разногласия и межконфессиональные раздоры. Этим устремлением во многом питается духовно-нравственный поиск Тютчева, для которого межконфессиональный диалог имеет сопричастность к высшим проявлениям человеческого духа. И поэтому тютчевская поэзия внеконфессиональна и одновременно глубоко православна - в том высшем проявлении духовности, в котором обретает себя поэтический взгляд на судьбу современной цивилизации. И в котором обретает себя пространство и время петербургской истории...

Зеркало русской (петербургской) философии. Для иллюстрации «петербургского следа» в русской ментальности я бы применил «формулу зеркала». У англичан есть поговорка (о ней в одной из своих давних статей напомнил В. А. Рабинович): если ты смотришься в зеркало и не видишь своего изображения, значит, ты умер. А у Ж. Лакана формула «стадии зеркала», как мы помним, означает этап становления ребенка между 6 и 18 месяцами жизни. Младенец, не способный к координации движений, предвосхищает в своем воображении целостное ощущение своей телесности. «Стадия зеркала» – это набросок будущего человеческого «Я».

Так вот, в тот момент, когда мы смотримся в зеркало русской религиозной философии и не видим в нем своего отражения, мы перестаем *быть* русскими философами по определению. И тогда нужно честно заявить, что традиции русской философии – для нас – никакого отношения к истинной философии не имеют и что мы ученики западной мысли, говорим на ее языке. И не только с «греческим акцентом», но и со всеми европейскими акцентами вместе взятыми. Но тогда не понятно, зачем вообще принимать участие в обсуждениях проблем русской философии. Это то же самое, что входить в дискуссию с образованным богословом, априори считая Библию красивой сказкой, а святоотеческое наследие полной чепухой.

А со «стадией зеркала» еще интересней. Мы взрослеем, смотримся в зеркало философии, культуры, религии, собственного «Я» и, наконец, начинаем в нем себя узнавать. Или не узнавать. Ведь потом может прийти и прозрение: тот, в

зеркале, – совсем не я. И начинаются «вариации самопознания»: либо зеркало кривое, либо я сегодня не в форме, либо отражается в зеркале не мое «Я», а его тень...

Я хочу сказать, что не может быть продолжения национальной традиции без оснований, заложенных в ней самой. И эти основания должны проявлять не искаженный лик бытия и не тень его, а хотя бы надежду на истину. Русская религиозная философия, формирование которой в дореволюционное время происходило, в основном, в Петербурге, оказалась сегодня в уникальной ситуации. С одной стороны, ее наследие общедоступно и обсуждаемо. С другой стороны, значительная часть философского сообщества с недоверием относится к возрождению интереса к отечественному богословскому наследию, видя в этих процессах опасность не только клерикализации общества, но и утери философской свободы. И этот стереотип – вольно или невольно – переносится на русскую религиозную философию.

Отметим, что отношение к церковному православию в петербургской философской среде всегда было сложным, о чем свидетельствуют первоклассные работы первой половины XX в., включая сборник «Вехи». Современные дискуссии не менее остры, хотя и менее актуальны. В частности, проблема «интеллигенция и церковь» стоит сегодня не менее серьезно, чем 100 лет назад. Обретение в лице православия не союзника в борьбе с догматической философией советского периода, а очередного непримиримого противника (а это весьма распространенная сегодня позиция) ставит философскую мысль перед дилеммой: либо опираться (как всегда, с запаздыванием на 15–20 лет) на достижения западноевропейской философии и тем самым окончательно исчерпать свое содержание, либо искать какие-то иные формы наследования на отечественной почве. При решении этой дилеммы иногда доходит до того, что само понятие «русская религиозная философия» отрицается, и из творчества таких мыслителей, как Ф. М. Достоевский, В. В. Розанов, Л. И. Шестов, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, И. А. Ильин выводят континент либо безрелигиозной, либо языческой и гностической философии.

Если серьезно задумываться о смысле понятия «религиозная философия в России», то можно констатировать следующее. Большинство выдающихся русских религиозных мыслителей, несмотря на все их разногласия, стоят на единой

точке зрения, очень близкой к позициям православия. Некритический поиск новых самостоятельных начал приводит к философскому регионализму, когда оригинальность философского пути просто декларируется, но истинное его содержание опустошается.

Для крупнейших русских мыслителей – при всем их внимании к антитетике отечественного самосознания – очевидна мысль о создании таких обобщенных концепций, в которых трагический бинаризм, свойственный отечественному самосознанию, не играл бы довлеющей роли. Одной из форм этого бинаризма является антиномически заостренное противопоставление теологической и философской метафизики. Несмотря на нерациональный характер православной этики, основная ее идея удивительно проста и логична: не может быть подлинной нравственности без исходных Абсолютных координат. Однако не только православная идея, взятая в «чистом виде», выступает показателем возможности синтеза на русской почве. Русскими философами постоянно повторяется мысль о том, что допустимо сущностное дополнение «неизбежного антиномизма всякого отвлеченного мышления». Степени прочувствования русской философией глубоких, универсально-творческих основ синтеза поистине удивительна. Последний, как правило, понимается в катафатическом, положительном, смысле, когда непостижимость религиозных догматов трактуется не как предпосылка их «рационального» обсуждения, «расчленения» на составляющие элементы, но как синтез уже *осуществленный*, актуальный.

Выдающийся русский богослов и религиозный философ В. И. Несмелов - автор учения, которое представляет первый в России систематический опыт философского обоснования православной антропологии. Он был представителем того идеалистического движения в России, которое сводило проблематику философии, в основном, к учению о человеке. Поэтому имя Несмелова вполне можно поставить в один ряд с мыслителями философско-религиозного направления, среди которых выделяются имена Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка.

Но есть и принципиальное отличие. Большинство авторов сборника «Проблемы идеализма», а в дальнейшем и «Вех» прошли осознанный путь от марксизма к религиозной фило-

софии. Несмелов же всегда был религиозным философом и богословом, для которого метания русской «философской аристократии», усилия «нового религиозного сознания» не имели большого значения. Я думаю, не случайно идеи Несмелова остаются малоизвестными. До недавнего времени практически не было ни одного обстоятельного исследования о его жизни и творчестве. Этот вакуум, к счастью, сегодня по-немногу преодолевается.

Несколько слов о «Проблемах идеализма», поскольку именно этот сборник, изданный в самом начале XX века, по моему мнению, имеет решающее значение для оценки и «Вех», и «Протоколов заседаний религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде)», которые сегодня обсуждаются. Идеейный замысел «Проблем идеализма» отчетливо артикулирован в известной статье М. А. Колерова, включенной в недавнее переиздание сборника. «...В истории русской мысли, – пишет автор, – следы того, что хотели и делали “Проблемы идеализма”, затмлены антиинтеллигентской сенсацией, которую произвели “Вехи” (1909), генетически следующие “Проблемам идеализма”. В еще большей степени эти следы истреблены телеологической схемотворческой чисткой, которой подверглась история русской мысли начала 1900-х годов, так и со стороны отодвинутой в эмиграцию и исторические катакомбы русской независимой философии<...> Происшедшее в русской мысли после и из-за «Проблем идеализма», действительно, во многом закрывает от нас картину тех обстоятельств, в которых он родился»⁷⁵. Так сложилось, что православие, рассмотренное со всех возможных позиций, (мистика, аскетика, метафизика, апофатика, антиномическое сознание и т. д.) – все это было пройдено и все это не удовлетворяло. Отсюда – поиски «нового религиозного сознания», ведущее к философско-религиозному сектантству – от «атеистического христианства» до поиска веры вне любой конфессии. Ничего нового сегодня, «на наших глазах», не происходит, и это возможно, тот вакуум, который незаметно накрывает русское сознание, русскую культуру. Стремление к «новой чистоте» веры неизбежно стало символом провала, в который скатились сколь-нибудь отчетливые представления о происходящем.

⁷⁵ Проблемы идеализма. М., 2002. С. 65.

Но вернемся к Несмелову. В решении «загадки о человеке» он значительное внимание уделяет современным ему проблемам философии и психологии, продолжая, с одной стороны, традиции экзистенциального дискурса в России (Н. А. Бердяев – С. Л. Франк), а с другой ту линию западно-европейского мышления, которая приводит к философскому переосмыслению основных идей психоанализа и экзистенциальной психологии (Эд. Гартман – Л. Бинсвангер). Я думаю, что это честная позиция, – опора как на западную, так и на отечественную традиции, которую, впрочем, развивали крупнейшие русские религиозные философы. Сегодня, к сожалению, мы находимся не только на «стадии зеркала», но и в «вакууме разрыва».

Один из самых острых в современной полемике, как и столетие назад, – вопрос о соотношении богословия, церкви и веры. Реальная деятельность православной и других христианских церквей часто сопряжена с проповедью, малопонятной атеистическому веку, и это нужно признать. Проблема ясного определения того пространства, в котором церковь может убедительно говорить о приоритете религиозных ценностей, стоит весьма остро. В этой ситуации преобладающим становится мнение, ярко выраженное в позиции современного философствующего разума. Признание Бога как Творца и Трансцендентной сущности, а также несовершенств современного мира сочетается с отрицанием церкви и церковной жизни в качестве необходимых элементов нравственного возрождения. То есть воспроизводится та двойственная модель отношения к жизни, о которой писал П. А. Флоренский: «Человек, не признаваясь даже самому себе в своем отдалении от Бога и формально даже защищая религию, старается фактически шаг за шагом отвоевать у религии области своей автономии и, следовательно, вычеркивает соответственные стороны из религии как якобы несущественные и попавшие туда исторически и случайно. Одна за другой выпадают из религии различные стороны человеческой деятельности, пока, наконец, не доходит дело до основных истин религиозной онтологии, на которых держится христианская нравственность. Когда падает в сознании и эта основа, а религия приравнивается к нравственности, самая нравственность перестает быть живым и жизненным вдохновением добра и становится внешними правилами по-

ведения, лишенными связи и потому случайными. Это не нравственное самоопределение, а фарисейская мораль»⁷⁶.

С. А. Франк в свое время ввел оригинальное различие между верующим и неверующим разумом. Несмотря на то что вера или неверие принадлежат к личным мировоззренческим стратегиям личности и в этом смысле не подвергаются сомнению, верующий разум отличается от неверующего, по мысли Франка, так, как человек без музыкального слуха отличается от человека, одаренного последним⁷⁷. Можно прекрасно прожить в ситуации, когда тебе «медведь на ухо наступил» или же когда твое отношение к религии сводится к потреблению худших образцов атеизма. Но дело заключается опять же в экзистенции, в данном случае – в том «интонировании» разума, которое позволяет человеку извлекать длинные ноты из общей гармонии бытия, а следовательно, не отвергать с порога то, что кажется тебе неясным или ненужным. Эта простая истина оказывается сегодня для многих самой сложной.

Для диалога религиозной и философской метафизики сегодня чрезвычайно важным оказывается вопрос о гуманитарной толерантности. А это означает умение слушать оппонента, не изымая из практики интеллектуального общения «чуждые» культурные парадигмы, умение ответить на критику и принять критику своей точки зрения как необходимую и продуктивную.

Как писал по сходному поводу М. Фуко, «есть всегда нечто смехотворное в философском дискурсе, который хочет извне диктовать закон другим, указывает им, где лежит их истина и как ее найти, или же когда он берется вести расследование по их делу в наивно-позитивном духе; его право, напротив, в том, чтобы разыскивать то, что в его собственной мысли можно изменить через работу со знанием, ему чуждым»⁷⁸. Тот же Фуко, размышляя о роли ученого-интеллектуала в перспективе развития социально-гуманитарных наук, говорил следующее: «Роль интеллектуала состоит не в том, чтобы говорить другим, что им делать. По какому праву он стал бы

⁷⁶Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Сб. XVII. С. 134.

⁷⁷ См.: Франк С.А. Духовные основы общества. М., 1992. С. 127–128.

⁷⁸ Фуко М. История сексуальности: в 3 т. Т. 1. М., 1997. С. 3.

это делать? Вспомните, пожалуйста, о всех пророчествах, обещаниях, предписаниях и программах, которые были сформулированы интеллектуалами за последние два века и последствия которых нам теперь известны. Работа интеллектуала не в том, чтобы формировать политическую волю других, а в том, чтобы с помощью анализа, который он производит в своих областях, заново вопрошать очевидности и постулаты, сотрясать привычки и способы действия и мысли, рассеивать то, что принято в качестве известного, заново переоценивать правила и установления и, исходя из этой репроблематизации (где он отправляет свое специфическое ремесло интеллектуала), участвовать в формировании некоторой политической воли (где он выполняет свою роль гражданина)⁷⁹.

Имманентная полифоничность философского языка, к сожалению, во многом утраченная отечественными философами-интеллектуалами, хорошо иллюстрируется некоторыми особенностями историко-философского процесса, на которые не всегда обращают внимание.

Различение школ и направлений в истории философии - апробированный методологический прием. Вместе с тем выработка оригинальных исследовательских стратегий все еще остается насущной проблемой. Эта тема специально поднимается в журнале «ЛОГОС» под рубрикой «Другая история философии»⁸⁰, в междисциплинарном проекте «Скриптография» журнала «Философские науки»⁸¹, а также в ряде зарубежных изданий последних десятилетий. Представляется, что излом стратегий изучения историко-философского процесса сталкивается с трудностями уже на этапе отнесения философа к той или иной школе. «Имя философа» как родовой элемент его школьной принадлежности со временем становится почти непреодолимым штампом, что находит отражение как в научной, так и в учебной философской литературе. Каждый специалист, задумывающийся над странностями историко-философского процесса, сталкивается с этой проблемой.

⁷⁹ Фуко М. Забота об истине. Беседа с Франсуа Эвальдом // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. М., 1996. С. 322-323.

⁸⁰ См.: ЛОГОС. 2004. № 3-4.

⁸¹ Уваров М. С. Исповедальный ресурс скриптографии // Философские науки. 2008. № 8. С. 59-77.

Сложности возникают с самого начала, когда, например, приходится определять место великого Сократа в ряду досократических, сократических и последующих школ античной мысли. Или же выяснить, является ли Платон представителем платонизма или же его творчество выходит за рамки античного трактатного письма, утвердившегося в Ранней и Поздней Академии. Известный концепт Ж. Деррида, переворачивающий значение фигур Сократа и Платона в контексте дилеммы *речь/письмо* – достаточно содержательный деконструктивистский прием, наводящий на важные эвристические выводы.

Со сходной проблемой сталкивается исследователь, пытающийся разобраться в динамике соотношения позднеантичной и раннехристианской мысли. Антиплатонические настроения отцов церкви (например, бл. Августина) не мешают им использовать идеи неоплатонизма при конструировании архитектоники смыслов христианского учения. Сама идея самостоятельного существования христианской *философии* (а не только христианского *богословия*) вводит во многие парадоксы такого рода. Один из них – проблема высокой схоластики, во многом ставшей таковой благодаря позднему приходу в европейскую культуру средневековья основных трактатов Аристотеля, что плохо сочетается с негативной оценкой средневековой европейской философии в «Лекциях по истории философии» Гегеля. До сих пор до конца не решенной выглядит и проблема определения границ немецкой классической философии. Поздний Ф. Шеллинг, Л. Фейербах или же ранний К. Маркс явно не подходят для этой роли. Получается, что хронотоп развития немецкой классики не соответствует реальному историческому хронотопу, и границы немецкого идеализма явно размываются – чуть ли не до идей Ф. Ницше.

Позволим себе только одно пояснение, касающееся творчества И. Канта. Понять Канта как «чистого философа», не имеющего никакого отношения к теологической метафизике – значит, выхолостить его философию, подменить объективный анализ когда-то и кем-то навязанными схемами. По поводу теологии Канта в западной литературе существует библиотека источников (а сегодня такая библиотека формируется и по поводу теологии Ж. Деррида). У нас же по-прежнему основные усилия

прилагаются к тому, чтобы сделать и из Канта, и из Деррида чуть ли не атеистов, мало что смыслящих в религии не «в пределах только разума». Это положение дел представляется абсурдным⁸².

Однозначные классификации весьма односторонне отражают определенный круг размышлений конкретного философа от другого не менее важного круга его же размышлений. Показательный пример здесь – эволюция европейского позитивизма от Дж. С. Милля до А. Богданова, Л. Витгенштейна и П. Фейерабенда. Границы и смысловые сюжеты – в русле одной, казалось бы, школы, на самом деле подвержены столь серьезным инверсиям, что приходится только удивляться. Эта же проблема возникает и при внимательном рассмотрении эволюции марксистской философии. И, наконец, существуют имена, которые никак не укладываются в рамки какой-либо определенной школы (Б. Паскаль, М. Хайдеггер, М. Фуко, Ж. Лакан, У. Эко и мн. др.).

Таким образом «имя философа» и имя школы, к которой он принадлежит, – категории, часто выходящие за рамки традиционно истолкованного историко-философского процесса. Под этим углом зрения и возможна «другая история философии», основанная и на новом диахроническом осмыслении данной проблемы, и на более последовательном, а главное, соответствующем истории вопросу учете влияния на философию теологических идей.

Как писал М. К. Мамардашвили, «и философия, и религия имеют одну общую точку, только после которой они радикально расходятся. И мое внутреннее ощущение убеждает меня как в наличии этой точки, так и в последующем расхождении. Какова эта общая точка? Для меня лично она состоит в постулате или допущении некоторой другой жизни, чем жизнь текущая, повседневная. То есть, я хочу сказать, что есть некая структурация жизненных проявлений, которая

⁸²По этому поводу можно сравнить, например, следующие работы: Вера и знание: Соотношение понятий в классической немецкой философии. СПб., 2008; Тетюев Л.И. 1) О нравственном назначении человека: Этико-теологическая парадигма Канта // Церковь, образование, наука: православная культура – основа духовно-нравственного здоровья общества. Саратов, 2009. С. 108–116; 2) Трансцендентальная философия: Современный проект. Саратов, 2001.

осуществляется человеческим существом *изнутри* его повседневной естественной жизни, и в той мере, в какой осуществляется, она наделена другим порядком». ⁸³ Эта точка зрения нерелигиозного философа и выдающегося мыслителя очень показательна. Дело не в метафизике сущего, не в понимании бытия, а во внутреннем ощущении собственной экзистенции, своего личного отношения к Dasein. То есть речь идет не о метафизических истинах, касающихся трансценденции, а о том отношении к действительности, которое каждый человек – будь он философ или богослов – выражает на соответствующем его миропониманию языке. Собственно, к такому пониманию свободы исследования и призывает истинная философия. Как мудро замечает Э. Жильсон, «в той мере, в какой философ отождествляет себя со стоящей перед ним проблемой, общей, возможно, для миллионов других людей, но очень личностной, уникальной по своему месту в его душе, он ощущает себя одиноким. Он знает, что с этим и умрет, плененный абсолютной непреодолимостью пределов понимания, за которые выйти ему не суждено» ⁸⁴.

Как пишет в метафорическом ключе А. Г. Раскин, «в современном мегаполисе, каким в наше время является Санкт-Петербург, явственно ощущаются извечные ветры морских странствий, наполнявшие паруса военных кораблей и торговых судов. Ветер моря стал одним из побудителей ритмов поэзии, посвященных городу на Неве. Звучание волн царственной Невы и связанных с ней рек и каналов стало лейтмотивом стихотворных произведений и подсказанных ими песен, симфоний и балетов. Во все времена, с первых лет существования морской столицы России, проявлялся дух творчества, которым пронизаны все петербургские строки поэтов многих поколений<...> Санкт-Петербург как источник поэтического полета – неисчерпаем так же, как святая непиваемая чаша. Нет сомнений в том, что он подарит радость творчества многим грядущим поколениям» ⁸⁵.

⁸³ Мамардашвили М. К. Философия и религия // Человек. 1997. № 4. С. 45.

⁸⁴ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 7.

⁸⁵ Раскин А.С. Ощущение Санкт-Петербурга как эманации поэзии // Сб. трудов Первой конференции АРСИИ им. Г.Р. Державина. СПб., 2005. С. 42.

Экслибрис смерти*

*Из багряных камильниц ростральных колонн
вырывается в небо ликующий пламень.
Перевитый чугуною цепью времен,
город-призрак возложен на жертвенный ка-
мень.*

Олег Малевич

Как-то у меня вышел спор с одним очень уважаемым мною человеком, Константином Глебовичем Исуповым, одним из лучших знатоков русской культуры, автором-составителем фундаментальной антологии «Москва - Петербург». Это был даже не спор, а чрезвычайно насыщенная по мысли и темпераменту атака оппонента, которую, признаюсь, не так легко было выдержать.

Мой собеседник говорил о том, что статус провинциального города, архетипически заданный в русской культуре, совсем не присущ культуре петербургской, что нельзя переносить на Петербург архетип Москвы, которой как раз и свойственна исторически пришедшая с эпохой Петра провинциальность. Нельзя, говорил мой собеседник, делать и «обратный» ход, забывая о Петербурге Достоевского, о дворах-«колодцах», приписывая, например, питерскую идею «кривизны» ландшафтам московской культуры.

Я же пытался доказать, что лик Петербурга двойствен, амбивалентен по самой своей природе, что нельзя оценивать судьбу и «статус» города с какой-то одной вершины. Взгляд, брошенный на Петербург с высоты птичьего полета из века девятнадцатого, совсем не будет похож на взгляд из века двадцать первого. То, что Петербург задуман и создан как город столичный («сто»-личный!), совсем не устраняет из его судьбы линии провинциализма, так четко проявившейся в истории последних десятилетий.

*Первоначальный вариант опубликован: Уваров М.С. Метафизика смерти в образах Петербурга // Метафизика Петербурга. СПб., 1993. С. 113–129.

Судьбы русской столицы и русской провинции тесно переплелись в культуре Петербурга, и невозможно сегодня строить какие-либо абсолютные схемы по этому поводу. Уникальность петербургской культуры во многом проистекает из его *принципиальной* провинциальности. И именно последнее обстоятельство делает Петербург городом, в котором надежда на возрождение культуры не остается пустым звуком. Внешняя холодность и неприступность лишь скрывают подлинную метафизику судьбы великого творения Петра.

Я уверен, что любой диалог о Петербурге должен с самого начала опираться на внутреннее убеждение о невозможности договориться на «петербургской почве».

И второе воспоминание.

Как-то раз, довольно уже давно, на Невском, на углу канала Грибоедова, меня остановил человек и спросил по-английски: «А где находится исторический средневековый центр Ленинграда?». Мучительно пытаясь найти ответ на поставленный вопрос, я сам пробовал разгадать эту загадку. Ведь у значительного, великого, «традиционного» европейского города *должен быть* исторический средневековый центр!

В первую минуту замешательства, будучи, между прочим, коренным питерцем, я ничего не смог другого ответить, кроме как «Не знаю...».

Я думаю, многие переживали в своей жизни подобный синдром «незнания» очевидного, когда начинаешь не другого и не другое, а самого себя ощущать в качестве «тела без органов», без чувств, потерявшим элементарную ориентацию в близком и хорошо знакомом тебе мире.

«Такой старый» город и – без средневекового центра...

Потом я подумал, а может быть, и хорошо, что не нашелся ответ в ту секунду. Неужели долго и нудно разъяснять незнакомому человеку, возможно, бесконечно далекому от любимых питерских, а тем более российских проблем, что был-де такой Петр Великий, который основал, правда, город, но случилось это менее трехсот лет назад, и потому нет и не может быть у него средневекового центра. Вряд ли можно было в двух словах объяснить и другое, гораздо более важное, что город, чрезвычайно молодой по европейским меркам, по сути своей поистине город средневековый. И хотя «тьень средневековья» падает лишь от великого творения Доменико Тре-

зине – Петропавловской крепости, дело не в постройках и архитектурном ландшафте, но в мудрости традиций, пересечении культур и эпох, двуликости (многоликости) Петербурга, уникальности его судьбы.

Любой вопрос о Петербурге вызывает такую бурю ассоциаций, такую переполненность сердца и души, что пауза молчания, бессознательно замещающая поток цветистой речи, оказывается лучшим ответом, даже если язык подводит, выводя скрипучее «не знаю...».

Все подходит к нему – и карсавинский опыт постижения средневековья, и хейзинговская «осень средневековья» – пора благодатная, творческая, и бахтинская «смеховая культура». Он *все* – может впитать в себя.

Он – как губка, вбирающая любые традиции, даже те, которые ему как бы не присущи «от века». И когда осознаешь эту простую истину, неизбежно встает вопрос о метафизике процесса «вбирания» традиций, совсем не замыкающегося, конечно, на средневековье. Что кроется за рамками видимого, что систематизирует облик Петербурга и является его метафизической доминантой?

Я хочу высказать гипотезу о том, что любой синтез, происходящий в образных ландшафтах петербургской истории и культуры, неизбежно замешан на антитезе жизни и смерти, покаяния и непокаяния.

Танатологический и исповедальный дискурсы имеют самые разные оттенки, от «классического» психоаналитического или же «хрестоматийного» христианского до иррационально-шизоаналитического и обыденно-клинического. Фигуративность исповедального слова (слова смерти!) в образах Петербурга поистине многолика. Вряд ли можно найти хотя бы одно значительное явление в лике и исторической судьбе города, которое можно оценить и понять *вне* «исповеди у последней черты» (В. Л. Рабинович), а следовательно, вне изначального противостояния жизни и смерти. Как говорил Дм. Мережковский, «в лице Петербурга то, что врачи называют *facies hystrocratica* – лицо смерти».

В XIX в. было модно рассуждать о физиологии Петербурга – «русского города, основанного на немецкой земле и наполовину наполненного немцами и преисполненного иноземными обычаями» (В. Белинский). Пристальное внимание к различным проявлениям телесно-земной, обыденной жизни города

вовсе не было случайным. Городская «клоака», как бы впитавшая в себя сумрак прибалтийских болот, может служить неповторимым ландшафтом психологического бытописания.

Петербург Ф. Достоевского, А. Блока, А. Белого возникает в том числе и в «оборачивании» видимого Петербурга – города призрачных ночей и вечной архитектуры. И все же очевидно, что Петербург не сводится к этой стороне своего существования. Сам по себе «физиологический акцент» довольно двусмыслен: физиология города, понимаемая в качестве его «изнанки», инобытия телесного, часто противоречит собственно культурно-историческому ландшафту, бытию «зримого» города. Между тем чрево Петербурга можно постигнуть, понять не только в физиологическом плане, тем более, что жизненность и смертность далеко выходят за пределы телесного, физического.

Здесь и возникает идея, точнее, образ-символ «физиогномики Петербурга». В старинном слове «физиогномика», относящемся к области полунаучной и неопределенной, хорошо воспроизводится сущность города, его двуначальный, амбивалентный лик. Появляющийся дефис отделяет «физио» Петербурга от его «логоса», обретающего оболочку «гномики». Физио-логическая жизнь Петербурга течет в сопричастии с Гномоном, Гномом, Гномой...

Гномон – в греческой эллинистической математике – странная геометрическая фигура, которая образуется, если из нарисованного параллелограмма «вынуть» меньший, подобный ему параллелограмм. Остаток и будет гномоном – оболочкой, обнимающей пустоту. Одновременно гномон – это «знать», «ведать».

А еще – простейший прибор для измерения времени.

Гном – в западноевропейской мифологии уродливый карлик, охраняющий подземные сокровища. Но он же, гном, – вполне жизнерадостное и любимое детьми существо, что-то наподобие доброго маленького волшебника.

Гнома – краткое нравоучительное рассуждение, образец афористического слога. Что, впрочем, может быть и тривиальным поучением.

В «физиогномике Петербурга» работает двойная логика парадокса. Телесность города сопряжена с чем-то ирреальным, «гномическим» (первый парадокс). Последнее же – само по себе запредельно, воображаемо, уродливо, выражено в

краткой поучающей форме безусловной истины – ненавистной и неизбежной одновременно (второй парадокс).

Краткое, внушительное, неизбежное, временное... Феноменологическая интенция вполне очевидна и – как это обычно бывает – выходит за тесные рамки этимологического изыска. Под, казалось бы, искусственно сконструированным определением явно проглядывает лик Смерти – ужасный и трансцендентный, нравоучительный и до безумия краткий. Не случайным оказывается и профиль «геометрии смыслов»: культурный ландшафт Петербурга формируется как вихрь геометрических лабиринтов, пространств, линий. Ажурные узоры этой геометрии могут быть услышаны и увидены в любом проявлении судьбы города. Я останавлиюсь, конечно, лишь на некоторых из них, имеющих для меня особый смысл. И как гоголевский «маленький человек» (гном, пигмей?!) возможен только в Петербурге, так и тема физиогномики, сменяющая образы физиологические, продуктивна только по отношению к Петербургу, городу странному, потаенному и непокаянному.

Петербург принято считать произведением совершенным, завершённым и эстетически целостным. Город-музей, самый красивый город в мире (почти «город-сад!»), «простор меж небом и Невой»... Этот образ близок каждому петербуржцу с детства. Между тем в архитектуре Петербурга сокрыта целая вереница противоречий и недомолвок. Чего стоит только полуполюгендарная история с «кривым» Невским проспектом, ломающимся в районе Московского вокзала, хотя задумывался он изначально как прямая «перспектива», связывающая между собой два удобных выхода к Неве. Говорят, прорубая болотистую лесину, проектировщики ошиблись в расчетах... Или же Казанский собор, который должен был представлять собой в окончательном варианте некое подобие римских соборов: напротив нынешнего Казанского планировалось соорудить точно такой же, зеркальное его отражение. «Римский проект», однако, не состоялся. Петербург так и не увидел настоящей классической круглой площади, которая образовалась бы во внутреннем пространстве собора. Не состоялся и другой «итальянский проект», согласно которому нынешние Линии Васильевского острова должны были стать подобием венецианских каналов.

Город «как-то» не достроен, половинчат, хотя внешняя его оболочка не выдает секретов. Геометрические аллюзии становятся поистине многомерными и бесконечными, если обратиться к – теме исторических памятников и скульптурных композиций.

«Если кто при исповеди объявит духовному отцу своему некое неделанное, но еще к делу намеренное от него воровство, наипаче же измену, или бунт на государя, или на государство, или злое умышление на честь и здравие государево..., то должен духовник... донести вскоре о нем» (Из указа Петра Первого от 17 мая 1722 г.). Прямое требование нарушения тайны исповеди, изреченное государем образованным и богопослушным, не могло не сказаться на судьбе его наследия. Возможно, с этой точки и начинается тот самый «петербургский переворот», который описан Г. Флоровским в «Путьях русского богословия». Тема Петра для города не случайно становится одной из доминирующих. Как будто сама природа Петербурга взрастила антитезу св. Петра, в честь которого назван город, и Петра «земного» – создателя и преобразователя Петербурга.

В городе несколько значимых памятников Петру Первому. Но существуют и памятники-призраки, вовсе даже и не памятники, а *память* о памятниках.

Знаменитая «восковая персона» из эрмитажной коллекции – отблеск двух памятников на Адмиралтейской набережной, выполненных в свое время всеевропейски известным ваятелем Леопольдом Бернштамом и уничтоженных в 1919 г. в разгар кампании по «монументальной пропаганде».

Триумфаторство (в любом лике революционном, реформаторском, личностном) сметает все на своем пути и оставляет после себя пустыню смерти в лике иллюзорной жизни – лике Петербурга. Культурный ландшафт города требует покаяния, взывает к нему. Ибо должен быть выход за пределы двойников смерти. Либо жизнь города будет представлять тот самый смертоносный гномон, из которого вынута жизнь, либо геометрическая фигура смерти замкнется в своем ином, в своем отрицании, в обновленной жизненности, «физиологичности», самости.

В отношении непокаянной фигуры Петра такой акт состоялся в тот момент, когда во внутреннем пространстве Пе-

тропавловской крепости появился иной по своему решению памятник Петру, памятник работы Михаила Шемякина.

В спорах по поводу «неправедного эпатажа», как и в возгласах восхищения, потонула, по-моему, главная идея памятника, если рассматривать последний в зримом контексте исторической судьбы города. А именно идея *состоявшейся исповеди*. Приближенная к нормальным человеческим размерам, близкая в чисто физическом смысле фигура сидящего Петра воплощает в себе покаяние духа, раскаяние. И даже возможная чрезмерная субъективность такого впечатления не может нарушить очевидного. Петр-человек, так напоминающий по внутренней психологической интенции уничтоженные скульптуры на Адмиралтейской набережной, зовет к эмоциям вполне земным и понятным.

В городе есть несколько поистине уникальных точек, в которых начинается то или иное историческое событие. Объединение таких точек в некое единое целое дает пищу для размышлений. Уже упомянутый выше «кривой» Невский в месте своего разлома блистает новоявленным монументом (из серии питерских «стамесок»), и мало кто уже сегодня помнит, что здесь стоял когда-то шедевр Паоло Трубецкого. В окончании же своем Невский соприкасается не только со знаменитым Некрополем Александро-Невской лавры, но и с обычным церковным кладбищем той же Лавры, где похоронены люди известные, но практически отсутствуют могилы 1937–1938 годов, где на месте поруганной духовности вполне зримо, реально и *в это самое время* «казнили людей до рассвета». Смерти нет именно там и тогда, когда она *есть*.

Рядом с Казанским собором – Спас-на-Крови – одна из нескончаемых тем в трагической симфонии царевбийств. Чуть дальше – тайна Инженерного замка, где триумфатор Петр обернулся спиной и не видит смерти своего правнука.

И смерть самого Петра. Сбылся трагический прогноз Дмитрия Мережковского, прогноз 1904 года, когда писал он о Петре: «Кровь сына, кровь русских царей ты первый на плаху прольешь – и падет сия кровь от главы на главу до последних царей, и погибнет весь род ваш в крови. За тебя накажет Бог Россию!»...

Виноват ли Петербург? Не знаю.

В русской истории передача статуса столицы от Москвы Петербургу, как это ни парадоксально, – факт малопримеча-

тельный, маловыразительный и почти никак не отразившийся на ментальности Москвы. Это сегодня модно говорить: «большая провинция»; имидж великого столичного города от Москвы вряд ли вообще когда-нибудь «изымался». Можно поймать себя на мысли, что когда Л. Толстой описывает Бородинскую битву и последующую цепь событий вплоть до изгнания Наполеона, в нашем сознании все эти факты вполне соответствуют внутреннему чувству – врагу сдастся столица, горит столица. Наполеон бежит из Москвы – матери городов русских (столицы!). Наполеон вошел в столичный Кремль и потерпел в столице свое фиаско. Петербург, до которого Наполеон не дошел (к которому, точнее, по разным причинам он вообще не пошел) в этом контексте приобретает статус «большого города» – вполне окраинного, хотя и величественного.

Почему так происходит? Только ли географический, морально-политический или же военные факторы играют здесь роль?

Я думаю, метафизический смысл произошедшего гораздо глубже. Если строить рассуждения по уже намеченному антитетическому противопоставлению, то можно провести, например, такой анализ. Москва – исконный город жизни, «светлого» исповедания собственных грехов. Даже разрушенная реальной смертью – будь то нашествие татар или же Наполеона – она все равно предназначена жизни. Город по своему устройству и строю жизнерадостен, он впитывает жизнь, несмотря на смертельные муки. После подвижничества Сергия Радонежского и величия Куликова поля Москва вновь разрушается татарами. И вновь отстраивается – живет, как бы не замечая «убыли и томления» (А. Ф. Лосев) смерти, как бы отрезая саму возможность окончательной гибели. Уже при Иване Грозном Москва была разрушена и сожжена в очередной раз – но вновь, почти незаметно для истории, возродилась из пепла. И пожар 1812 года, уничтоживший ценнейшие библиотеки, рукописи, в том числе и подлинный свод «Слова о полку Игореве», не нарушил этого постоянства образа Москвы, ее равновесия-в-жизни. Как продолжает жить «Слово», продолжает жить в истории, так делом истории является и факт жизненности Москвы.

Возвращение Москве большевиками статуса официальной столицы воспринимается как вполне закономерное явление,

не вызывающее никакого внутреннего протеста, вне всякой формальной зависимости от исторической подоплеки. Вечная жизненность Москвы просто взяла свое, подтвердив то, что было уготовано самой историей.

Можно посмотреть на этот вопрос и по-другому. «Смутное время» принесло Москве плач и разорение. Но что было исходом, заключившим историческую драму? Именно в Москве в 1613 г. на престол взошел первый из Романовых, Михаил. Смерть была поправа жизнью, и почти столетие русской истории, следующее за этой датой, воспринимается нами как вполне закономерный, «предустановленный» период.

Петр перенес столицу в Петербург. С этого момента начинает свое скольжение роковое крыло смерти, крыло непокаянного города, нависшее над родом Романовых.

В Петербурге свершается казнь над Алексеем. Здесь же умирают почти все дети Петра и Екатерины, в том числе и наследник Петр Петрович – в возрасте четырех лет. Вся эта непредсказуемая цепочка трагедий завершилась известными решениями по поводу порядка престолонаследия, введенными в Россию в период дворцовых переворотов и «женского правления». Гибель династии началась именно в Петербурге, не в Москве, где подавление стрелецких бунтов и высылка Софьи Алексеевны все же еще не читаются как дела «смертные».

Образ светлой столицы, рая, «парадиза» – образ вымышленный, выдающий, скорее, желаемое за действительное. Петербург начинается на крови своих строителей; в мрачном синтезе с угрюмым и промозглым климатом рождается вечная тень смерти. Жизнь города началась в полном соответствии с евангельскими предначертаниями – смерть поправа смерть, но жизнь, родившаяся здесь, не могла стать жизнью вечною. Она изначально явила болезнь к смерти, предстала жизнью, стремящейся к смерти.

В православной литургии библейские слова о «попрании смерти» произносятся так: *«Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ»*. Такого воскресения – через смерть смерти – в случае Петербурга нет. Вечность жизни города ирреальна, немыслима, запредельна. Крещендо исторического облика города, когда по нарастающей наслаиваются года, десятилетия и столетия, слышится как гимн непобедимой смерти.

Символ ленинградской блокады – это символ беспредельного шествия смерти, постепенно, шаг за шагом забирающей в свои объятия остатки жизненности. Жизнь, в конечном итоге победила, но цена этой победы была поистине ценой смерти. В блокадном ужасе произошло удивительно точное воспроизводство образа смертной жизни, так характерного для исторической и культурной судьбы Петербурга.

В противоположность Петербургу Москва – это вечная жизненность в ее истории. Если петербургская «блокада-смерть» обнажает терпение и муку, страдание и боль, рождающиеся ради призрачной жизни, то в Москве смерть и разорение ведут к новой, еще более яркой и красочной жизни. И при этом светлый облик Москвы принципиально противостоит «европеизированному уму» Петербурга. Восприятие последнего как столицы государства российского всегда характеризовалось коренным своеобычием. – Петербург – этот «ум России» – никогда не был, да и не мог быть ее «сердцем», даже если говорить об обычных географических измерениях.

Петербург Гоголя и Достоевского, Петербург Андрея Белого и Александра Блока – это город, страдающий болезнью неистребимой. Но болезнь эта *не есть болезнь уязвленного самолюбия, болезнь «духа»*. Смерть обретает вполне зримую телесность и как альтер-эго, и как «второе тело» города: она формирует ландшафт, культуру, «маленького» человека и «большого» начальника. Великолепная метафора Пушкина (*«И перед младшею столицей померкла старая Москва...»*), на мой взгляд, не просто не точна. Она составлена по принципу противопоставления «яви» трагедии-смерти и «сна» великого города жизни, только вот реальность переворачивает пушкинский образ. Он скорее соответствует замыслу самого Петра, по воле которого Петербург должен был стать городом жизни. Но в истории таковым остается именно Москва. Петербург – город-сон, город-воображение, город-сумрак, город-туман...

Отдельная и хорошо знакомая тема – «Москва – третий Рим». Невозможно представить Петербург в тоге «Третьего Рима». Дело не в утерянном средневековье, а в менталитете, заявленном и явленном в его истории.

Ю. М. Лотман справедливо говорит о том, что семиотическое соотнесение с идеей «Москва – третий Рим» сказывается, порой весьма неожиданно, в некоторых аспектах архи-

тектуры Петербурга, в опыте его строительства и в самом факте перенесения столицы из Москвы. Но спор, в который вступил Петербург за право исторического наследства с Римом католическим, был изначально им проигран. Может быть, поэтому так парадоксально, непонятно и неприятно «вписывается» сегодня в его ландшафт протестантская проповедь. За нею – образ Петра, но не царя-строителя и преобразователя, «спасающего» и «исповедующегося», но царь-монстра и душегубца, который проповедует до исповеди, до покаяния, образ того человека, который призраком является нам с последних страниц «Епифанских шлязов» Андрея Платонова.

Вообще Петербург – город как бы и без истории вовсе, поскольку история России двух-трех последних столетий – это история только Российской империи. Петербург, возможно, принял на себя «грехи империи», и в этом смысле – все грехи Первого и Второго Рима. И даже Третьего – самой Москвы. Но особенно Первого, языческого и неправославного.

Образ Петербурга чаще всего воспринимается тем не менее как образ города жизни, напоенного и наполненного светом особой «европейской» ментальности. Все в облике города, казалось бы, подтверждает справедливость этого опыта: прямые магистрали и яркая солнечная архитектура, необозримый простор невских рубежей и уникальная культурно-историческая аура, век Просвещения и ушедшие в прошлое эпохи великих потрясений. Однако чтение Текста города сопряжено с необходимостью выявления подлинного смысла прочитанного, как бы ни восставал против этого накопленный жизненный опыт восприятия «светлого круга» Петербурга.

Бросается в глаза почти полное отсутствие округлых линий в ландшафтах Петербурга: прямые магистрали постоянно выводят наблюдателя за пределы городской черты, не оставляя зримой надежды на возвращение. Эта удивительная «прямызна» сродни смертному: именно так беспрекословен и прям путь к смерти, какими бы поворотами не изобиловала жизнь. Радиальность, округлость чужды геометрии петербургского ландшафта. Радиальное построение магистралей (московский проект!) исключает идею конца: круг бесконечен, пребывание в нем сулит надежду на бессмертие. Поэтому «светлый круг» постоянно возрождающейся из пепла Мо-

сквы давно уже можно считать символом национального самосознания. Идеи «вечного возвращения», «обратного плавания» плохо приживаются в Петербурге, они совершенно не органичны ему. Может быть, это является главной причиной отторжения Петербургом любой идеи «скругления», будь то печальная судьба Обводного канала и Дамбы, не реализованный проект радиальной линии метрополитена или же не состоявшаяся по римскому проекту Казанская площадь.

Уникальное петербургское явление – разводка невских мостов – еще одна иллюстрация перманентного разрыва «светлого круга». В ирреальном сумраке белых ночей, когда смерть вступает (но и не вступает до конца) в свои права, когда она овладевает пространством жизни и все же никогда до конца не овладевает им, обрываются последние связи. Туман рассеивается, сводятся мосты, однако круг не замыкается. Пространство смерти остается в скрытом завуалированном состоянии, оно ожидает ночи – времени, когда вновь проявится над Петербургом и попытается овладеть им. Инфернальная стихия белых ночей становится символом-синонимом Петербурга. Карнавал вечной смерти в призрачном круге города жизни – этот амбивалентный образ Петербурга – определяющий для опознания, идентификации подлинного лика города.

Наиболее отчетливое событие в истории Петербурга – сам факт его рождения, факт воссоединения с Западом через прорубленное «окно в Европу», символизирующее собой выход из круга жизни. Любая рана (а «окно» это, несомненно, метафора раны) кровоточит. Она либо влечет к смерти, либо выступает причиной временного, но живительного оттока крови. Этот отток не может быть бесконечным: помощь необходима. Да и не вполне ясен вопрос, в чьем теле прорублена рана. Либо кровоточит тело России, ее национальное самосознание, либо рана нанесена Европе, и потому любой сюжет, связанный с «закатом Европы», зримо замыкается на судьбу России. Тогда и гибель Запада, предначертанная «скифской статью» России, начинается с раны, реальной пропасти между Востоком и Европой.

Поэтому современные споры между «западниками» и «славянофилами» в основе своей касаются не просто судьбы России и ее приоритетов, но и выливаются в вопрос о том, чья же это рана и кто врач, который спасет от гибели. И если од-

ни считают, что смертельный удар нанесен именно России, и олицетворяет этот удар «европейский» лик Петербурга, то другие всячески стремятся доказать, что Россия сама в силах поранить Запад, доказать ему свою мощь, предстать перед ним былинным героем со своей реальной историей и судьбой. Совершенно бесперспективная внешняя канва подобного спора становится более понятной, если учитывать глубину проблемы (раны!), выводящей к совершенно иным метафизическим горизонтам.

Смерть и рана неисповедания становятся архетипами петербургской судьбы изначально, по самому факту рождения города. И «европейский», и «русский» взгляды одинаково ощущают в Петербурге метафизического посредника, и разрывающего, и соединяющего границу между двумя «царствами» человеческой цивилизации. «Светлый круг» России имеет в этом городе свой подход. Смерть и бессмертие города становятся единой линией его культурно-исторического ландшафта, без постижения которого нельзя понять, постичь ни Петербурга, ни Россию.

А. И. Солженицын заметил однажды, что превращение мира в текст, происходящее в культуре постмодерна – дело нешуточное, несправедливое, грозящее смертью. Если оттолкнуться от этой мысли и попробовать понять, почему чтение культуры как Текста столь популярно и поистине неотвратимо сегодня, возникает мысль о той реальной ситуации, в которой находится культура.

И дело здесь не в согласии или же несогласии с замечанием писателя, а в определении тех реальных доминант, через которые становится возможным «путешествие» в ландшафтах современной культуры. Конец XX в. может показаться нашим потомкам процессом подлинного *переживания* смерти, которую нужно уметь *читать*. Восстав из апокалипсиса, попирая «смертию смерть», духовная ситуация конца века дает одновременно и надежду на возрождение, на понимание Текста культуры не как вторичного, «неизданного».

История Петербурга есть постоянное смешение пространства его жизни на окраину. Родившись как город-крепость, «охранная грамота» России, Петербург даже в самые блестящие годы испытывал неистребимую тягу к смерти, тягу тем более странную, что задумывался он своим создателем как символ возрождения России.

С Петербургом власть постоянно поступает как с городом вторичным, неказистым. Город провинциален, несмотря на великую культуру, архитектуру, историческую судьбу. И этот воинствующий провинциализм, так умело используемый на протяжении истории города, подсознательно вырастает из онтологически заложенного в городскую судьбу текста Смерти, болезни к смерти, инобытия телесного.

Геометрические контуры-абрисы Петербурга формировались как прямая антитеза «светлому кругу» Москвы, да и многих других городов Европы. Современная изломанность подворотен, угловатый Обводной канал, дополненный пародийно повторяющей его контуры Дамбой (на многие десятилетия заместившей собой проект «светлого круга» освободительной для Петербурга окружной дороги), прямолинейная перспектива основных магистралей создают тот неповторимый лик города, который оседает в нашем сознании как образ Петербурга, подсказывает «стратегии» нашего к нему отношения.

«Тотальность» европейского (гегелевского) типа - подлинный рок города. Отзвуки даруемой ею «музыки смерти» отражаются в самых запутанных лабиринтах культуры Петербурга, отзываясь никогда не смолкающим эхом.

Тотальность смерти прослеживается во всем: в явно существующих точках городской архитектуры, рисующей то треугольники смерти, когда одна из наиболее «просветленных» площадей города на самом деле являет собой гномон смерти (бывший коммунистический Дом политпросвещения – «большевистский» Смольный институт – прекрасно-эклектичный Смольный собор); то смертогенные связки (недостроенный по первоначальному проекту Казанский собор на фоне Спаса-на-Крови), формирующие через абрис смерти иные светоносные точки городов.

Образ тотальной смерти возникает и из темы почти непредсказуемой, тонко организованной и органичной Петербургу. Я имею в виду музыку.

Симфонизм петербургской культуры давно представляет собой тему обсуждаемую. Но симфонизм этот, как правило, понимается и описывается в определенном метафизическом ключе (симфонизм петербургской поэзии, архитектуры и т. д.).

Однако бытие музыкального эйдоса в городской культуре имеет свою изначальную симфо-эпическую основу. Начальная точка в этом танце смерти – уже упоминавшийся Некрополь Александро-Невской лавры, под сенью которого покоятся столь далекие друг от друга при жизни П. И. Чайковский и М. П. Мусоргский. Трагическая судьба гениев русской музыки окончательно переплелась в смерти, в исповеди, как соединились в судьбе самого города «европейский» (по другим версиям – «московский») симфонизм Чайковского и богатырский по мощи музыкальный язык Мусоргского.

Даже в самых светлых, сказочных сюжетах тема смерти проглядывает с неизбежностью (оригинальный вариант финала «Лебединого озера», «Картинки с выставки»), не говоря уже о сюжетах трагических («Песни и пляски смерти» и оборвавшаяся на полуслове «Хованщина» Мусоргского; «не переписанный» финал Шестой симфонии Чайковского). Смертью, как правило, заканчиваются сказочные оперы Н. А. Римского-Корсакова, а некоторые из них, имеющие уникальную судьбу на петербургской сцене («Золотой петушок»), еще и получали в общественном сознании интерпретацию революционную, разрушительную, смертоносную. Удивительна и судьба некоторых симфоний Д. Д. Шостаковича, противостоящих року сталинского насилия, напоенных смертью и одновременно – столь жизненных и светлых⁸⁶.

Известный музыкальный образ Петербурга – «Гимн великому городу» Р. Глиэра – несет в себе двойной символ смерти. Во-первых, музыка эта предназначалась композитором для конкурса, организованного в связи с написанием гимна Советского Союза (в этом конкурсе участвовал и Шостакович, причем его гимн, написанный совместно с А. Хачатуряном, поначалу понравился «отцу народов» больше, чем александровский). То есть при определенных условиях она могла бы сегодня восприниматься как эпитафия, надгробная песнь. Во-вторых, включенная в контекст «петербургского балета» («Медный всадник» Р. Глиэра), она лишь оттеняет жуткие события пушкинской трагедии и как бы дополняет – через от-

⁸⁶ См. об этом: Волков С. Шостакович и Сталин: художник и царь. М., 2004.

рицание – символику смертогенности Петербурга. В этой метафизической связи «гениальное» решение соединить пушкинское «Люблю тебя, Петра творенье...» с музыкой Глиэра и выдать это за гимн Петербурга (именно до этого додумались наши просвещенные питерские политики) выглядит почти кощунственно. Дело даже не в том, что пушкинские стихи написаны совершенно о другом, и не случайно они с таким трудом укладываются в прокрустово ложе мелодии Глиэра. Желание сделать из всего сладкую юбилейную конфетку, совершенно не задумываясь о последствиях, можно объяснить, но нельзя понять.

Поэтика городской культуры неразрывно связана с петербургским кинематографом. Причем я имею в виду не некро-реалистический пафос питерского кино, заявивший о себе в 1980-1990 годы (эта тема отдельная и вообще «другая»), но символы – гораздо более традиционные, глубинные, трактующие смерть во всей замысловатости ее метафорических и метафизических доминант. С одной стороны, существуют аллюзии «Бумажных глаз Пришвина», обращенные к физиогномике Петербурга непосредственно (не случайны здесь последние кадры, в которых Петербург предстает безжизненной ледяной пустыней – пустыней смерти). Эти аллюзии приводят нас к теме изначальной, в которой смертогенные ландшафты города становятся его Текстом, смыслом, символом, исповедью.

С другой стороны, эстетика трагедии, прорывающаяся сквозь кинематографический язык А. Сокурова, рождается как альтер-эго Петербурга, его «вторая смерть». Режиссер, исходя из посылки, что Петербург – город, где «нет ни жизни, ни смерти, нет ничего», предлагает нам прислушаться к клиническому диагнозу, астеническому синдрому «скорбного бесчувствия».

И если Петербург – «город-призрак», возложенный на жертвенный камень истории, то прислушаться к его судьбе, понять ее через трагедию и смерть, так полно представленных в «эклибрисе Петербурга», – задача не менее благодарная и необходимая, чем пение очередного краеведческого «гимна великому городу».

ЧАСТЬ ВТОРАЯ ПЕТЕРБУРГСКИЙ ТЕКСТ И СТИЛЬ

Споры о возможном оригинальном пути петербургской философии имеют долгую историю. Вместе с тем никогда не возникает вопросов по поводу современной «московской философии». Когда говорят об этом феномене, прежде всего имеют в виду высокий уровень философического мастерства и вообще феномен московского философского стиля последних десятилетий, вобравшего в себя достижения действительно талантливых философов. При этом «естественным образом» забывается существо истории вопроса, впрочем, как и реальная расстановка «философских сил».

Представляется, что игнорирование петербургской философии и петербургского стиля философствования – рудимент прошлых эпох, следствие «москвоцентричности» отечественной философии последних десятилетий, в какой-то степени – проявленность «эффекта губки», когда средоточие интересных идей и имен в Москве затмевает собою все возможные вариации на тему «немосковской философии». Подобной ситуации не возникает, когда, например, говорят о петербургской литературе, особенностях музыкального текста или же – в более конкретном ключе – «ленинградском стиле» в рок-музыке.

Задача этой части – не перечисление имен и не подробное описание соперничающих идей, связанных с петербургским философским стилем, а общая постановка проблемы петербургского текста русской культуры, следствием которого выступает особый стиль философствования «петербургского образца». Автор, естественно, не претендует на безусловное «представительство» от имени петербургского текста русской философии. Тем не менее, основные идеи этой части книги родились под несомненным воздействием феномена петербургской культуры.

Петербург: философия человека

Начнем с сакраментальных вопросов: «Что такое человек?» и «Кто такой философ?». В истории философии мы найдем десятки ответов на эти вопросы. Проблема человеческого существования заключает в себе парадокс, родственный сократовскому «я знаю только то, что я ничего не знаю». Чтобы попытаться ответить на него, надо, казалось бы, сделать все возможное, чтобы вообще не ставить и не решать этой проблемы. Но ставя и решая ее, необходимо учитывать расширение границ незнаемого, даруемое пространством культуры. Именно с таких позиций анализировал проблему человека М. К. Мамардашвили¹. Неизбежно возникает и вопрос о том, кто такой философ, посвятивший себя изучению человека, т. е. кто есть ученый, исследующий проблему человека как философскую. Интуитивно каждому понятно, кто такой филолог, историк, краевед, химик и даже алхимик. Понятна принадлежность к особой сфере знания, от которой люди получают ту или иную пользу. А вот философ не подпадает под такую конкретную классификацию. Он выражает особую жизненную ситуацию, когда сам факт мышления, как обязательный факт его жизни, становится смыслом этой жизни. И две вещи наиболее сложны в этом мире: сам человек и Вселенная вокруг нас.

Современная ситуация усугубляется еще и тем, что само гуманитарное знание практически полностью утратило знание о человеке как о духовном существе, способном к самотрансценденции и к свободному творению самого себя, пространства собственной жизни. Образ человека в гуманитарных науках оказывается полностью лишенным практически всех категорий человеческого, в каких его мыслила традиционная философия и культурология. Он предельно овеществлен и опредмечен. Современная философия и культурология оперируют понятием человека по аналогии с предметом, с вещью, принадлежащей к сфере возможного опыта. Образ человека становится непричастным целостно-

¹ См. об этом: Уваров М.С. Человек в междисциплинарном пространстве культуры // Номо Esperans: Междунар. науч.-теор. журнал. СПб., 2006. № 2. С. 90-100.

сти и расколотым на никак не связанные между собой структуры cogito, телесности, повседневности. Поэтому современную мыслительную ситуацию можно определить как несущую значительную опасность человеческой культуре, так как эти тенденции грозят утратой «человеческого» и деградацией культуры.

Утрата целостного образа человека видится закономерным явлением, отражающим духовные процессы, происходящие в культуре.

Вспомним два известных афоризма, которые разделяют более сорока лет. Вот всем известная формулировка И. Канта ((в переводе Э. Ю. Соловьева): «Две вещи наполняют душу постоянно новым и тем более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, - это звездное небо надо мной и нравственный закон во мне. И то и другое мне нет надобности только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования»². Этот афоризм Кант сформулировал в 1788 г. (Заключение к «Критике практического разума»), и в его всеобщность, «императивность» для человеческого познания мы верим безусловно.

А вот отрывок из оды М. В. Ломоносова:

*Открылась бездна звезд полна;
Звездам числа нет, бездне дна.
Как в сильном вихре тонкий прах,
В свирепом как перо огне,
Так я, в сей бездне углублен,
Теряюсь, мысльми утомлен!..³*

Родство этих афоризмов очевидно. Следует только не забывать, что Ломоносов опередил великого немца на 45 лет...

Вокруг проблем бездны космоса, «утомленной мысли» и морального закона вертится стержень мировой философии на протяжении столетий. Так кто же такой философ, если его интересуют такие общие и трудные для решения вопросы?

² Кант И. Критика практического разума. М., 1997. С. 262.

³ Ломоносов М.В. Вечернее размышление о Божием величестве... // Русская литература XII-XVIII вв. М., 1987. С. 124.

Наиболее точный ответ, на мой взгляд, заключается в том, что философ - это диагност цивилизации, ее разумный врачеватель, пытающийся, часто безуспешно, бороться с ее болезнями. Мысль эта, высказанная в разных регистрах К. Г. Юнгом и Ж. Делёзом, относится не только к эпохам модернизма и постмодернизма, но к любой исторической и культурной эпохе человечества. Или, как говорил М. С. Каган, философия является сознанием эпохи - в отличие от искусства, ее самосознания. Формула эта не бесспорна, но чрезвычайно продуктивна.

Философия ставит в центр своего внимания проблему человеческого бытия, его специфики. Она как бы подразумевает, что человеческое бытие есть та почва, на которой только и возможно истинно философское рассмотрение окружающего мира. Антропологическая проблематика в современной философии возникает, как правило, в качестве оппозиции (мнимой или истинной) по отношению к классическому рационализму. Принцип «*cogito*» у Р. Декарта зафиксировал теоретическое основание философской классики, заключающееся в усиленном, дотошном исследовании эпистемологической проблематики. Человеческое сознание в классическом трансцендентальном идеализме, например, фактически сводится к своей познавательной функции, т. е. сознание попросту отождествляется с познанием. Но всегда ли плодотворна подобная точка зрения?

По словам В. Н. Топорова, адресованным Петербургу, «до сих пор не обращали внимания или не придавали значения тому, что “креативный” и эсхатологический мифы не только возникли в одно и то же время (при самом начале города), но и взаимоориентировались друг на друга, выстраивая – каждый себя – как анти-миф по отношению к другому, имеющий с ним, однако же, общий корень. Это явление «обратной» зеркальности более всего говорит о внутренней антитетической напряженности ситуации, в которой происходила мифологизация петербургских данностей. Но уникален в русской истории Петербург и тем, что ему в соответствие поставлен особый «*Петербургский*» текст, точнее, некий синтетический свертхтекст, с которым связываются высшие смыслы и цели. Только через этот текст Петербург совершает прорыв в сферу символического и провиденциального. Петербургский текст может быть определен эмпирически ука-

занием круга основных текстов русской литературы, связанных с ним, и соответственно хронологических рамок его...»⁴.

Русский философ (впрочем, как и поэт) всегда умирает в Петербурге, даже если он умирает в Париже. Тайна слова не терпит суеты: Петербург как бы специально предназначен, чтобы стать усыпальницей «русских мальчиков», – небесных ангелов и земных странников России. Эта метафизическая доминанта, как связующая струна времени, после грандиозных пророчеств «Медного всадника» и первой смерти Поэта, терзает творящих «слово» и воссоздает одну из главных поэтических интенций Петербурга, его символический Текст⁵.

Ю. М. Лотман, исследуя проблему происхождения Петербурга, обращал внимание на нестоличную природу этого феномена. Петербург не может быть сердцем России не только по географическим соображениям. Замысел Петра соединял в себе две несовместимые между собой идеи. Новый город должен одновременно быть и блестящей столицей, и городом-крепостью, огромным военным гарнизоном. *Новоевропейский* столичный лик, проглядывающий сквозь блеск армейского антуража и отражающийся в *средневековом* аскетизме Петропавловской крепости, действительно двусмыслен. Провинциальная аура Петербурга накладывается на многие художественные образы русской литературы. Трудно вписать в столичный лик Петербурга знаменитую «пушкинскую Коломну», название которой адресует, скорее, к русской деревне, в лучшем случае – к русской провинции, но не к столице. Сюжет «Медного всадника» разворачивается в городе - призраке, призраке самого себя: на смену надменному столичному лику то и дело приходят образы островного Петербурга, провинциальный (сельский даже) пейзаж и вполне деревенская жизнь. И Петербург Достоевского, и Петербург Крестовского характерен своим уходом от признаков столичности. Как говорил Лотман, «раз появляется рядом с Петербургом Пушкина Петербург Достоевского, значит – город живой. Уже Петербург «Медного всадника» не был единым, значит, уже существовала какая-то жизнь... В чем от-

⁴ *Топоров В.Н.* Петербургский текст русской литературы. СПб., 2003. С. 40.

⁵ Здесь трудно не вспомнить метафорические строки Иосифа Бродского: «Ни страны, ни погоста / не хочу выбирать, / На Васильевский остров / я приду умирать...».

личие жизни от идеи? Идея всегда одновременна и поэтому мертва. А жизнь поливременна»⁶.

Знаменитые кладбища Петербурга, незаметно для переставившиеся в центр города, также не образуют ауру мемориальной фундаментальности. Православный кладбищенский крест в центре города – мета провинциального (сельского) кладбища, отражение сбывшейся в парадоксальном самоотрицании идеи «четвертого Рима». И – жизни, окутанной смертью. Совершенно отчетливо прослеживается особая доминанта Петербурга: антитетика жизни и смерти, проявленная и в истории, и в архитектуре, и в поэтике, и в самой судьбе великого города. И дело здесь не в «прославлении» опыта смерти. Речь идет именно об антитетическом напряжении, когда борение главных координат человеческого существования рождает уникальный проект городской культуры, сутью своей связанный и с трагедией смерти, и с торжеством жизни.

Разве само по себе это не основание особого стиля петербургской философии?

Представляется, что игнорирование петербургской философии и петербургского стиля философствования – рудимент прошлых эпох, следствие «москвоцентричности» отечественной философии последних десятилетий, в какой-то степени – проявленность эффекта губки, когда средоточие интересных идей и имен в Москве затмевает собою все возможные вариации на тему «немосковской философии». Подобной ситуации не возникает, когда, например, говорят о петербургской литературе, особенностях музыкального текста или же – в более конкретном ключе – «ленинградском (петербургском) стиле» в рок-музыке.

Фиксация собственно «петербургских» открытий в области отечественной философии и культурологии последних десятилетий – достаточно трудоемкая задача, если поставить ее в оптике подробного описания таких достижений. Ограничимся лишь кратким перечислением.

Во многом благодаря петербургской (ленинградской) традиции рождается в середине XX в., а затем бурно развивается философская и культурно-историческая аксиология (от

⁶ Лотман Ю.М. Город и время // Метафизика Петербурга. СПб., 1993. С. 85.

исследований проф. В. П. Тугаринова до публикаций целой плеяды молодых ученых начала XXI в.). Первой кафедрой философской антропологии (и соответствующей научной школой) в России стала кафедра философского факультета СПбГУ под руководством Б. В. Маркова. Проблемы метафизики, семиотики, антропологии города возродились на петербургской почве благодаря не только «московско-тартуским» усилиям В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана и их коллег, но и творчеству М. С. Кагана и его более молодых соратников. При всех трудностях и препятствиях, стоящих и сегодня на пути религиозной философии, Петербург не перестает быть одним из топосов ее развития, сохраняя глубокие традиции религиозной толерантности, свойственные петербургской культуре по самому факту ее существования. Петербургским философам рубежа веков принадлежит несомненный приоритет в возрождении темы жизни и смерти в духовном опыте человечества. Особое место занимает здесь творчество рано ушедшего из жизни А. В. Демичева (1957–2000), творчеству которого посвящен следующий очерк. Тема исповедального и «скриптографического» ресурсов философии, а также новых языков философского дискурса развивается сегодня международной группой исследователей во главе с Г. А. Тульчинским, М. Н. Эпштейном, В. В. Савчуком. Не следует забывать и тот факт, что институализация культурологического знания в России – во всем многообразии проблем, связанных с этим процессом – стала возможной благодаря мощным «петербургским усилиям» (М. С. Каган, С. Н. Иконникова, А. М. Мосолова и другие замечательные петербуржцы участвовали в этом процессе активно и творчески). Удивительные в своей парадоксальности конференции и диспуты по социальной философии и герменевтике повседневности, на протяжении многих лет организуемые К. С. Пигровым, вряд ли имеют аналог на постсоветском пространстве⁷. Необходимо помнить о той интеллектуальной работе, которая была проделана в области

⁷ Перу К. С. Пигрова принадлежит, пожалуй, самый оригинальный в своей непредсказуемости – из всего того, что вышло за последние годы – учебник по социальной философии (см.: *Пигров К.С. Социальная философия: Учебник*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005., а также рецензию на это издание: *Уваров М.С. Новый учебник по социальной философии // Философские науки*. 2006. № 7. С. 156–158).

феноменологии и истории философии А. Г. Черняковым (1955–2010) – настоящим петербургским интеллигентом и одним из несомненных лидеров отечественной философии последнего десятилетия. Заслуживает внимательного и детального анализа такой срез современной петербургской культуры, как творчество профессиональных философов на поэтической ниве. Перечисление таких философов заняло бы много строчек. Это не всегда профессиональная работа, но в данном случае важен сам факт.

Нельзя не упомянуть литературно-философские опыты петербургских гуманитариев (А. А. Грякалов, А. А. Корольков, А. К. Секацкий, А. А. Аствацатуров, Р. В. Светлов, и др.), достигших на этом поприще истинно «петербургских» результатов. И, конечно, петербургскую традицию устного «глубинного общения» невероятной насыщенности и философской содержательности, на которой выстраивается педагогическое творчество Н. Б. Иванова, В. Ю. Сухачева, А. Н. Исакова...

И, наконец, истинный петербургский «путь» философского исследования на протяжении многих лет демонстрирует коллектив кафедры эстетики и философии культуры. Особенно следует отметить уникальные философско-художественные встречи, посвященные творчеству А. Н. Сокурова – нашего выдающегося кинорежиссера, который принимает в них личное участие⁸. Так рождается петербургский текст и стиль...⁹

Это краткий и, конечно, далеко не полный список, однако достаточно показательный.

Перед Петербургом, как городом, наполненным особым ароматом «неспешного» философского творчества, сегодня встают задачи сохранения внутреннего состояния свободы и целостности. Можно сказать, что многие проблемы отечественной философии, как это было и сто лет назад, обязаны факту существования Петербурга как особого пространства творчества и жизни.

⁸ См., напр.: Александр Сокуров на философском факультете. СПб., 2001 и др. издания этой серии.

⁹ Показательна в этом смысле небольшая книжка, выпущенная кафедрой еще в 2004 г. (см.: Петербург как социокультурная реальность / Т. А. Акиндинова, Н. В. Голик, Е. Н. Устюгова и др. СПб., 2004.

Петербургский Танатос: время и место

... время врачевать

Эккл. 3,3

Андрей Демичев<...> – яркое бытие в гуманитарной российской жизни и мысли тоже. Обратите внимание: мысль российской и даже гуманитарной не названа, потому что у мысли пятого пункта не бывает: она – вселенская, если она и в самом деле мысль

В. Рабинович

Слова московского исследователя Вадима Львовича Рабиновича, вынесенные в эпиграф к этому очерку, завершают текст книги петербургского философа А. В. Демичева, которая вышла из печати в 1997 г.¹⁰. И это - эпиграф к творчеству Андрея Витальевича в целом, потому что все, что он писал, все, что он пытался сделать как философ, ни в какие традиционные рамки не входило. В том хорошем смысле «невхождения в рамки», который только и характеризует истинную меру творчества и философской свободы.

Сегодня очень мало таких же талантливых работ, по проблеме смерти, хотя за последнее десятилетие появилось множество публикаций по этой теме, включая не менее десятка докторских диссертаций, монографий, и т. д.¹¹ Очень часто

¹⁰ Демичев А.В. Дискурсы смети: Введение в философскую танатологию. СПб., 1997 (последняя страница обложки).

¹¹ Отечественные журналы гуманитарного профиля («Вопросы философии», «Человек», «Философские науки», «СОЦИС», «Наука и религия», «Искусство кино», «Ступени») уделяли немалое внимание вопросам смерти.

Практически ежегодно в различных городах России проводились конференции, посвященные феномену человеческой конечности: «Тема смерти в духовном опыте человечества» (СПб., 1993); «Жизнь. Смерть. Бессмертие» (СПб., 1993); «Смерть и умирание: опыт междисциплинарного исследования» (М., 1993); «Смерть как феномен культуры» (Сыктывкар, 1994); «Информационные аспекты жизни, смерти и бессмертия» (Зеленоград, 1995); «Российский Танатос: размышления о жизни, смерти и бессмертии» (2-я Междунар.

в них недостает той погруженности в проблему и особого творческого хода мысли, которые продемонстрировал в своем творчестве Андрей Витальевич.

Видимо, это неповторимо, как неповторим петербургский стиль философии.

Вместе с тем намечается печальная тенденция, когда молодое поколение исследователей, даже «петербургского разлива», пишущих по танатологической проблематике, редко ссылаются на пионерские работы Демичева, иногда просто не знают о них. Таков наш диссертационный «цех»: достаточно просмотреть по диагонали работы последних 5–8 лет, чтобы изваять очередной кандидатский опус. Подобный стиль работы с авторскими текстами, немислимый в западной науке, у нас живет и процветает.

Андрей был поэтом, но его философский язык не был простым: это был поэтический язык особой степени «философической» сложности. Я не знаю с кем его сравнить из поэтов: все сравнения будут, наверное, вычурными. Он писал, условно говоря, не языком Мандельштама, не языком Ахматовой, он писал философским языком Бродского, языком глубоко насыщенным, образным, и очень многие пассажи,

Летняя школа молодых ученых по истории идей; Санкт-Петербург, 1999); «Проблематика смерти в естественных и гуманитарных науках» (Белгород, 2000); «Философия о смерти и бессмертии человека» (Воронеж, 2001).

Защищаются докторские и кандидатские диссертации, пишутся монографии: *Борецкий О.Н.* Конечность человеческого бытия как проблема мировоззрения, 1989; *Матвию Д.В.* 1) Танатология: социокультурный контекст, Ростов-на-Дону, 1997; 2) Жизнь и смерть: от сакральной символической обратимости к постсакральной бинарности (социально-философский анализ, Ростов-на-Дону, 2003; *Лаврикова И.Н.* Человеческая смертность: пути познания и социализации, М., 1999; *Шенкао М.А.* Смерть как социокультурный феномен, Махачкала, 1999. *Аванесов С.С.* Введение в философскую суицидологию. Томск, 2000; *Мордовцева Т.В.* Трансформация феномена культа в контексте отечественной танатологии, 2004. *Варава В.В.* Этика неприятия смерти. Воронеж, 2006 (переведена на сербский язык); *Красильников Р.А.* 1) Образ смерти в литературном произведении: модели и уровни анализа. Вологда, 2007; 2) Танатологические мотивы в художественном творчестве: эстетический аспект. М.; Вологда, 2010.

Помимо серьезного научного осмысления, тема смерти находила свое журналистское воплощение в начале 1990-х годов в популярных изданиях (*Баландин Р.* Жизнь, смерть, бессмертие?. М., 1992; *Зигуненко С.И.* Неизбежна ли смерть? М., 1992). В последнее время Интернет активно осваивает тему смерти (некоторые сайты: «Виртуальное кладбище. Новые литературские мостки», «Уровень Смерть», «Смерть в Internet») и др.

параграфы, идеи его книг и статей были погружены в эту поэтическую ауру. И это было самое главное, потому что в то время на таком языке у нас почти никто не писал и не «проговаривал» свои философские тексты. Конечно, были и конкретные влияния, например, Бориса Гребенщикова, поэзию которого Андрей очень любил.

Все начиналось неожиданно. Андрей написал в соавторстве книгу, о которой, как выяснилось, сейчас в даже Петербурге никто и не помнит. Собственно, это первая серьезная работа Андрея Витальевича, развитие идей его кандидатской диссертации, посвященной идее гармонии¹².

Эта книга написана еще в полумарксистской парадигме 80-х годов, это еще не совсем философ Демичев «зрелого» периода. Тем не менее уже в этой книге прослеживается главная для него мысль: идея гармонии как полифоническое основание жизни и смерти. Эта мысль была для него близка уже в аспирантские годы, да и раньше тоже. Мысль о том, как рассматривать все то, что в нашей жизни есть – трагическое и ужасное, прекрасное и возвышенное – в единой гармонии.

Эта идея была выражена в русской философии, конечно, задолго до Демичева. В начале века об этом писал Б. П. Вышеславцев, эта идея есть и у Н. А. Бердяева, и у Л. П. Карсавина... Но все это относилось к вещам, которые были позабыты, практически «выбиты» из нашей философии советского периода. Андрей Витальевич же эту тему возродил, еще специально смертью не занимаясь, а говоря о гармонии. И потом это переросло в такое удивительное событие, как отечественная танатология, лидером которой, в 90-е годы XX в., несомненно, был А. В. Демичев.

Танатологический проект А. В. Демичева почти идеально вписался в ту совокупность проблем, перед которыми оказалось человечество на рубеже тысячелетий. Современная культурная ситуация тематизирована как глобальный кризис пространства духовного опыта, и об этом Демичев много писал. Вместе с тем именно в этом пространстве только и возможно осуществление самого «феномена человека». В строении человеческого бытия-присутствия духовный, а иногда и

¹² Демичев А.В., Белоусов В.А. Гармония: противоречие, связь. Владивосток, 1991.

религиозно-мистический опыт, выделенный своим онтологическим содержанием и характером, образует горизонт сферы самоосуществления человека. Утрата этого опыта влечет за собой рассогласованность всей сферы духовно-практической деятельности.

Ситуация усугубляется еще и тем, что само гуманитарное знание практически полностью утратило знание о человеке как о духовном существе, способном к самоотрансценденции и к свободному творению и самого себя, и пространства собственной жизни. Образ человека оказывается полностью лишенным практически всех категорий человеческого; он предельно овеществлен и опредмечен. Человек становится непричастным целостности и расколотым на не связанные между собой структуры *cogito*, телесности, повседневности. Утрата целостного образа человека предстает закономерным явлением, отражающим духовные процессы, происходящие в культуре. Между тем традиции экзистенциальной философии, к которым в некотором смысле принадлежит и танатологический проект петербургских философов, и сегодня противостоит этим тенденциям.

Историю культуры XX в. сравнивают иногда с полетом на бесконечных американских горках – столь непредсказуемой и одновременно четко выверенной представляется явление бытия в этом веке. Эта мысль была чрезвычайно важной для Демичева. Идеи смерти и умирания человека обрамляют все размышления о культуре. Возникают удивительные парадоксы века, в которых соседствуют гуманизм и людоедство, христианство и мракобесие, демократия и коммунизм. И это не простое соседство: сочетание несочетаемого становится фактом, а стирание границ происходит как никогда раньше в истории незаметно и неизбежно.

Удивительным образом вся эта палитра культурного развития получает оформление в тезисе о смерти культуры, производным и дополняющим элементом которого становится мультипликация смертей субъектов истории и творчества. Впрочем, можно сказать и по-другому: обозначенная и апробированная у Ф. Ницше смерть Бога стала парадигмой всей дальнейшей ситуации провозглашенных смертей. Всеприсутствие символов смерти в культуре принимается за факт неопровержимый и вполне закономерный. Это дает возможность не только серьезным и дальновидным исследованиям

истории и логики вопроса, но и многочисленным спекуляциям, когда под одну гребенку равняются универсальные религиозные ценности и ценности духа-тела, смерть из таинства превращается в один из обычных фактов культуры.

Происходит обычная подмена понятий. Действительно, начиная с Фалеса и Эпикура, европейская традиция постоянно заявляет об отсутствии смерти: ее нет, потому что невозможно определить, *что такое* смерть. Квинтэссенцией такого понимания стал классический анализ, данный бл. Августином в трактате «О граде Божиим». Смерть олицетворяет собой одновременно и магический переход, нулевую точку между временностью и вечностью, и путь к Воскресению. Речь идет *не об изъятии* смерти из культуры, но о несовершенстве нашего понимания того, что же такое смерть. Когда в ситуации постсовременности происходит подмена воспоминаний, т. е. забывается платоновское «припоминание» трагедии смерти, возникает именно *изъятие, уничтожение* смерти. Возникает новый символический код, смысл которого можно определить как *изъян смерти* в культуре.

Представляется, что идеи Демичева как раз противостояли этой разрушительной тенденции, хотя первоначальная его интенция, несомненно, лежала в русле постмодернизма. Я вспоминаю, как медленно, но закономерно совершался духовный поворот Андрея от нигилистического и даже «пофигистского» отношении к религии ко все более глубоким и насыщенным попыткам разобраться в христианском понимании смерти. Я даже пытался с ним спорить по этому поводу, вводить этот спор в пространство публичной полемики. Например, писал я в одной из статей, фигура постмодерниста-исповедника – одна из самых парадоксальных в истории культуры. Разоблачая, отвергая универсальные ценности (и не только религиозного характера), постмодернист одновременно создает видимость созидания новых ценностей, но тут же отказывается от своего творения, впадая в транс удовлетворения от собственной иронии – этакой «ленивой укоризны». Правда, самоирония эта может быть уподоблена действию знаменитого фармакона из эпатирующего арсенала Ж. Деррида – того самого яда-противоядия. Постмодернистский «исповедник на кушетке», встав с Фрейдова ложа, хочет занять ложе сократовское. Правда, духу, в конечном счете, ему не хватает. Постмодернист «как бы» за-

дает сам себе вопрос: «а не выпить ли яду? По-нашему, по-Сократовски!?» И не пьет...

Андрей избегал такого рода дискуссий. Но Сократову чашу выпил в сорок с небольшим лет. Мне кажется, что в конце жизни он пришел к собственному гармоническому решению этой проблемы.

Теперь более подробно об истории проекта танатологических исследований в Петербурге, о людях, которые этот проект осуществляли, о тех проблемах, которые поставил он перед его участникам, и, как можно было предположить (и как оказалось на самом деле), перед возможными последователями.

Итак, проект «Петербургский Танатос» родился как авторская идея Андрея Витальевича Демичева, на протяжении ряда лет работавшего на кафедре философской антропологии философского факультета СПбГУ. Собственно им и были выработаны основные принципы организации проекта. При деятельном участии А. В. Демичева состоялись первые конференции, семинары, презентации. Он же был организатором и руководителем возникшей в 1993 г. Ассоциации танатологов Санкт-Петербурга. В 1997 г. блестяще защитил докторскую диссертацию, по философским и культурологическим основаниям современной танатологии.

Ни одна идея не рождается на пустом месте. И этот проект, как мне представляется, имел несколько предваряющих посылок.

К концу 80-х годов на философском факультете СПбГУ сложился круг единомышленников – тогда молодых кандидатов наук, аспирантов, студентов, – понимавших, что время философического безвременья проходит, и проходит безвозвратно. Основная идея возникшего проекта заключалась в выработке такого типа дискурса, который мог бы соединить лучшие достижения классической рефлексии с новыми для российской философии способами дискурсивных практик. Большое влияние на участников проекта оказали традиции русской философии и литературы «золотого века» (Л. П. Карсавин, Л. И. Шестов, Ф. М. Достоевский, А. П. Чехов, Л. Н. Толстой).

Тема смерти не была случайной в этом смысле. Практически запретная в советские времена, в начале 90-х она позволяла выстроить глубоко индивидуальные, полифонические,

не связанные с каким-то конкретным предпочтениями философские позиции, для которых метафизика смерти была, скорее, отправным пунктом, чем смыслом и целью.

Проект и первые номера альманаха «Фигуры Танатоса» вызвали неоднозначную реакцию. Были и положительные, и не слишком лестные рецензии. Тем не менее интерес к проекту постоянно рос, приходили новые участники, рождались новые идеи. Главная проблема заключалась, пожалуй, в том, что поначалу и сама тема, и ее «прикладные» следствия слишком уж не совпадали с практикующимися стилями философского мышления. То, что сегодня стало фактом философской работы нового поколения исследователей, тогда – напрямую или косвенно – неизбежно фильтровалось через затвержденные парадигмы. Вместе с тем серьезный разговор на предложенную тему позволил многим из зачинателей проекта избежать «зачарованности постмодерном», поскольку критический настрой в отношении к этому переоткрытому на русской почве явлению почти всегда соседствовал с «иронией и занимательностью» (У. Эко).

Помимо питерского круга участников, авторов альманаха (среди них – философы В. В. Савчук, Т. В. Артемьева, кинорежиссер Е. Юфит, фотохудожник В. Кустов и многие другие – об их работе тех лет лучше всего говорят публикации в «Фигурах Танатоса»), деятельное участие в проекте приняли известные московские ученые. Среди них академик И. Т. Фролов – директор Института человека РАН с момента его основания; В. А. Рабинович – блестящий культуролог, философ и историк науки; В. А. Подорога – один несомненных из лидеров российской философии 90-х годов. Каждый из этих очень разных людей оказал своеобычное влияние на становление идеи проекта.

Тогдашний директор Института человека РАН Иван Тимофеевич Фролов мгновенно оценил возможности проекта и включил в план перспективных разработок отделения Российской академии наук. Вадим Львович Рабинович стал своеобразным духовным наставником проекта. Его неожиданные и удивительно живые («виталогические», как бы он сам сказал) мысли-интерпретации стали одним из катализаторов нашего поиска. Семинары Валерия Александровича Подороги в Институте философии РАН конца 1980-х – начала 1990-х годов, несомненно, послужили мощным стимулом

несколько запоздалого пробуждения питерской философской мысли, в том числе и танатологической.

Оказалось, что и сам И. Т. Фролов написал несколько интересных статей по проблеме смерти и бессмертия, которые были без особого внимания встречены философской общественностью, но были дороги автору. Оказалось, что связь времен существует, что не только русские религиозные философы об этом размышляли. Даже в условиях тотального засилья марксизма традиция развивалась талантливыми людьми. И когда Вадим Львович Рабинович выпускал свои книги по средневековой культуре, он исподволь эту идею пестовал, относясь к теме смерти как к серьезнейшей философской проблеме. Так это все и слилось в удивительное пространство «начала танатологии». Мы успели при жизни А. В. Демичева издать пять номеров альманаха «Фигуры Танатоса» (отдельная история, как все это поначалу печаталось на страшных советских ризографах, на голубоватой/зеленоватой газетной бумаге). Последний из них был выпущен достаточно давно, в 1998 г. А потом, уже после смерти Андрея, мы выпустили еще два номера, но уже в других обложках, с другими названиями¹³. Я не знаю, будут ли выпущены новые номера альманаха «Фигуры Танатоса», но то, что тема смерти не исчезла из нашей культуры и философского дискурса, совершенно очевидно.

Многие из зачинателей проекта стали известными учеными, получившими признание и в России, и за рубежом. Анд-

¹³ Вот полный перечень этих публикаций.

- Фигуры Танатоса. № 1: Символы смерти в культуре / под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. СПб., 1991. – 216 с.

- Фигуры Танатоса. № 2: Философские размышления на тему смерти / под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. СПб., 1992. – 293 с.

- Тема смерти в духовном опыте человечества: 3-й, спец. выпуск философского альманаха «Фигуры Танатоса» / под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. СПб., 1993.

- Фигуры Танатоса. № 4: Искусство умирания / под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. СПб., 1998. – 200 с.

- Фигуры Танатоса. № 5 / под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. СПб., 1995. – 162 с.

- Memento vivere, или Помни о смерти / под ред. В.А. Рабиновича, М.С. Уварова. М., 2006. – 399 с.

- Парадигма: Философско-культурологический альманах. Вып. 10 / под ред. М.С. Уварова. СПб., 2008. – 200 с.

рей Витальевич Демичев ушел из жизни в октябре 2000 г., неожиданно, в самом расцвете сил и таланта.

Мы не будем считать, что проект завершен. Выходят работы учеников Демичева. Приобретает реальные очертания одна из идей проекта, связанная с интерпретацией идеи смерти в христианской антропологии. В общем, проблема, казалось бы, прочно вписанная некоторыми интерпретаторами в скрижали дурно понятого постмодернизма, получает новое качественное наполнение. По-моему, истинная свобода и ответственность философа – особенно петербургского – заключается не в избегании, а тем более не в отторжении вечных тем человеческого бытия, к каковым относится и тема смерти, а в умении с иронией (и тактом, конечно), отнестись к собственному непониманию.

И в заключение два небольших отрывка из поэтического творчества А. В. Демичева.

*Неправильные ребра ожерелий
Неистовые тоны кораблей
Стыдливый плач подводных насекомых
Вот то, что ждет нас
Вот чего мы ждем
Но Петербург и здесь
Не знает себе равных
Плывет, пронзая клювом
Тошнотворный блеск
Не знает устали
Не помнит*
(1999)

*Ветер свеж
И юн
Июнь
Запах цветущих лип
Вплетен
В твоих волос лён
Влип
Т. е. влюблен*
(1983)

Исповедальный ресурс скриптографии*

Антропоцентризм сегодня становится не абстрактной философической истиной, но экзистенциально окрашенным топором существования. Информационная цивилизация, по сути своей, порождает совершенно иной мир человеческого бытия. Совокупность фактов говорит о том, что проблема, связанная с распространением виртуальных технологий, выходит за сферу специальных наук и становится гипотезой, требующей философско-антропологического обобщения. На сегодняшнем этапе глобализации информационная среда, выступая в своей виртуальной ипостаси, формирует своеобразную «четвертую» природу по отношению к классическим концептам «первой», «второй» (социальная реальность) и «третьей» (культура) природы. В чем истинный смысл этой «четвертой» природы – возможно, это и есть главный вопрос антропологии, эпистемологии и онтологии XXI в.

Ироничность и подвижность современной культурной ситуации диктует необходимость новых моделей ее описания. Существование разноплановых парадигм – от виртуального искусства и масс-медийной пропаганды до новейших способов интеллектуального общения – делают очевидными вещи, казалось бы, неочевидные. Гиперпространство и гипертекст внедряются в объективные планы бытия. Религиозные размышления о человеке и мире давно предсказывали крушение основ культуры от зла виртуализации, приходящей на смену природной и социокультурной реальностям. Ситуация постмодерна обратила это предупреждение в объективный факт, гипертрофировав и освоив его. На смену религиозным мотивам о богоизбранности приходит реальность избранности Интернет-пространством. Авторское самолюбие сегодня очень легко реализуется здесь, причем часто важно не содержание домашних страничек, а «крутизна» и «навороты» их исполнения. Вот такая виртуальная «забота о себе». На

*Впервые опубликовано: Уваров М.С. Исповедальный ресурс скриптографии // Философские науки. 2008. № 8. С. 59–77.

этих конструкциях вырастают оранжереи дискурсов – модных и не очень – и играют они ноктюрны на флейте маргинальности и гипертекста.

От текстуальной безмолвности звучащей сократовской мысли до внетекстуальной безмолвности грохочущих и молчащих автоматов современной компьютерной цивилизации – такой путь проделала вместе с европейской культурой философия, вряд ли обращая внимание на странности этого пути.

Философия и культура как стихии нетрактатные, только лишь «звучащие», «мелодические» воспроизводят и более общую динамику текстуальных смыслов. Хотя сегодня, как и прежде, в сознании большинства гуманитариев то, что исчезает в звуке и не ложится на лист бумаги, не обладает качеством хотя бы относительной нетленности, подозрения по поводу аутентичности записанного и только так, на бумаге, существующего текста, все же остаются.

«Мысль не просто изреченная, но записанная, есть истина» (versus Тютчев!) – один из возможных эпиграфов и одна из возможных эпитафий к культуре состоявшейся текстуальности. Эта идея сформировала «доверчивого» читателя, который так и только так – через написанный и прочитанный текст – воспринимает истину. Как здесь ни вспомнить того фольклорного Попа, который, убив свою любимую собаку, не просто ее «в землю закопал», но и «надпись написал» – о себе любимом, то ли Писателе, то ли Графомане...

Звучащая философия Сократа или Мамардашвили вызывает не только восторг, но и недоумение, даже сочувствие, и это происходит во многом оттого, что не понятно, как можно оценить свою собственную сопричастность их творчеству. Понять, в каком уголке сознания укладывается вот этот, сейчас, здесь-и-теперь звучащий текст. В конечном итоге остается не проясненным и вопрос о том, кто творец и в чем, собственно, творчество здесь заключается. И многие ли *слышали*?

В то же время мы привыкли доверять записям лекций Гегеля, сделанными его студентами (впрочем, сохраняется доверие и к записям поучений Сократа, уже давно воспринимаемым как вполне трактатный текст). Однако с современниками – хуже. Сегодня никто рукописей не сжигает; время и его техническая оснащенность позволяют сохранить все или почти что все. И тем не менее часто встречается

ся ситуация, когда складно изложенные мысли не ложатся на страницу. Еще чаще – когда мысли изложены не складно и не логично и также не ложатся на бумагу, хотя за ними стоит «нечто». А когда все-таки ложатся – теряют исходный смысл. Не менее распространено и иное: добротная написанная книга ничего, кроме отторжения и ощущения невозможности *это* прочесть, не вызывает.

Если же верить Умберто Эко, современная культура, так постыдно потерявшая вкус к письму, вновь возвратится к нему неизбежно, несмотря на засилье Интернета и виртуальности. Эко прав. Нехватку письма ощущает сегодня каждый, кто вольно или невольно сталкивается с автоматизмом компьютерного текста. Гуттенберг, так и не умерший внутри нас, вряд ли может быть побежден новоплеменами культуры.

В средневековой живописной (и иконописной) традиции известен скриптографический сюжет, с этим связанный. Здесь трактуется способ письма («записывания») Платона как ученика Сократа¹⁴. В изображении художника под диктовку Платона пишет никогда ничего не писавший Сократ. Разбирая метафизический смысл этого сюжета в своем программном сочинении «Фармацевтика Платона» на примере одного из платоновских диалогов, Ж. Деррида показывает, что устная мудрость в диалоге «Федон» характеризуется при помощи метафор, заимствованных из сферы письменности¹⁵. Письмо и голос меняются местами. Становится неизбежным не только хайдеггеровский вопрос «кто говорит», но и вопрос «кто скриптор». По Деррида получается, что ученичество Платона у Сократа – своего рода космогонический миф западноевропейского мышления. Учительство Сократа означает приоритет Голоса над Письмом. Последнее постоянно ощущает свою неполноценность, производность от Голоса. Этот архетип настолько прочно укоренен в европейском мышлении, что отказ от него означал бы коренной переворот европейской культуры, в которой Евангелие написано «наоборот».

¹⁴ Иллюстрация из старинной гадальной книги XIII в. *Prognostica Socratis Basilei* (обложка выполнена художником М. Парисом), собрание Бодлеанской библиотеки в Оксфорде. Эту иллюстрацию Ж. Деррида использует в работе «Почтовая карточка» и дает к ней подробный комментарий.

¹⁵ *Derrida J. La pharmacie de Plato // Derrida J. La dissemination. Paris., 1972. P. 71–196.*

Интересно, что, сходная ситуация, хотя и возникающая на совершенно ином материале, характерна для иконописной интерпретации сюжета о записывании текста Божественного провозвестия евангелистом Иоанном с помощью своего помощника – писца Прохора. В храмах и музеях России находятся не менее двадцати икон, в которых использован данный сюжет. Они созданы мастерами Новгородской, Ростово-Суздальской школ, а также в школе «северных писем»¹⁶.

Современная культура часто понимается как эпоха завершения всех классических смыслов. Буквально – как обесмысленная культура. На этом настаивает постмодерн, косясь в сторону «папиной» классики. На этом всегда настаивают «новые молодые», в котором уже бесчисленном поколении отвергая и «культ предков» (постмодернизм плавно обретает статус такого культа), и ритуалы отцов (предков духовных). Но опять все заканчивается самораспознаванием и вписыванием в традицию. Смыслы культуры не теряются и не растворяются в «бессубъектном пространстве» оттого только, что кому-то не нужны традиции и письменные ритуалы.

Казалось бы, как складно получается: субъект письма умер. Нет человека – нет проблемы. Да здравствует Субъект! Дискурс состоялся.

Однако детекстуализация культуры, происходящая в пространстве и времени постмодерна, заходит слишком далеко. Так именно далеко, как это происходит в приведенном только что бриколаже. Ее предел – исчезновение авторского письма как объекта и фундамента культуры. Вопрос о том, возможна ли жизнь за пределами письма и текста в классическом их варианте, становится вопросом вопросов¹⁷.

Письмо перестает быть традицией. Точнее, грозит перестать быть ею. И именно поэтому его нужно лелеять, возвращать и поощрять. Это почти единственный способ, с по-

¹⁶ См., напр.: Русская иконопись XI–XX веков: Энциклопедия. Запись на CD-ROM. ISBN 5-89148-001-8.

¹⁷ См.: Эпштейн М.Н. Homo Scriptor: введение в скрипторику как антропологию и персонологию письма // Философские науки. 2008. № 8. С. 124–145; Тульчинский Г.А. Истории по жизни как опыт скриптизации бытия: онтофания свободы как ответственности, или Комическая трагедия персонологической систематизации // Там же. С. 78–91.

мощью которого можно избежать культурного краха. Человеку, не могущему соблюсти ритуал письменности, грозит опасность остаться вне культуры. Кризис экзистенциального одиночества человека в современном мире – одно из проявлений ухода в иной, бестекстовый мир. Этот мир, возможно, оригинален, но это мир – инобытие культуры, то зазеркалье, в котором не каждому суждено сохранить себя. А культура, лишенная таких вот экзистенциально утерянных для нее пространств, как раз и грозит стать окончательно бессубъектной. Конец письма – конец человека эпохи постмодерна.

В повседневности своей каждый из нас ощущает, что письмо и текст, несмотря ни на что, остаются частью культуры. Как и мы сами, вольно или невольно, в конечном итоге должны вписаться в некую систему ритуального общения и существования. Вряд ли это может вдохновить свободную личность, но такова судьба культуры – во всяком случае той, в которой проживает современный человек. Именно семиотические и метафизические описания города и городской культуры через проявленный и истолкованный текст возрождают во второй половине в XX в. интерес к городу как культурному феномену.

Входя в новый век, человек снова ввергает себя в пространство письма, выдающего себя за новый культурный жест. Впрочем, по большому счету, что есть постмодерн, как ни большой и сочный ритуал на виртуально умерщвленном письменном образце.

В этом потаенном и одновременно предельно открытом смысле тема исповеди выстрадана всей историей становления европейской культуры. Исповедь не просто конструирует «сборку» важнейших ее пластов – как исторически древних, так и современных – она заполняет многочисленные разломы, трещины на теле культурного бытия. Если бы жанра исповеди не существовало, то его необходимо было бы сотворить: для самого существования человека такой акт был бы уникален и органичен. Очевидная неотторжимость исповедального слова от религиозного опыта проявляет, проясняет метафизические основания человеческой жизни, но вместе с тем иногда делает невозможным разговор о влиянии исповеди на светскую жизнь. Именно таким «запалом», как было показано в первой части книги, обладает петербургский культурный текст. Вместе с тем осознание исповеди как сло-

ва повседневного, как «умного» аналога нравственного поступка, явленного в различных областях бытия и творчества, далеко еще не вошло в жизнь современного человека.

В истории европейской мысли насчитываются сотни текстов-исповедей. Исповедание веры как открытое, публичное заявление человеком о его нравственных принципах, принципах безусловно истинных и непреложных, вдохновляло многие поколения мыслителей.

Исповедальный текст внутренне антиномичен, что воплощается, например, в «слове-молчании» (исихастская практика в православии), в упомянутой уже формуле «*мысль изреченная есть ложь*» (Ф. И. Тютчев). В европейской культуре идея исповеди существует как формула уникального акта, сходного с образом «нулевой степени письма», как описывается этот феномен в постструктурализме.

Зародившись в качестве важнейшего элемента христианского вероучения, исповедь очень скоро обретает и светский статус. Последнему обстоятельству особенно способствовало появление в раннее и позднее средневековье религиозно-художественных текстов Блаженного Августина, Северина Боеция, Пьера Абеляра, Мейстера Экхарта, Бернара Клервоского и других мыслителей. Постепенно тема исповеди приобретает универсальный характер, воспринимается в качестве исходной точки европейского мышления. Исповедь становится уникальной формой человеческого самовыражения. В ней раскрывается не только смысл религиозного откровения, но и критерии «подлинности» самого бытия.

Идея исповеди особо остро воспринимается европейской культурой на переломных этапах ее развития (Возрождение, Реформация, Просвещение, рубежи XIX–XX и XX–XXI вв.). За последние годы проблема исповеди широко обсуждалась, о чем оговаривают, в частности, многочисленные материалы в Интернет-пространстве. Однако «градус» этих дискуссий отражал, скорее, интерес к частным стратегиям исследования. Характерны, например, вышедшие за последнее время сборники и монографии, обсуждающие различные инверсии исповедальных текстов в культуре¹⁸. Однако эти работы обла-

¹⁸ Покаяние и исповедь: На пороге XXI века. СПб., 2000; О покаянии. М., 2006 Душин О.Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI вв. СПб., 2005; Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX вв.

дают одним общим свойством: в них, как правило, отсутствует ссылочный аппарат, говорящий о попытке диалога авторов со своими коллегами, работающими в смежных направлениях (богословском, культурологическом, философском...). И это, видимо, - один из показателей неискренности самого разговора.

Одна из наиболее значимых ценностей современной культуры - это общение. Современный человек стремится заявить о своем существовании с помощью различных средств - написания автобиографий (иногда - так называемых исповедей на заданную тему), участия в ток-шоу, создания Интернет-дневников и т. д. Одну из максим современного общения выразил Д. Карнеги: «Будьте хорошим слушателем. Поощряйте других говорить о себе»¹⁹. Но современный человек, более всего сосредоточенный на своем «Я», менее всего собой обладает. Не говоря уже о том, что практика искреннего признания своей неправоты, раскаяния, зачастую принажается излишней экзотикой.

Ж. Липовецкий в своей книге «Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме» пишет об этом так: «Подобно тому, как общественная сфера эмоционально опустошается вследствие избытка информации, роста потребностей и эмоций, наше «Я» утрачивает свои ориентиры и свою целостность благодаря избытку внимания: «Я» стало расплывчатым. Повсюду исчезновение весомой реальности, налицо *десубстанциализация*, окончательная утрата территории, свойственная постмодерну»²⁰.

Современная западная культура активно, настойчиво исповедует себя. Это и способ самопознания, и способ саморекламы. «Человек постмодерна» вынужден кричать о своем существовании, чтобы это существование ощутить. Однако светская исповедь, лишившаяся религиозных оснований, создает лишь иллюзию обретения себя. Все это в каком-то смысле выступает эрзацем христианской исповеди.

СПб., 2006; *прот. Валентин Мордасов*. Святые отцы об исповеди: Духовник и отношение к нему. Киев, 2007; Исповедальные тексты культуры: Материалы межд. конференции / под ред. М.С. Уварова. СПб., 2007.

¹⁹ Карнеги Д. Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей Л., 1991. С. 116.

²⁰ Липовецкий Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001. С. 88.

Наблюдается и еще одна, по видимости противоположная, тенденция. Исповедоваться стало модно и престижно. Исповедальный текст покидает ауру религиозно-этического антропологического «приложения» и становится элементом политического имиджа...

Почему стал возможным такой поворот событий? Дело заключается в оценке этой самой «исповеди политика», матерого скриптора политического бытия, обитающего в горизонтальных и вертикальных горизонтах властных структур, и оттуда, свысока своего положения, *как бы* исповедующегося миру.

Для понимания того, каким образом реализуются исповедальные практики в современной культуре, необходимо сопоставить их с христианскими истоками исповеди.

Идея исповеди естественным образом вытекает из текстов Нового Завета. Наше русское слово «исповедовать» - это перевод греческого глагола ὁμολογέω. Согласно словарю А. Д. Вейсмана, глагол ὁμολογέω означает «говорить одинаковое или то же самое, соглашаться»²¹.

В текстах Нового Завета слово «исповедь» имеет двоякий смысл. Исповедовать веру – провозглашать истину, проповедовать. В исповедании веры человек соглашается с истиной о Боге. В связи с этим примечательно, что многие вероисповедные книги называются согласиями или же выражают важнейшие идеи христианского символа веры (например, лютеранская «Формула согласия», жанр ‘Credo’ в католицизме или же традиции написания книг об исповедании веры в православной и в других христианских традициях). Другой модус исповедания – покаянный. Исповедуя грех, человек называет вещи своими именами. В исповедании греха человек соглашается с истиной о себе. Два этих действия соединены в понятии ὁμολογέω. Здесь следует заметить, что и в русском языке слова исповедь и проповедь – однокоренные.

Исповедовать – говорить то же самое, соглашаться. Под этим подразумевается, что исповедь существует как ответ, отклик. Чтобы начать исповедовать что-то, нужно сначала услышать. Наш голос должен ответить на голос Божий. Исповедь – это наше со-гласие Богу. Таково христианское понимание исповеди. Разумеется, это лишь самые общие чер-

²¹ Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 568.

ты. Мы не касаемся здесь статуса исповеди в церковном служении. Вопросы о том, является ли исповедь таинством или нет, можно ли обращаться непосредственно к Богу или нужен посредник в лице служителя церкви, следует считать производными по отношению к главному пониманию исповеди как открытости перед высшей реальностью.

Исповеди существует не только на уровне отдельной личности. Это вопрос о возможности диалога культуры и церкви. Способна ли церковь исповедовать свою веру на языке современного мира? Может ли современная культура исповедать свои грехи? Эти вопросы представляются взаимосвязанными.

В начале третьего тысячелетия тема исповеди проявляется в самых неожиданных ситуациях, когда, например эпатажная самоизоляция, избыточная глухота и – как следствие – молчание «ленивого постмодерниста» обращается в проповедь постмодернистского исповедника. Часто говорят, что такие явления, как постмодернизм, возникают в «паузе культуры», в ее разломе. Но не есть ли присутствие в культуре слова исповеди более радикальный, *всевременной* и, несомненно, исторически состоявшийся «наполнитель» этой паузы? Основные идеи постмодернистского дискурса можно вполне представить как инверсию паузы-исповеди (как бы парадоксально ни выглядела фигура постмодерниста-«исповедника»). Постмодернизм предпринимает попытку изобретения новейшего исповедального слова, забывая при этом древнюю библейскую мудрость: «все это было, было, было...».

Неожиданное соединение темы исповеди и автобиографического жанра находим мы в творчестве С. Цвейга. «Казанова, Стендаль, Толстой, – пишет Цвейг в предисловии к своей книге «Три певца своей жизни», – я знаю, сопоставление этих трех имен звучит скорее неожиданно, чем убедительно, и трудно себе представить плоскость, где беспутный, аморальный жулик и сомнительный художник Казанова встречается с таким героическим поборником нравственности и совершенным изобразителем, как Толстой. В действительности<...> эти три имени символизируют три ступени – одну выше другой, ряд восходящих проявлений однородной формы; они являются<...> не тремя равноценными формами,

а тремя ступенями в пределах одной и той же творческой функции: самоизображения»²².

Чуть позже Цвейг замечает: «...как змеи охотнее всего прячутся под камнями и скалами, так и самая опасная ложь чаще всего гнездится в великих, патетических, мнимо героических призваниях; в каждой автобиографии, именно в тех местах, где повествователь особенно смело и неожиданно обнажается и нападает на себя, приходится быть настороже, – не пытается ли эта бурная исповедь спрятать за покаянными ударами в грудь утаенное признание... Страх перед иронической улыбкой является всегда и везде самым опасным соблазном для каждой автобиографии»²³. Писатель, несомненно, подмечает здесь существенную опасность срыва, ухода автобиографического жанра от истинности исповедального слова. То есть можно говорить о фактической недостижимости покаяния в автобиографическом повествовании.

Вместе с тем в истории автобиографического жанра в XX в. наличествует и противоположная тенденция. Она связана с постепенным отказом от традиции «автобиографии-признания» в пользу создания автобиографии как «книги жизни». Наиболее характерный пример этого – творчество М. Пруста. Автобиографическое письмо, зафиксированное не просто как текст, но как воплощенная телесность существования, позволяет вновь вспомнить об истоках исповедального жанра, о его обращенности к глубинам человеческого бытия.

Возможно, дело не в принципиальной несовместимости «разных жанров». Написать автобиографию, покаяться в чем-либо и произнести *текст* исповеди... – все это разные уровни, разные смыслы одной и той же проблемы. Исповедальное (автобиографическое) слово призвано заполнить метафизическую паузу индивидуального существования – паузу не физическую, не материальную, но ясно осознаваемую и в этом смысле чрезвычайно емкую.

Можно согласиться с М. К. Мамардашвили, полагавшим, что «в этой паузе, а не в элементах прямой непосредственной коммуникации и выражений осуществляется и соприкосно-

²² Цвейг С. Три певца своей жизни: Казанова, Стендаль, Толстой. М., 1992. С. 8.

²³ Там же. С. 15.

вение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимоузнавание и согласование, а главное – их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей»²⁴.

Слово утешения, которое раскрывает свой истинный смысл в религиозном откровении, пока еще не заменено в человеческой культуре никаким иным словом. Любая культурологическая игра оканчивается всеобщим эпилогом-смертью. Поэтому актуальным является вопрос о праве на такую игру. Представляется, что, например, парадокс «антихристианства» Ницше, столь привлекательный в философском плане, отражает общую духовную ситуацию эпохи. Попытка отказа от видимо «устаревших» ценностей приводит к той форме нигилизма, которую, в соответствии со сложившейся традицией, можно обозначить при помощи приставки «пост».

Вспомним трагедию исповедального слова самого Ницше, записанного на границе мудрости и безумия, творчества и страдания, смерти и бессмертия. «Счастье моего существования, его уникальность, – говорит он, – лежит, быть может, в его судьбе. Выражаясь в форме загадки, я умер уже в качестве моего отца, но в качестве своей матери я еще живу и старею»²⁵. Но дальше, уже в конце «Ессе Номо» Ницше пишет: «понятия “душа”, “дух”, в конце концов, даже “бессмертная душа” выдуманы, чтобы презирать тело, чтобы сделать его больным – “святым”, чтобы всему, что в жизни заслуживает серьезного отношения... противопоставить ужасное легкомыслие! Вместо здоровья “спасение души” – другими словами, *folie circulaire*, начиная с судорог покаяния до истерии искупления...»²⁶.

И уже в самом конце: «Поняли ли меня? – *Дионис против Распятого...*»²⁷.

Исповедальный текст Ницше становится пророческим. XX век сполна востребовал ницшевское метафизическое вопрошание, в котором слились воедино и слово пророчества, и слово покаяния.

²⁴ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 58.

²⁵ Ницше. Ф. Ессе Номо // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 698.

²⁶ Там же. С. 768.

²⁷ Там же. С. 769.

Постнигилизм философских концепций конца XX в., скорее, совершает собственное самоотрицание, и, возможно, выступает провозвестием возвращения к тому пониманию символики исповедального слова в культуре, которое выработано человечеством в его трагической истории и которое не могут отменить «веселые игры» XX в.

Эта ситуация не могла возникнуть на пустом месте. Должны, по-видимому, существовать определенные причины, корнями уходящие в метафизику исповедального слова. Можно, например, отметить следующий парадоксальный факт. В христианской (православной) литературе понятия исповеди и покаяния часто отождествляются. Встречаются даже специальные энциклопедические издания, в которых можно не встретить статьи «исповедь», но всегда найдем статью «покаяние». Иногда авторы просто отсылают нас от слова «исповедь» к слову «покаяние» как к синониму²⁸. А иногда отсутствует и такая ссыла, хотя родственные термины («исповедание», «исповедник») разъясняются и комментируются²⁹. В отдельных случаях комментарий к понятию «исповедь» чрезвычайно краткий, на уровне сухого определения, например: «*Исповедь*. Сознание человеком всех своих греховных мыслей и деяний и раскаяние в них, с обещанием исправления; исповедь совершается пред священником в таинстве покаяния»³⁰.

Вместе с тем идея, принцип, таинство покаяния анализируются всесторонне и органично библейской традиции. Действительно, покаяние - одно из семи христианских таинств, установленных самим Иисусом Христом (Ин. 20: 21-23; Мф. 4:17, 16:19; 18:17-18). Согласно православной (и католической) традиции, в нем исповедующий *устно* грехи свои перед священником, при *видимом* изъявлении от него прощения, *невидимо* разрешается от всех грехов самим Иисусом

²⁸ Библейская энциклопедия: в 4 вып. Вып. 2. М., 1891. С. 303.

²⁹ Христианство. Энциклопедический словарь: в 3 т. М., 1995. Т. 1. С. 653.

³⁰ Полный православный энциклопедический словарь: в 2 т. М., 1912 (ре-принт 1992 г.). Стлб. 978. Интересно, что на титульной странице этого издания значится: «Богословский энциклопедический словарь («Богословская энциклопедия») содержит в себе объяснение всех касающихся Св. Православной Церкви, ее учения и жизни понятий по вопросам богословского, философского, литургического, церковно-практического и исторического характера...».

Христом. Евангелие понимает покаяние не просто как раскаяние, но и как возрождение, полное изменение (μετάνοια) существа. Во времена апостольские обозначаются два вида покаяния: тайного – перед священником и открытого, публичного – перед всем церковным обществом (Деян. 19:18; Иак. 5:16). Во II и III вв. о существовании публичного покаяния говорят Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген, Киприан³¹.

Правда, и в конкретном богословском анализе встречаются разночтения. Так, автор наиболее солидного исследования проблемы тайной исповеди на русском языке А. Алмазов прямо указывает на сложность сравнительного понимания упомянутых мест из Евангелий от Иоанна и Матфея: «Цитируемое нами место Евангелия Иоанна можно сказать, единственное по предмету окончательного установления таинства покаяния. Тем не менее, по крайней мере в отечественной церковной литературе по тому же самому предмету отмечается и другое место, это – слова, с которыми Спаситель выступил на общественное служение роду человеческому: “Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное” (Мф. 4:17).

Подобная ссылка, – продолжает Алмазов, – однако не имеет достаточных оснований. Выражением «покайтесь» ни мало не указывается на какое-либо столь положительное и совершительное действие, как таинство исповеди, оно означает в устах Христа не более, как факт чисто нравственного свойства, иначе – требует от слушателей Христа только искренне го сознания греховности его прошедшей жизни»³².

Подводя промежуточные итоги, можно сказать, что исповедальное слово в культуре неизбежно. Вопрос только в том, может ли мы заменить искренность покаяния и исповеди письмом фиксирующего бытие скриптора или же фундаментальные человеческие ценности не могут быть утрачены под натиском формальной дескрипции бытия.

³¹ Христианство. Т. 2. С.358–359.

³² Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт новейшей истории: в 2 т. Т. 1: Общий устав совершения исповеди. Одесса, 1884. С.6–7.

Советско-российский опыт повседневности*

Повседневный опыт на отечественной почве, несомненно, обладает яркими и неповторимыми чертами. Жанры анализа этого феномена могут быть самыми разнообразными. В данной статье рассмотрены некоторые aberrации отечественного повседневного опыта, связанные, в первую очередь, с наследованием (и заимствованием) определенных семиотических контекстов. Эти контексты, по мысли автора, определяют «связь времен» в хронотопе советско-российского духовного опыта.

Этапы и парадигмы. На протяжении всего послеоктябрьского (1917 года³³) периода Россия служила особым пространством культуры, в котором апробировались самые разнообразные идеи социально-политического и философского плана. Вместе с тем основные проявления отечественной гуманитаристики указанного периода обусловлены идеологической атмосферой, которая требовала как определенного способа языкового выражения, так и особого преломления в ситуации повседневности. Такое положение дел не могло не сказаться на языке официального философствования в частности, на его отношении к языковому пространству коммунистической идеологии.

Один из аспектов этой проблемы сегодня достаточно хорошо изучен. Он связан с народным творчеством советской эпохи, живо реагирующим на aberrации политических парадигм (в форме частушек, анекдотов, лагерного фольклора, народных слов к хорошо известным песням). Другой аспект

*В сокращенном варианте опубликовано: *Уваров М.С.* Советско-российский опыт семиотики повседневного // Человек. Государство. Глобализация: Сборник философских статей / под ред. В.В. Парцвания. Вып. 3. СПб; Тбилиси, 2005. С. 260-278.

³³ Сегодня эту дату необходимо уточнять, поскольку понятие «послеоктябрьский» в отечественной истории приобретает странные полифонические коннотации. В самом деле, какой октябрь - 1917-го (Октябрьская революция), 1993-го (октябрьский путч), 2002-го (события с «Норд-Остом») или же 2003-го года (арест М. Ходорковского и все последующие события, имеющие, несомненно, особое значение для судеб российской демократии) мы имеем сегодня в виду, когда говорим: «послеоктябрьский период»? Октябрь воистину становится рядовым событием отечественной повседневности.

той же проблемы изучен хуже. Речь идет о реакции гуманитарных дискурсов на общественно-политические реалии и о его повседневной самоапробации.

Между тем каждая эпоха советского и постсоветского периодов отечественной истории характеризуется своеобразной идеологемой официального языка. Так, в 20-е годы, когда свободная философская, историческая, филологическая мысль еще оказывала достойное сопротивление зарождающейся языковой практике сталинизма, язык марксистского анализа сталкивался с явным противостоянием. Тем не менее, доктринальный язык официального марксизма постепенно замещал собой любые проявления языкового и содержательного инакомыслия. Характерной чертой этого языка стала логическая оформленность схоластического типа. «Неопровержимые истины» в данном случае верификации уже не подвергались, хотя еще и обсуждались.

В 1930–1950-е годы, когда иное выражение мысли, кроме как апробированное официальным дискурсом, попросту не допускалось, язык советской философии обретает абсолютную завершенность. «Повседневным» преступлением могли оказаться не только не выдержанные в определенном духе идеологические пассажи, но даже простая буквенная опечатка (сюжет, использованный А. Тарковским в фильме «Зеркало»), в «духе времени» понятая шутка (киноповесть «Бумажные глаза Пришвина» В. Огородникова) или же бесконечно повторяющееся «время и пространство идеологии», запечатленное в фильме-притче В. Хотиненко «Зеркало для героя». «Логическое» становится равным «идеологическому». Интересно, что внешняя форма выражения этого тождества вобрала в себя манеру позитивистского и схоластического дискурсов. Тем самым в явной форме был востребован стиль идеологического врага – будь то «буржуазная философия» или же «религиозное мракобесие».

Особой «фигой в кармане» для официальной идеологии оказывался естественнонаучный дискурс, в сферу которого проникнуть невежественному априоризму было значительно труднее. Тем не менее история советской науки знает не только чудовищный по своим приемам и последствиям разгром отечественной биологии, но и почти чудом не завершившиеся трагическим концом попытки уничтожения еще одной гордости русской науки – фундаментальной физики.

Вместе с тем сталинские штудии вокруг проблем языкознания как в капле воды отразили общую специфику приемов, используемых официальной идеологией на стыке гуманитаристики и «строгой» науки.

Период оттепели 60-х годов даровал гуманитарному умозрению не просто некоторую идеологическую свободу, но и логическую (языковую) вольность. Залихватский язык и языковое «вольнодумие в рамках» становится чем-то вроде признака свободного мышления. Философские (особенно этического плана) трактаты этого периода изобилуют языковыми фигурами, напоминающими знаменитое «стучание башмаком» Н. С. Хрущева по официальной трибуне (без четко осознаваемых последствий подобного действия). Народный образ «кузькиной матери» – советского ответа мировому империализму, – благодаря политическому словотворчеству Хрущева, из горизонтов повседневно-фольклорных перекачал во всемирный политический словарь.

1970–1980-е годы в определенном смысле попытались объединить предшествующие парадигмы. С одной стороны, целеполагающая неопровержимость дополнялась свободой литературного изложения. Наиболее яркий пример такого рода – историко-идеологические штудии Л. И. Брежнева (точнее, его соавторов). Рефреном этой официальной литературной невнятицы стали многие массовые песни, мгновенно переиначиваемые народным юмором («Из полей доносится – налей...»). Появляется и «новый фольклор»³⁴. С другой стороны, характерная для 20-х годов внешняя оформленность мировоззренческого противостояния становится внутренним делом текста. Но даже в этих условиях становились возможными оригинальные, талантливые стили гуманитарного мышления.

Перестроечный и особенно постперестроечный периоды новейшей истории демонстрируют любопытный, возможно,

³⁴ Один из известных (неизвестных) примеров. Анекдот на тему «Леонид Брежнев - политический деятель эпохи Аллы Пугачевой», на самом деле, имеет более давнюю историю. Автор впервые услышал этот анекдот от школьного друга в начале 1970-го года, но в такой интерпретации: «Леонид Брежнев – некий политический деятель эпохи Владимира Высоцкого». В то время об Алле Борисовне никто еще и не слышал. Смещение хронотопа здесь вполне объяснимо: эпоха безвременья рождает временные лакуны и смещения (почти как в «новой хронологии» Анатолия Фоменко...).

еще не до конца освоенный феномен: прорыв к свободе языка и семантических коннотаций, запрещенный в предыдущие периоды, сочетается с разнообразными попытками возрождения новой эклектики. Багаж марксистского образования множится на отрывочность образования философского, в результате чего появляются монстры современного «миропонимания», выдающие себя, например, за философию (различного рода «новационные» – марксистско-глобалистские – тома учебников по философии и особенно по культурологии). Все это определенным образом сказывается и на формировании языков повседневности, для которых «новая теория» оказывается ничуть не лучше «старой».

Таким образом, изменения гуманитарного языкового пространства советского и постсоветского периодов ведет к формированию новых форм «диалога с повседневностью», которые часто на поверку оказываются чуть видоизмененными старыми формами. Поэтому духовная ситуация конца XX - начала XXI в. ставит очевидную проблему осмысления советского культурного наследия во всей разноплановости его исторических и художественных особенностей. Эта проблема особенно актуальна в связи с теми изменениями в культурном бытии современной цивилизации, которые так характерны для начала нового тысячелетия.

Отечественная культура советского периода, несомненно, принадлежит к разряду наиболее своеобразных явлений мировой истории. Это не только касается завершившегося века, но и соотносится с более широкой перспективой. Анализ развития советской культуры - плодотворная почвой для понимания современных общекультурных процессов.

Наиболее распространенные «означивания» культурного пространства конца XX в. (как отечественного, так и западноевропейского) связаны с понятием «постмодернизм», которое вступает своеобразной эмблематой современной культуры. Постнеклассические тенденции в современном естествознании, «постмодернизация» технико-экономической сферы, эпатажные политические технологии, «ризомы» культурного пространства составляют лишь отдельные абрисы этой большой проблемы.

Известная недиалектичность и эклектичность постмодерна вырастает из желания преодолеть стереотипы классиче-

ского рационализма, что представляет собой объект критики со стороны приверженцев последнего.

Вместе с тем следует признать, что одна из особенностей советской культуры - удивительное сочетание эклектики, модернизма, революционности и строгого рационализма. Русские революции 1917 г. лишь продолжают тенденцию всеобщей радикализации и модернизации общественной и культурной жизни. Как пишет М. Эпштейн, «исторически соцреализм, как и вся коммунистическая эпоха в России, располагается между периодами модернизма (начало XX в.) и постмодернизма (конец XX в.). Эта промежуточность соцреализма – периода, не имеющего видимого аналога на Западе, – ставит вопрос о соотношении его с модернизмом и постмодернизмом и о том, где пролегает, в специфически российских условиях, граница между ними»³⁵. Именно Россия - родина ведущих тенденций модернистского искусства XX в. И именно в ней впервые проходят радикальную проверку и адаптацию новейшие тенденции в области социальной жизни и революционной практики. «Коллективное бессознательное» тех интерпретаторов советского периода русской истории, которые сознательно исключают из анализа начальную фазу – фазу братоубийственных войн и взаимного политического террора, в конечном итоге обнаруживает в советской истории одни лишь положительные качества. В такой форме анализа закономерно стираются и границы окончания советского периода. Советская история как бы и не заканчивалась вовсе (и никогда не закончится). Она всегда есть и будет «живее всех живых». Ностальгия по *утраченной* Родине замещает объективные реалии состоявшегося (и закономерно завершившегося) процесса эволюции общества, а само понятие «Родина» отождествляется исключительно с советским периодом великой истории России.

Удивительное свойство советской культуры - то, что в ней официально-тоталитарное пространство соседствует с высшими проявлениями человеческого духа в сфере повседневного опыта, явно ремесленнические и идеологически ангажированные элементы культуры уживаются с гениальными прозрениями и высшими творческими свершениями. Как это ни парадоксально, именно советское искусство довоен-

³⁵ Эпштейн М.Н. Постмодернизм в России. М., 2000. С. 76–77.

ного периода (а не только русское начала века) в наиболее интересных своих вариантах выражает динамику становления мирового авангарда и пост-авангарда. Можно высказать гипотезу о том, что советская культура в своих развитых формах представляет собой качественный синтез прямо противоположных и, на первый взгляд, не сочетаемых между собой элементов. Иначе говоря, рациональность, доведенная до своих «несоизмеримых» (П. Фейерабенд) пределов, характеризует это ее своеобразие.

В этой связи закономерным представляется вопрос о том, каким образом в советской культуре функционировали контркультурные (нонконформистские) процессы, какие движущие мотивы этих процессов приоритетны и каким образом при внешнем сохранении рационалистических ориентаций советская культура подготовила те явления, которые происходили в ней в 90-е годы XX в.

Осмысление в западной философской мысли ситуации постмодерна привело ко многим интригующим выводам. Западная идеология постоянно выказывает стремление к *опережению* культурного времени и пространства. Итогом этого стало рождение разнообразных моделей конца истории (от О. Шпенглера и А. Тойнби до А. Кожева и Ж. Бодрийяра). Вместе с тем такая ситуация проясняет мифологему о *покорении* пространства и времени «*молодыми хозяевами Земли*», так характерную и для советского, и для постсоветского сознания. Современность на отечественной почве собирает в единый континуум политические реконструкции, идеологические мифы, художественные практики и философские дискурсы. Поэтому одна из отметин современной интеллектуальной жизни в России - не меньшее, чем на западе, смешение жанров и стилей мыслительной деятельности.

Вышеизложенная ситуация является следствием важных особенностей отечественного самосознания. Советская культура ощущала свою полноценность и законченность в ситуации постоянно осуществляющейся борьбы противоположных тенденций. Так, движение шестидесятников в XX в. одновременно было и культурным, и контркультурным процессом. Именно на этом антитетическом срезе стали возможны такие уникальные и казавшиеся поначалу внутренне несовместимыми культурные явления, как киноискусство 1950–1970-х годов (Калатозов, Тарковский, Иоселиани, Параджа-

нов, Чухрай, Данелия), театральная режиссура (Эфрос, Товстоногов, Любимов), музыка (Шостакович, Свиридов, Шнитке, Бабаджанян, Хачатурян, Гаврилин, Соловьев-Седой), плеяда удивительных актеров (Урбанский, Демидова, Смоктуновский, Бондарчук, Даль), литература и драматургия (Некрасов, Владимов, Вампилов, Володин, Солженицын), авторская песня (Окуджава, Визбор, Высоцкий, Дольский), философское творчество (Ильенков, Батищев, Мамардашвили, Лотман) и многие другие.

В ретроспективе XX в. первоначальная внутренняя несоизмеримость оборачивается закономерностью. Знаменитые строчки Б. Окуджавы о «комиссарах в пыльных шлемах» или же неклассические «прогулки с Пушкиным» А. Синявского, которые уже упоминались ранее, как раз и выражают эту уникальную совместимость в отечественном культурном пространстве противоречивых тенденций, которые, собственно, и составляют его неповторимое своеобразие.

В литературе по русскому постмодерну сегодня весьма сильна критика шестидесятников как людей, не выполнивших до конца свой долг по преобразованию тоталитарной идеологии советского типа. Вместе с тем шестидесятников критикуют и с других позиций, а именно за развал советской идеологии. Однако обе критические тенденции не учитывают того очевидного факта, что отечественная контркультура (в том числе и феномен шестидесятников) имела другие задачи. Эти задачи вытекали из своеобразия, иногда весьма трагического, эволюции как русской культуры в целом, так и советского ее этапа, в частности. Речь шла о конструировании особой модели посттоталитарного пространства, для которой был неприемлем путь революционного обновленчества. В этом отношении отечественный нонконформизм переосмыслил и цели западной контркультуры, в которой нонконформизм и революционность 60-х годов были почти незаметно замещены примирением и «новой буржуазностью». Одним из афористических выражений этой, возможно, утопической, модели советской контркультуры стали поэтические строчки Ю. Шевчука: *«Революция, ты научила нас / Верить в несправедливость добра...»*.

Примером, подтверждающим последнюю мысль, выступают некоторые аспекты современной политической реальности. Отличительную особенность эволюции идеологии в

России составляет ее синтетическая способность к воображению, к виртуализации жизненного пространства повседневности, к тому, что можно было бы назвать искусством виртуальной пропаганды. Этот процесс в первую очередь связан с искренним отождествлением утопической идеи с реалиями окружающего социального пространства. Упоительные, в особом мире существующие, лики современных политических лидеров, опьяненных самой возможностью непосредственного, через телекамеру, общения с миллионами людей, - иконические (и одновременно иронические) примеры этой удивительной закономерности. В общем-то, мы почти всегда (а особенно в предвыборную и послевыборную эпохи) общаемся не с реальными политиками, «звездами» шоу-бизнеса и т.п., а с их симуляционными двойниками.

При внимательном анализе оказывается, что мимолетность и повседневная обыденность этих образов имеет в основе весьма насыщенную историю. От Марксова призрака, бродящего по Европе (см. «Манифест коммунистической партии»), через ленинский Мавзолей (как реалию отечественной истории) – к «Призракам Маркса» (название одной из работ Ж. Деррида) тянется линия идентификации виртуального, воображаемого. Можно вспомнить традицию отечественной живописи и кинематографа с постоянным вымарыванием неудобных персонажей с «исторических» полотен из жизни Партии, и официальное отсутствие тов. Зиновьева в ленинском Шалаше (физически там присутствовавшего). Часто, вслед за В. П. Вышеславцевым и С. Н. Булгаковым, вспоминают о коммунистической троице и даже четверице, имея в виду внешние пересечения христианской и коммунистической идеологии. «Коммунизм без границ» вполне адекватен символике децентрированного номадического блуждания – блуждания без географии и национальной самоидентификации.

Статический образ большевизма, самодовлеющий над всем инаковым, независимо от наших желаний и предпочтений, давно стал архетипическим. Сегодня трудно представить, например, что при ином исходе голосований на II съезде РСДРП ленинская фракция могла бы стать «меньшевистской», а их противники соответственно представляли бы как «большевики». Образы большевизма возникают в

качестве исходно монологических, «возвышаемых», не способных к глубинному общению.

Очевидно, что в европейской традиции понятие «большевизм», вполне ассоциативное с символикой «Большого Террора», не могло вызвать позитивного отклика-диалога. Не случайно слово «большевик» вошло в ту небольшую группу русских терминов, которые никогда не переводятся на европейские языки. Наблюдается своеобразная репрессия словом, весьма характерная не только для исторических периодов реализации идей русского коммунизма, но и для образчиков советского искусства пропаганды.

Конструкции виртуального пространства, создаваемого искусством социалистического реализма, можно проиллюстрировать многочисленными примерами. Кинематограф и живопись, музыка и литература, плакатная пропаганда и декорации советских и (постсоветских) политических спектаклей демонстрируют удивительную закономерность, согласно которой виртуальные спектакли того времени были прямыми предшественниками постмодернизма.

Спортивная игротка российской ментальности. «*О, спорт, ты – мир!*». Знаменитый тезис основателя олимпийского движения Пьера де Кубертена стал лозунгом не только мира, существующего без войны, но и мира как символа наивного глобализма. Возрождение олимпийского движения в конце XIX в. олицетворяло воссоздание ситуации земного мира без войны. Эти утопические надежды были перечеркнуты XX веком, когда Олимпиада то и дело уступала место либо войне, либо бойкоту по идеологическим принципам, в основе которого опять же была война.

Своеобразные принципы отношения к спорту прорастали и в традициях, первоначально мало связанных с утопическим олимпизмом, но в конечном итоге приводивших национальный спорт к олимпийскому движению. Один из наиболее характерных примеров тому – эволюция отношения к спорту в нашей стране. В течение почти 100 лет послереволюционного развития это отношение неоднократно трансформировалось, но за каждой трансформацией прослеживались вполне объективные причины идеологического, общекультурного, повседневного и иного порядка.

К революционным годам Россия подошла в качестве государства, постепенно вливающегося в общемировое олимпий-

ское движение. Все происходило достаточно спонтанно, поскольку еще не существовало строгой системы международных спортивных организаций. Мировой спорт переживал стадию «младенчества», искреннего любительства. Легендарная золотая медаль фигуриста Панина-Коломенкина, завоеванная на летней Олимпиаде начала века, в дальнейшем стала парадоксальным символом и зарождения, и крушения идеи вхождения России в олимпийскую семью. На этом этапе идеологию олимпизма на отечественной почве олицетворяют исключительно мужчины: русский женский спорт не стал частью олимпийского движения.

В России начала XX в. были выдающиеся мужчины-спортсмены. Особенно это касается интеллектуальных (шахматы, шашки), силовых (борьба) и технических (авиация) видов спорта. Такая ситуация вполне адекватно демонстрировала три составляющие прорыва в будущее, которыми наша страна могла гордиться и благодаря которым – из глубин национальной повседневности – могла смело смотреть в лицо западной цивилизации. Спортивная мощь, интеллект и техническая независимость – все это косвенно свидетельствовало о темпах развития новых капиталистических отношений, свидетельствовало в пользу России. Экзотический «силач Бамбула», приходящий ко многим из нас из детских воспоминаний, на самом деле был реальным спортсменом – соперником легендарных русских борцов Заикина и Поддубного на борцовском ковре. Но куда ему до наших чудо-богатырей! Не случайно, что русская авиация постоянно пользовалась символами-именованиями, идущими из былинно-спортивной традиции (Илья Муромец, Микула Селянинович, Богатырь – так назывались первые русские самолеты).

Ситуация в мировом спорте конца XIX в. и первых десятилетий XX в. почти полностью повторяла ситуацию общекультурную. Так, развитие шахматного искусства (от В. Стейница, П. Морфи и А. Маршалла до А. Алехина, Х. Капабланки и М. Ботвинника) в ускоренном темпе воспроизводило историю мировой культуры. Шахматы в своем развитии (с момента начала розыгрыша первенства мира в XIX в.) миновали этапы эллинско-возрожденческой классичности, барокко и романтизма, а в лице «гиперреалистов» (уже в тридцатые годы, наиболее типичный пример здесь – З. Тарраш) стали предтечей постмодернистских веяний в ис-

кусстве и спорте. Например, в тех же шахматах путь от «модернистского» гения А. Алехина и М. Таля до почти компьютерного/постмодернистского «супергения» Г. Каспарова был пройден за три-четыре десятилетия³⁶. Затем (примерно в начале нынешнего века) наступил существенный кризис, связанный с вторжением компьютерных технологий в шахматы. Серьезная шахматная программа сегодня легко обыгрывает чемпиона мира «среди людей» и стала необходимым элементом домашней подготовки профессионального шахматиста. На первый план выходят гроссмейстеры, умеющие выстроить свое шахматное мышление как аналог компьютерного. В частности, игра на использование мелких погрешностей соперника в затянувшемся эндшпиле, совершенно не понятная рядовому шахматисту, становится символом высшего шахматного мастерства. Как итог – потеря интереса к шахматам как уникальному виду интеллектуального единоборства. Важно отметить, что при относительно бурном развитии женских шахмат в 1970–1990-х годах, когда и у нас, и за рубежом появилось несколько шахматисток, играющих в силу сильного гроссмейстера-мужчины (М. Чибурданидзе, Ю. Полгар и др.), «компьютерный кризис» не позволил развиваться этим успехам. С точки зрения шахматной психологии речь, по-видимому, может идти о спонтанном «протесте» лучшей половины человечества против утери спортивными шахматами интуитивно-творческого начала.

Но вернемся к послереволюционным десятилетиям. 1920–30-е годы в России характеризовались двумя тенденциями. Во-первых, это вполне объяснимый интерес к массовой физкультуре (как антиподу «буржуазного спорта»). Выдающиеся достижения отечественной легкой атлетики родом из этого времени. Во-вторых, культивирование шахмат в качестве игры, воплотившей в себе высокий интеллектуализм нового строя. Шахматы синтезировали в себе то, что первый советский чемпион мира Михаил Ботвинник впоследствии теоретически обосновал в качестве союза спорта, искусства и науки. Совсем не случайно шахматы стали тем видом спор-

³⁶ Наиболее интересно на эту тему пишет сам Г.К. Каспаров – выдающийся шахматист XX века (см.: *Каспаров Г.К. Мои великие предшественники*: в 6 т. М., 2004–2010; *Великое противостояние. Мои поединки с Анатолием Карповым*: в 2 т. М., 2008–2009.

тивных единоборств, который особенно пестовался первичной советской идеологией. Шахматы были слепком различных тенденций в культуре, что в наибольшей степени подходило для оправдания революционных тенденций в идеологии и повседневной жизни.

Физическая культура как массовое движение воплощала идею народного героизма, самоотречения; шахматы, борьба и бокс – личного героизма в революционной борьбе. Обе тенденции (культивирование индивидуальных видов спорта и массовой физической культуры) означивали одну и ту же парадигму, а именно культ героического энтузиазма. Известные литературные сюжеты у И. Ильфа и Е. Петрова, а также у В. В. Набокова на тему шахмат, немой фильм В. Пудовкина и Н. Шпиковского «Шахматная горячка» (1925 г.) были лишь художественным выражением массового спортивного энтузиазма. Тем не менее именно массовая физическая культура и вполне профессиональные индивидуальные виды единоборств, включая шахматы, в конечном счете, стали той базой, на которой сформировались будущие выдающиеся достижения советского спорта.

На фоне массового физкультурного движения оформился первый из народных видов спорта – футбол, на долгие десятилетия, вплоть до наших дней, ставший «безымянной» звездой массового сознания (и не только спортивного) по степени недостижимости идеального успеха. Возникнув из тех же идеологических истоков («эй, вратарь, готовься к бою: / часовым ты поставлен у ворот...»), футбол объединял в себе идеи массового физкультурного движения с интеллектуализмом коллективного достижения простейшей цели (в противовес шахматному индивидуализму: гол против мата).

Футбольная команда, защищающая рубежи Родины, стала, кроме того, и символом революционного единения (вспомним легендарные матчи советских футболистов против сборной команды басков). Символизация футбольной мечты в годы Великой Отечественной войны превратилась в мощную легенду. Знаменитый матч в блокадном Ленинграде и легендарный расстрел киевского «Динамо» в Бабьем Яру после победы над гитлеровской футбольной командой – это особые категории мифологизированной советской ментальности. В 1940-е годы победное турне московского «Динамо» по футбольным полям Великобритании выражало торжество

советского духа в тяжелых условиях послевоенного восстановления. Трансформация футбольной идеи в дальнейших десятилетиях советской истории была весьма поучительной. Через победы и поражения не только спортивного характера – вплоть до серьезного обсуждения вопроса о том, может ли футбол быть интегративной национальной идеей (конец 1990-х годов), а также до безусловной уверенности в победе на чемпионате мира 2018 года в России.

Лучшие страницы советского футбола связаны с тем, что высокая техническая подготовка футболистов базировалась на недостижимом для большинства европейских команд уровне физической подготовки (это было следствием развития массовой физической культуры). Как только преимущество массовости и физического превосходства из нашего футбола ушли в прошлое, его уровень быстро упал. В целом, можно достаточно точно проследить основные этапы взлетов и падений футбольного искусства в СССР (России) в зависимости от конкретных социально-политических условий.

Следующий этап становления спорта высших достижений связан с культом ледовых арен. Помимо общенационального преклонения перед искусством выдающихся советских хоккеистов, подаривших поистине уникальный спортивно-творческий результат в поколении Рагулина – Фирсова – Харламова – Мальцева, речь идет также о конькобежном спорте и фигурном катании. «Зимнее прозрение» соответствовало и отечественной ментальности, и образу «русского медведя» в сознании инакомов. При всех различиях между ледовыми видами спорта их объединяла все та же интегративная идея единения силы и искусства. Фигурное катание, в частности, реализовало подсознательную мечту советского человека о том, что не только классический балет подвластен русским, но и кое-что еще. Что касается хоккея и коньков, то реализация реактивных скоростей и полетности, характерных для этих видов спорта, как нельзя лучше дополняли национальную идею покорения Вселенной первопроходцами космоса.

В послевоенный период по-настоящему заявляет о себе и женский спорт. Первые Олимпиады, в которых приняли участие советские спортсмены, характеризуются выдающимися достижениями наших женщин-легкоатлеток, гребцов, гимнасток. Идеал вечной «советской женственности», до сей поры проявлявшийся только в массовых спортивных парадах и

художественных символах (в частности, в замечательных картинах А. Н. Самохвалова и А. А. Дейнеки 1920–30-х годов, а также парковых скульптурных композициях), теперь реализуется на практике – в качестве реальных спортивных побед.

Особую роль в этом смысле выполняла женская гимнастика. Упомянутый идеал «вечной женственности», столь близкий национальному духу, в концентрированном виде реализовался в достижениях нескольких поколений советских гимнасток. Квинтэссенцией этого процесса была знаменитая история с выбором Натальи Кучинской «невестой Мехико» во время очень непростой для советских спортсменов летних Олимпийских игр 1968 г. Постепенная девальвация идеи женского начала в спортивной гимнастике, имевшая место в 1980–1990-х годах, когда культ искусства и женской красоты постепенно уступал место технической «подростковой» сложности, приводил к частичной потере интереса к этому олимпийскому виду спорта. Вместе с тем сохранению идеи «вечной женственности» способствовали наши не менее выдающиеся достижения в художественной гимнастике.

Лыжный спорт (в большей степени женский) воплощал другую идею, идущую с незабвенных 1920–30-х годов. Выносливость в сочетании с мастерством всегда были условием возвышения советской женщины – будь то тракторная бригада Паши Ангелиной или же работающая за двадцатерых ткачиха-ударница. Редкие появления в этом виде спорта иконических ликов лыжниц-красавиц, нарушающих привычный стереотип (например, Юлия Чепалова, ставшая фотомodelью для нескольких журналов), представляя собой исключение из правил, лишь подтверждали давнюю тягу к синтезу спортивной мощи, высокого искусства и идеала красоты.

Но и здесь нас подстерегало разочарование. И Юлия Чепалова, и многие другие наши лыжницы были уличены в применении допинга, запрещенного в любительском спорте, и одна за другой вынуждены были уходить из большого спорта. Компенсаторную функцию в начале XXI в. в какой-то степени выполнили женский теннис и легкая атлетика, выдвинувшие не только ряд выдающихся спортсменок, но и новых героинь фотомodelьного бизнеса. Показательно, что сочетание общекомандных побед наших теннисисток с не

самыми высокими индивидуальными достижениями, всегда компенсировалось красотой, физической мощью и непосредственностью спортсменов. Рубеж XX–XXI вв. дает новые координаты в соединении спорта высших достижений, физической красоты и финального успеха (не обязательно спортивного). Элегантный, модный и дорогой спортивный костюм окончательно становится частью имиджа спортсменки, и это касается практически всех видов спорта. Сексуальность не просто приветствуется, но становится одной из значимых частей спортивного бизнеса.

Вместе тем на фоне значительных неудач российских спортсменов-мужчин женский спорт постепенно занимает те лидирующие позиции, которые были характерны для него в советские времена, вновь напоминая нам о «вечной женственности».

Достижения советского периода, отражавшие генеральные этапы становления советской политики и идеологии, вряд ли могут повториться. Возрождение отечественного спорта, возможно, произойдет на базе нового синтеза высокого интеллектуализма, спортивной мощи, разумного спортивного бизнеса и повседневных ценностей. Вместе с тем, трудно освободиться от мысли о том, что культивирование и возвышение тех или иных видов спорта будет самым непосредственным образом связано не только с идеологией, но и с этапами становления спортивной (и гендерной) игротехи постсоветской ментальности.

Опыт анализа семиотики повседневного показывает, что в советской (российской) действительности тонкая грань, проходящая между повседневным и неповседневным, часто оказывается размытой. Специфика отечественной повседневности диктует свои законы развития социума. Недооценка этого простого факта может приводить (и часто приводит) к значительным затруднениям, имеющим не только теоретический, но и вполне практический смысл. Представляется, что любой политический, социальный, и даже историко-культурный прогноз должен учитывать эту важную закономерность.

Религиозная антропология в ситуации постмодерна*

В современной культуре вопросы, связанные с верой, стали предметом спекуляций. Речь идет не о том обыденном смысле спекулятивных действий, которые мы привыкли отождествлять с недобросовестным манипулированием чужими мнениями и добросовестностью. Спекуляция имеет смысл в самом что ни на есть «естественном» интеллектуальном смысле, по логике которого вся атрибутика человеческого существования измеряется нарративами формально-научного подхода. Иными словами, вера понимается как такое человеческое качество, которое не плохо бы поверить алгеброй рационалистического дискурса. Тертуллианово «верую, ибо абсурдно» подвергается не просто сомнению, но и комплексному отрицанию. Наши современники в массе своей забыли естественный и изначальный духовно-душевный смысл религиозной веры, который не может быть исследован даже самым совершенным интеллектуальным аппаратом. Который уже раз в истории человечества искренность и неотторжимость религиозного слова от человеческого существования стала вопросом, который решается чуждыми самой проблеме методами. Встречаются работы, в которых говорится о закате христианской цивилизации. Пусть так. Но какие ценности предлагаются взамен подобными пророками? Да никаких. Просто констатирует акт отсутствия новой системы ценностей, т. е. получается примерно так: старых ценностей не хотим, новых не предлагаем. И это интеллектуальное «ничегонеделание» выдается за новый тип дискурса, отрицающий ветхое прошлое морализирующего человечества. На этом рубеже, собственно, и рождается постмодернизм как полиморфная дискурсивная конструкция, отрицающая и любую конструктивность, и сам дискурс.

Прежде чем соотнести между собой постмодернистский и христианский типы размышлений в современной культуре,

* Впервые опубликовано на английском языке: *Uvarov, Mikhail. Religious Anthropology in Postmodern Situation // Science and Faith. The Problem of Human Being in Science and Theology. St.Petersburg, 2001. С. 101-109.*

вспомним об антропологических уроках XX в. После «антропологического переворота» конца XIX - начала XX столетий, наличие которого признается сегодня большинством исследователей, человечески ориентированная философская мысль развивалась по нескольким магистральным направлениям.

Почему такой переворот стал возможным? На рубеже XIX и XX веков речь шла о тех же самых проблемах, с которыми мы сталкиваемся сегодня. Кризис системы ценностей, разрушение духовно-душевного мира человека, культ техногенного насилия, заменяющий собой гуманитарный подход к человеку, кризис собственного христианской идеи. Список можно продолжить. Однако главным следует признать следующее: современная ситуация, четко описываемая через эмблематы постмодерна, не является принципиально новой. Ускорение технического прогресса и моральной деградации человека находятся в том же хронотопе, только временной интервал заметно укоротился, пространство еще более разрушено. Все то, что привнес в жизнь человека XX век, сформировалось в самом его начале, в интервале, верхняя граница которого совпадает с началом Первой мировой войны. Ницшевские экивоки в сторону «смерти Бога» оказались пророческими в том непосредственно-житейском смысле, что европейское человечество потеряло свои духовные ориентиры и почувствовало недопустимую «легкость свободного бытия», в котором личная и общественная свобода не имеет никаких границ. Свобода, как непосредственное следствие ложно понятых постулатов просвещенческого гуманизма, сыграла свою разрушительную роль и продемонстрировала, как под знаменем гуманизма могут совершаться самые дикие преступления против человечности.

На исходе «антропологического переворота», начиная с рубежа веков, в европейской философии было намечено несколько взаимосвязанных попыток определения новых координат человеческого существования.

Во-первых, вводились уточнения в классические антропологические сюжеты, связанные с интерпретацией «человеческого измерения» гносеологической и онтологической проблематики (неокантианство, неогегельянство и др.). *Во-вторых*, в разнообразных вариантах разрабатывалась своеобразная «идеология жизненного порыва», у истоков которой

стоят имена Шопенгауэра, Ницше, Кьеркегора. *В-третьих*, под эгидой психоаналитических размышлений – во всех основных вариантах современного психоанализа – формировался спектр концепций, главной задачей которых было расшифровать, понять скрытые до сей поры смыслы человеческого бытия. *В-четвертых*, огромное значение имела экзистенциально-персоналистическая традиция, с ее значимыми выходами в пространство герменевтико-феноменологического анализа. *В-пятых*, новейшие тенденции современного естествознания и современного богословия сделали необходимым расширение антропологической проблематики до космических масштабов, уяснение «космического предназначения» человечества – не в метафорическом, а во вполне реальном, нормативном смысле этого словосочетания. *В-шестых*, под мощным психологическим влиянием как классического, так и «бланкистского» марксизма развивалась социально-экономическая база антропологической проблематики, что привело к рождению разноплановых школ социальной философии – от фрейдомарксизма до классического структурализма. Короче говоря, практически все основные направления философии века, так или иначе, ввергаются в пучину «антропологического поворота», привнося в этот водоворот философической мысли новые краски, смыслы, настроения.

В современной ситуации особенно актуальными становятся исследования в жанре «маргинальной антропологии», поскольку XX в. показал несостоятельность некоторых очевидных истин классического философского дискурса, согласно которым строгий рационализм и упорядоченность бытия – это абсолютные константы, на которых основываются все остальные проявления человеческого. Логика повседневного, неклассического, телесного становится предметом анализа, иногда перекрывая по мощи анализа классические антропологические построения. Проблематика маргинализма, номиналогии, философии кризиса, поисков самоидентичности – несомненно, одна из ключевых в современной философской мысли.

Постмодернистические построения, несомненно, оказывают существенное влияние на религиозный дискурс. В результате чего, собственно, и возникает проблема «религиозная антропология в ситуации постмодерна». В XX в.

проблема религиозного понимания человека становится одним из решающих факторов осмысления современной ситуации в культуре. Взгляд на метафизику христианства и христианскую антропологию, как на нечто косное и не отвечающее задачам истинной философии современности, не выдерживает никакой критики и лишь разрушает одну из фундаментальных антропологических координат современной философской мысли.

Слово утешения, которое раскрывает свой истинный смысл в природе религиозного откровения, пока еще не заменено в человеческой культуре никаким иным словом. Любая игра оканчивается всеобщим эпилогом-смертью. Поэтому актуален вопрос о праве на такую игру. Как известно, у Ницше тезис о «смерти Бога» не приобретает априорного характера. Идея «антихристианства» имеет глубокие внутренние, психологические причины. Богоборчество Ницше определяется не абсолютным отрицанием моральных принципов христианства, а сомнениями «лютеранского соблазна» новоевропейской культуры: признание моральной непогрешимости основ догматики сопровождается, как правило, отрицанием реальной церкви со всеми ее атрибутами, заблуждениями и ошибками. Мысль Ницше постоянно оказывается в логове антиномий: он не желает разоблачить своего оппонента в духе христианской доктрины, а наоборот, во вполне кантовском смысле, желает ему вечной жизни, хочет сохранить его как противника, как необходимый элемент культуры. По сути своей мышление Ницше определяется христианскими импульсами, хотя содержание их утрачено.

Обращение к проблеме смерти со стороны постмодернизма – прямого наследника «веселой науки» о смерти Бога (Ф. Ницше) – носит нарочито парадоксальный характер. Самоистощение, так чутко описываемое постмодернистическим письмом, – следствие отношения к смерти не просто как к утрате, но как к истощению, последней растрате. «Мода на смерть» в конце XX в. есть примерно то же самое, что и мода на постмодернизм.

Кроме того, сегодня мы наблюдаем несомненную ритуализацию языка постмодернизма. С одной стороны, постмодернистические изыскания перестают прятаться за маску эпатажа и самоиронии, становятся вполне серьезными. С другой стороны, метафора моды растворяется во вторично-

сти языка. Неожиданно возникает дилемма: что лучше, продуктивнее интерпретировать и пересказывать – «классику» или постмодернизм. Действительно, языковые коннотации, изысканный язык, которые образуют семантическое поле постмодернистического общения, становятся паролем истинности. В этом отношении языковые интенции постмодернизма мало чем отличаются от затверженного марксистского лексикона, а убежденность в правоте выдает их идеологическую «шрамовость».

М. К. Мамардашвили говорил, что символ смерти в культуре возникает тогда, когда появляется нечто, не зависящее от своего собственного содержания. В случае постмодернизма нельзя, видимо, говорить, что дискурс независим от своего содержания. Но постмодернистские опыты над смертью напоминают *умерщвление смерти*. Иными словами, мы имеем классически незавершенную формулу о попрании смерти смертью, но без Воскресения. Замещение смерти опытами над нею лишь расширяет паузу культуры – паузу отстраненной и окончательной расслабленности.

Разрыв между телесностью и *cogito* в постмодернистическом жесте, дополненный игрой в то же самое *cogito* отсылают к известному ритуальному сюжету игры с мертвым телом. В ритуалах архаического общества выкапывание покойника или же наказание его путем непридания тела земле было достаточно распространено. Парадоксальным образом эта традиция вылилась в акт обожествления мумий вождей, откровенную мумакризацию власти. Играя с телом, постмодернизм пытается избавиться от мумии рационализма. Но в этой удивительной игре свойства реальной телесности переносятся на рацию, а само рацию почитается за мертвое тело. Теряется мера серьезности разговора. Можно, конечно, существовать в постоянной нарративной готовности к эпатажу, однако усталость от этого (о от самого себя) наступает неизбежно. Жанр анекдота становится саморазрушающимся жанром. Постмодернистическое отрицание традиции оборачивается маской приятия любой традиции, если только она претендует на замещение традиции классической.

Преобразование культуры в текст – самое значительное событие, происходящее в ситуации постмодерна. Текстом и письмом (в том числе так называемым «автоматическим») замещается онтологическая данность культуры, в том числе

и культуры телесного. Ситуация смерти автора, писателя, героя – как предтеча смерти человека – возникает из тезиса о том, что письмо представляет собой ту область неопределенности, неоднородности и уклончивости, в которой теряются черты нашей субъективности, исчезает всякая самождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего. Рождение читателя приходится оплачивать смертью автора (Р. Барт).

При всей целостности и даже «диалектичности» постановки вопроса о смерти автора, растворяющемся в своем произведении, все-таки нужно помнить, что мы имеем дело с определенным (а именно постструктуралистским) видением мира текста, в котором реальность подменена зеркальной поверхностью стекла (Ж. Лакан). Соблюдение меры серьезности и отстраненности здесь необходима.

Возможно, что кризис постмодернистической идеи во многом связан с тем, что современная культура неизбежно устает от собственной несерьезности. Западная философия уже не может обойтись без Другого, Тайны, Лица. Вне положительного религиозного опыта становится невозможно раскрыть ни псевдонимы, ни подлинные имена реальности. Положение вещей, когда вместо Бога мы получаем отчаяние и ужас, напоминает метафизическую «телесность», разрушающуюся под грузом нагромождения самоинтерпретаций. Возникает известная логическая ситуация перформативного противоречия в культуре (связанная, кстати, с картезианской проблемой): то, что предполагается тезисом как посылакой (наличие факта мышления, мыслящего Бога), противоречит содержанию этого тезиса (тотальная *игра в cogito*). Отношение к христианской культуре как к разновидности «папиной философии», как к чему-то доисторическому (или, во всяком случае, до-пост-современному), становится избыточным. В целом, если перефразировать Т. Горичеву, тирания частной, «телесной» жизни, пропасть между делом и развлечением не только «взывает к небу», грозит шизофреническим срывом, но и определяет меру шизофреничности носителей посткультурного «грамматологического письма».

Разговор о смерти сегодня оказывается нарочито бесстрастным и безразличным. Впрочем, не это ли проявление принципиальной установки постмодернистского дискурса,

когда исповедь превращается в модный «прононс» эстетствующего сообщества.

Говорить или не говорить о смерти в такой вот перспективе – суть от этого не изменится: ее нет, потому что она есть. Танатология, превращающаяся в особый вид «веселой науки», которую мог бы приветствовать сам Ницше, вряд ли имеет будущее. И в, этом, несомненно, заключена определенная доля оптимизма. Возможно, что бессмертие, а не смерть Бога, Человека, Культуры и Автора станут ориентирами в поисках горизонтов после-постмодернистического письма.

Проблема метафизического и антропологического осмысления сущности христианства в ситуации постмодерна претерпевает весьма противоречивые трансформации. С одной стороны, христианская идея не перестает оставаться стержнем, вокруг которого ведутся поиски смысла существования в мире духовно разрушенном, утеревшем единые координаты нравственного бытия. С другой стороны, очевидная мысль о том, что в своей истории человечество так и не выработало ориентиров более строгих, определенных и антропоцентричных, чем ценности религиозные, перестает быть очевидной не для одного поколения людей. Иначе говоря, сущность современной христианской метафизики наиболее «плотно» проявляется в антропологическом горизонте

Вопрос заключается не в культурно-историческом кругозоре и даже не в градациях «мягкого» (либо ироничного) отношения к христианству. Суть дела состоит в априорном непризнании христианского учения в качестве равновеликой (по крайней мере) предпосылки морального сознания. Современный человек не утрачивает корни христианского мышления. Он, скорее, растрчивает энергию честного отношения к себе, к миру в тщетных попытках сконструировать что-то наподобие модели категорического императива конца XX века. Но возможна ли на этом пути новая парадигма? Вопрос, поставленный в начале очерка, может и заканчивать его.

Богословие в современном гуманитарном образовании: pro [et contra]*

Парадигмы академизма. Не секрет, что академическая наука и педагогика в современной России по-прежнему с большим подозрением относятся к религии, к христианству. Новоевропейская теория «двух истин», казалось бы, хорошо изученная и преподаваемая в институтах студентам, так и не получила педагогического «внедрения» на отечественной почве. Великий Галилео Галилей, сформулировавший эту концепцию в ее окончательном виде, как убежденно и многократно повторял на одной международной конференции известный петербургский физик, был сожжен на костре проклятой инквизицией. Эта оговорка (спутал Дж. Бруно с Г. Галилеем, с кем не бывает) – почти по Фрейду – много сообщает о специфике сложившегося отношения к религии в современном российском научном сообществе.

Корень проблемы – в культе естественнонаучного рационализма, который выступает прямым следствием государственного атеизма и некритически понятого «просвещенческого материализма», культе, не преодоленном и в начале XXI в. Особо подчеркнем, что речь здесь идет не о стандартных внешних формах религиозности, за которыми он себя маскирует и которые так модны сегодня. Мы говорим и не о соотношении этих форм с субъективными научными представлениями. Речь идет об осознанном понимании того, *чему мы учим*. Абсолютному атеизму, практически неведомому новоевропейской науке, или же взвешенному ответу на вопрос, в каком реальном соотношении находятся религия и наука.

Естественнонаучное образование в университетах выстраивается как антирелигиозное. В школьном образовании полностью копируется университетская образовательная практика. В этой ситуации сложно было бы надеяться на какой-либо синтез образовательных парадигм или даже на минимально благожелательное отношение к религии. Вместе с

*Первоначальный вариант опубликован: Уваров М.С. Богословие и современное гуманитарное образование // Вестник Российского философского общества. 2003. № 1. С. 103–115.

тем главные проблемы современной науки – происхождение Вселенной; происхождение человека, языка и культуры; источники религии и человеческой нравственности – все они получают объяснение в религии, а как раз этот факт и игнорируется современным естествознанием, которое такие вопросы решить не может. Все решения, выходящие из рамок строгой рациональности, не признаются за таковые. Сама же рациональность, как только дело касается строгих доказательных аргументов, теряет почву и перемещается в область научных гипотез или же отнюдь не самостоятельных аксиом. Серьезные аргументы, подтверждающие эту точку зрения, были получены в школах современной философии науки. Между тем, рационализм, поставленный на аксиоматическую почву, перестает в таком виде отличаться от религиозной догматики и, следовательно, может быть «судим» по тем же самым законам. Кроме того, научный рационализм выбивает почву из-под самого себя, фактически отрицая не религию, а древний принцип простоты и гармонии, которому – так уж получается – гораздо чаще отвечает религиозное объяснение научных загадок.

Иммануил Кант (известный своим негативным отношением и к деятельности христианской церкви, и к теологии в целом) признавал, что «моральный аргумент не должен служить объективно значимым доказательством бытия Божия или доказать сомневающемуся, что Бог есть; цель этого аргумента – показать, что желающий мыслить морально должен включить признание этого положения в число максим своего практического разума»³⁷. Многим философам стоит перечитать сегодня параграфы 87–91 «Критики способности суждения» и по-философски удивиться борениям «сумрачного немецкого гения» вокруг проблемы Божественного бытия, вылившимся в последний кантовский трактат (*Opus postumum*). Хочется напомнить и о «странном» с точки зрения традиционного атеизма прецеденте – удивительно корректном отношении русской православной традиции конца XIX – начала XX вв. к идеям трактата «Религия в пределах только разума» – на первый взгляд, «апофеоза» кантовского атеизма.

Такой уровень признания существования проблемы сегодня оказывается недоступным не только ученым-

³⁷ Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 325.

естественникам, но и многим гуманитариям, почитающим Канта вполне искренне.

Между тем существует и совершенно иная – и тоже философская – традиция осмысления сущности религиозного взгляда на мир. Послушаем для примера точки зрения двух философов, принадлежащих к совершенно разным эпохам школам, стилям мышления.

Выдающийся немецкий философ А. Райнах, павший в возрасте 33 лет на полях Первой мировой войны, но успевший за свою короткую жизнь сказать одно из самых замечательных слов в философии XX в., за полгода до своей трагической гибели высказал мысль, казалось бы, никакого отношения не имеющую к его предшествующим вполне академическим философским занятиям. «Я ясно вижу мой план, – пишет Райнах, – он, конечно, *совершенно* скромнен. Я хотел бы взять за исходный пункт переживание Бога, переживание защищенности в Боге и показать только, что с точки зрения “объективной науки” против него ничего нельзя возразить<....> Такое изложение *ничего* не может дать истинно верующему человеку. Но оно может поддержать колеблющего, который сбит с толку возражениями науки, а также того, для которого эти возражения преграждают путь к Богу. Я думаю, что смиренно проделать такую работу сегодня важнее всего, намного важнее, чем сражаться на этой войне. Ибо к чему это чудовищное событие, если оно не может приблизить людей к Богу?»³⁸.

Интересно было бы услышать серьезные аргументы, помимо религиозных, объясняющие, почему же человечество на протяжении всей новейшей истории так безответственно распоряжается своей собственной судьбой и вот-вот, в каждый последующий миг своего бытия, готово к системному самоуничтожению.

А вот справедливая логическая формулировка, принадлежащая нашему современнику проф. В. М. Пивовеву – одному из участников дискуссии о теологическом образовании, предлагающему задать следующий вопрос. «Откуда атеист (можно сказать и шире – воинствующий ученый-материалист) *знает*, что Бога нет, и какие у него для этого есть *доказательства?*» «Никаких доказательств у него нет, –

³⁸ Райнах А. Собр. сочинений. М., 2001. С. 38.

продолжает автор. – Он просто верит, что Бога не существует. А теперь спросим: “Что он знает о Боге, которого он отрицает?” Ничего не знает. “Что можно сказать о человеке, который отрицает то, о чем понятия не имеет?” Это невежда и невежда воинствующий»³⁹.

Совершенно очевидно, что ученые, отвергающие саму возможность богословского видения мира и произносящие по этому поводу всяческого рода негативистские тирады, пользуются аргументами, никакого отношения к существу проблемы не имеющими. Серьезных возражений, основанных на *добросовестном знании* позиции оппонента, встречать практически не приходится. В то же время такие критики богословия и религии *требуют* от оппонента (и вполне справедливо, надо сказать, требуют) досконального знания всего комплекса достижений современной науки⁴⁰. Где же тут логика и как тогда вообще возможен «оппонентский круг», дискуссия, движение *мысли* вперед?

Философское, религиозное и культурологическое образование. Для российской ситуации особое значение имеет проблема соотношения философии и религии в учебном процессе. В этом исключительно важном моменте сосредоточена специфика гуманитарного образования в России. Ни в одной другой стране мира не уделялось столько внимания философской составляющей образования. И ни в одной стране мира это не принесло таких противоречивых, а подчас и разрушительных результатов. Одно из проявлений этой ситуации - общность судьбы философского и теологического образования. В годы советской власти и то и другое находилось под фактическим запретом.

Поколения людей, многие годы изучавших философию марксизма как единственно возможную, навсегда приобрели стойкое отрицательное отношение к философии вообще. Она воспринималась как аналог написанного И. В. Сталиным «Краткого курса истории ВКП(б)». Это «мировоззрение» разрушало самые восторженные размышления человека о морали, нравственности, сущности мира. Глянце-

³⁹ Пивовев В.М. В защиту теологии // Вестник Российского философского общества. 2002. № 2. С. 36.

⁴⁰ См., напр.: Бочаров В.А. Образование и религия // Вестник Российского философского общества. 2001. № 3. С. 64–67.

вые таблички хрущевских времен – в парикмахерских, продуктовых магазинах и Бог еще знает где – на которых, как на скрижалях, был выписан «Моральный кодекс строителя коммунизма», исчезнув физически, надолго закрепились в головах советских людей. Ироническое отношение к таблично-монументальной пропаганде, подменяющей собой и моральные принципы христианства, и свободу философского мышления сохранялось на долгие десятилетия. Основные координаты философского образования оказывались в прокрустовом ложе системности, для которой философия, политическая идеология, атеизм, выстроенный на костях религии и морали, сливались в общий синтетический символ эпохи. При внешней свободе философского образования на самом деле философия была образцом системного запрета на свободную мысль. Не случайно еще лет 25–30 назад некоторые естественнонаучные факультеты Ленинградского государственного университета вообще отказывались от философии как учебной дисциплины, хотя она была обязательной для студентов.

Что касается образования богословского, то заключенное в рамки духовных семинарий и академией, оно в отличие от философии оказалось под фактическим запретом. Если в области философии ищущий ум искал и находил – таки необходимые ему варианты *философии* жизни и *жизни* в философии, то в области религиозного образования эта схема не работала. Школьники и студенты, как правило, скептически относятся к христианству. Они видят в нем, скорее, «музейный экспонат», чем реальное пространство бытия и культуры.

Религиозное образование всегда представляла собой предмет для споров и разногласий. В этой ситуации нет ничего необычного. Однако переведенная в сферу современного педагогического мышления, когда очевидной становится необходимость возвращения к универсальным моральным ценностям, тема эта становится особенно важной. При изложении основ христианского учения и преподавателю, и студенту приходится иметь дело не только и не столько с метафорой священного, но с теми духовными координатами, в которых европейский человек ощущает свое присутствие в мире как присутствие полноценное. Иначе говоря, речь идет об организации особого пространственно-временного «кон-

тинуума общения», в котором тема священного становится темой педагогического дискурса.

Казалось бы, проблема решается просто: на горизонте образовательного процесса появилась новая дисциплина под названием «культурология», в рамках которой вроде бы решаются все проблемы. Однако это впечатление весьма обманчиво. Во-первых, культурологическое знание претендует на специфичность, явно отличающуюся от обычного междисциплинарного синтеза. Во-вторых, как философия (или же история, религиоведение) не сводится к культурологии, так и богословие, выстроенное как система знания, не может сливаться с культурологией⁴¹. Очевидно, что и научное религиоведение вряд ли возможно без профессионального владения богословской проблематикой. Если этого владения нет, религиоведение превращается либо в изучение истории (религий), либо в атеистическое начетничество. Оно не станет даже «философией религии», поскольку и в этом случае без специальной богословской подготовки серьезному педагогу и ученому не обойтись.

Но разве этому где-нибудь, (если не считать специальных богословских учебных заведений) учат у нас серьезно? Да, учат, но только в негосударственных учебных заведениях. И разве нельзя учить этому в нормально организованном университетском учебном процессе? Сейчас же получается, что уповать можно только на самообразование или авторитет отдельных коммерческих вузов, что само по себе абсурдно.

Не раз и не два приходилось автору слышать точку зрения о том, что богословие (как и религиозное образование в целом) не совместимо с образованием светским, государственно осмысленным, разработанным и утвержденным. Причем в этом случае говорившие имели в виду не закон, не концеп-

⁴¹ В последние годы наиболее внятно и полно о связи культурологического и богословского образования говорит и пишет протоиерей Андрей Кураев, выпускник философского факультета МГУ и профессор богословия. Перу о. Андрея принадлежит один из немногих удачных учебников по основам православной культуры для школьников, вышедший тиражом около 100.000 экземпляров (см.: *Кураев А.В. Основы православной культуры. 4–5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений. М., 2010. – 96 с. – (Основы религиозных культур и светской этики). – 82000 экз. – ISBN 9785090240635.*

К сожалению, его взвешенная и аргументированная позиция практически не принимается во внимание философским сообществом.

туальные акты об отделенности церкви от государства и даже не обязательность автономии любых около- и внутрицерковных дел от государственной системы образования. Речь шла о другом. По заданной логике, соединение гуманитарной и религиозной образовательных парадигм – чуть ли не обман юношества, разрушающий саму идею ценностных универсалий молодого человека. Идеологическая составляющая такой позиции, как правило, складывается из разоблачений планов мирового протестантизма по разрушению православия, из традиционных экивоков в сторону русской религиозной философии (между прочим, именно религиозной по преимуществу решаемых в ней задач), а также из переформулированного в иных терминах (скажем, «синергийно-бифуркационных») диалектико-материалистического (или же просто атеистического) взгляда на вещи. То есть ценности православной культуры вроде бы защищаются, но почему-то с атеистико-материалистических позиций. *Ad absurdum*.

В современной культуре вопросы, связанные с верой, стали предметом спекуляций. Речь идет не о том обыденном смысле спекулятивных действий, которые мы привыкли отождествлять с недобросовестным манипулированием чужими мнениями. Спекуляция имеет смысл в самом что ни на есть «естественном» интеллектуальном смысле, по логике которого вся атрибутика человеческого существования измеряется «повествованиями» формально-научного подхода. Иначе говоря, вера понимается как такое человеческое качество, которое не плохо бы поверить алгеброй рационалистического дискурса.

Вера и этика ученого. Легко заметить, что предыдущие замечания имеют значение как для понимания этических оснований религиозной веры, так и для проблемы ее взаимоотношения с современной наукой. Если современная наука строится на тех же фундаментальных логических основаниях, что и 100–200 лет назад, любой элемент религиозного сознания, как бы ни оправдывался он с позиций этики, совершенно неприемлем для современного естествознания. Если же признать, что статус постнеклассического знания допускает те посылки, которые не встречаются в классическом научном дискурсе, то обоснованная на этом положении логика должна включать в себя вненаучные (в том числе и религиозные) посылки. Подчеркнем, что здесь мы должны идти

«дальше Фейерабенда». Не только обыденное или же гуманитарное знание входит в качестве предпосылочного в знание научное, но и принципы религиозного видения мира занимают достойное место в современном общекультурном мировоззрении. Подчеркну, что в этом случае речь идет не о проблеме совместимости науки и религии, их общих эпистемологических корнях. Речь идет именно о новом статусе естествознания, находящего в религиозном дискурсе не противника, но морального союзника.

Комплекс этических проблем, возникающий на этом перекрестии, поистине неисчерпаем. Нелишне вспомнить, что традиции становления классического естествознания с раннего Нового времени и даже позднего Средневековья предполагали одинаково любопытное для человека (и разрешенное) чтение «двух Книг» – Священного Писания и Природы. Большинство ученых нового и новейшего периодов европейской истории были глубоко верующими людьми, включая таких «еретиков от науки», а иногда и от официальной религии, какими были Исаак Ньютон, Огюстен Коши или же сам Чарльз Дарвин. Староста церковной общины и основатель эволюционной теории, сэр Чарльз всегда был весьма осторожен в своих высказываниях по вопросам веры, а когда речь заходила о вещах принципиальных для им же созданной науки, он повторял, что эволюционизм – не более чем продуманная и обоснованная им гипотеза. Достаточно открыть дарвиновскую работу «Происхождение видов», чтобы обратить внимание на то, что автор почти всегда, когда рассуждает о проблеме человека, делает отсылку к Богу. Вспомним и знаменитый эпистолярный диалог между Дарвином и Марксом, в котором Дарвин недвусмысленно намекает на неприемлемый для него, как ученого, атеистический задор Марксовой экономической теории. Широко известно высказывание Дарвина, согласно которому, эволюционное описание происхождения глаза абсурдно. Имеют ли ответ на этот, казалось бы, частный вопрос, современные генетики?

Великому немецкому физику, основателю квантовой теории Макс Планку принадлежит мысль о том, что как бы человек ни взглянул на Вселенную, между религией и естественными науками нет никакого противоречия. Они, по мысли Планка, не исключают, как думают многие, а лишь дополняют друг друга.

Впрочем, примеров такого рода очень много, и они, как известно, мало убеждают противников религиозного вторжения в дела научные. Однако здесь не уйти от чисто этической проблематики. Если современный ученый отказывает в праве на разыскание истины какому-либо вненаучному фактору культуры, это его личное и неотъемлемое право. Но если этот отказ сопровождается агрессией и интеллектуальным насилием, то такой ученый (или же научное сообщество в целом) ставит себя перед этическим выбором. В результате приходится признать себя либо стоящим над судом морали (т. е. имморалистом), либо дать возможность своему «вненаучному» оппоненту сосуществовать с собой в едином пространстве культуры, а следовательно, признать его этическую правоту. Десятилетия так называемого научного атеизма в нашей стране, к сожалению, размыли границу между этическим и имморальным. И в этом состоит одна из существенных трагедий ушедшего XX в., даже если оставить вне обсуждения вопрос о том, какие реальные преступления и против религии, и против науки, и против человечности имели место в нашей стране под эгидой официальной идеологии научного атеизма.

Авторитет современного ученого во многом зависит от того, насколько продумано и обосновано его отношение к религии. Религиозная, в частности христианская этика, подразумевающая весьма высокую и активную степень толерантности по отношению к науке, требует достойного и морально оправданного ответа на свой вызов.

Религия и данные современной науки. Часто приходится слышать такой примерно аргумент ученого-практика, направленный против возможности сочетания в мышлении веры и научного знания. Истинным знанием признается только такое, которое проходит апробацию теоретико-прикладной наукой, т. е. истиной может считаться то, что входит в систематику естественнонаучной картины мироздания. Не будем говорить о том, что сам по себе конвенционализм уже много веков не представляет собой достаточный аргумент также, как не вызывает полного доверия научная аксиоматика. Примеров с кризисами в истории естествознания слишком много, как много и примеров, когда конвенция сама по себе оказывалась лишь набором недоразумений. Наиболее очевидным случаем здесь выступает «конъюнкция»

ложно принятых тезисов, связанных с Аристотелево-Птолемеевой системой мироздания. Конвенционализм естественнонаучного толка, как известно, осуждался даже в официальной марксистской доктрине. Интегративные свойства человеческой культуры - возможно, единственный фактор, удерживающий ее от самоуничтожения. Поэтому если признать религию частью культуры, мы уже не сможем впасть в самоуничижительную иронию ортодоксального атеизма. В. И. Ленин объявлял себя личным врагом Бога, Ф. Ницше выстраивал имморалистическую концепцию Антихриста, но это как раз те случаи ярко выраженного, теоретически оформленного перехода за грань этического, последствия которого мы будем переживать еще не одно десятилетие.

Начиная с постклассического идеала понятие науки, научного познания в целом становится не столь однородным, чему способствует и дифференциация наук. С этого момента, собственно говоря, нет науки как таковой, а есть совокупность различных наук, которые очень трудно привести к общему знаменателю. Поэтому если науку вообще (в ее классическом варианте) можно было относить к культуре, то разнородные научные дисциплины в общекультурную парадигму уже не вписывались.

Сциентизм и антисциентизм – своеобразные формы «превращенного» обыденного сознания, те противоположные стереотипы в оценке науки, научной деятельности, ее места в культуре, которые хотя генетически и принадлежат сфере обыденного сознания, далеко выходят за его рамки, выступая как особые ценностные ориентации пронизывающие всю современную культуру. Лидирующее положение науки, успехи научно-технического прогресса порождают возникновение особой сциентистской мировоззренческой ориентации, которая реализуется в ряде технократических и социальных моделей общественного развития. Эти модели основаны на экстраполяции сегодняшнего состояния науки, распространения ее достижений в обществе и влияния на темпы развития цивилизации. В них отражается лишь одна сторона в оценке научно-технического прогресса, когда все негативные стороны, связанные с ним, оцениваются либо как случайные, либо как зависящие не от самой науки, а от практики использования ее результатов обществом. Поэтому

эти модели развития, хотя и несут в себе элементы реальной оценки перспектив развития самой науки, представляют собой фактически особую ценностную установку.

Вместе с тем совершенно очевидно, что естествознание само по себе не вырабатывает этических или духовных принципов, в том числе и тех, которые можно было бы назвать сводом правил по этике науки. Естествознание лишь тем или иным способом может соотноситься с ними. Вырабатываются определенные нормы поведения в научном сообществе, определяются принципы этики ученого и научного коллектива – на этом, собственно, дело и заканчивается. Но когда мы вступаем в сферу гуманитаристики, пусть даже очень далекой от религии, обойтись нормативными принципами поведения «по поводу» науки уже гораздо сложнее. Вспомним хотя бы отшумевший на заре «оттепели» спор «физиков» и «лириков». Пространство дискуссии, в частности, стало возможным потому, что оно выходило за пределы абсолютных идеологических, точнее, ложно понятых рационалистических, схем. Трудно обойти вниманием и тот фундаментальный факт, согласно которому основные художественно-гуманитарные феномены европейской культуры прочно связаны с христианской традицией. Что останется от прошлого европейского человека, если изъять христианство – со всеми позитивными и исторически негативными его характеристиками – из истории? Этот простой вопрос порождает вереницу новых вопросов, обойти которые мыслящий человек не может. Один из таких вопросов – проблема соотношения естественнонаучной картины мироздания с истинами Священного Писания. Этой теме посвящен, пожалуй, самый обширный корпус современных теологических и историко-научных исследований. Заметим только, что общий вывод, согласно которому нет ни одного факта современной науки, который противоречил бы Библии, все еще не опровергнут ни классическим, ни постклассическим рационализмом.

На это можно ответить в том духе, что и религия не предоставляет достаточных аргументов рационального типа в свою пользу. Согласимся с этим. Но тут же зададим только один вопрос: какая область современной культуры настаивает на абсолютной логичности и рациональности обсуждаемых аргументов? Видимо, речь идет о науке? Но тогда с нее и спрос. Как можно считать доказанными те положения со-

временного естествознания, по которым не то что достигнута конвенция между учеными (ее, как правило, нет), но даже по базовым, ключевым вопросам нет полного согласия. Очень просто применять согласованные в твоей области знания критерии к иному типу мышления и требовать того же от оппонента, если сам не можешь доказать «очевидного». Ситуация напоминает отношение между двумя людьми, один из которых, будучи, допустим, преступником, требует такого же «нормативного» поведения от своего визави. Научно-технический прогресс в XX в. продемонстрировал такие разрушительные тенденции, такие губительные последствия для человечества в целом и человеческой души в частности, что трудно сегодня представить даже возможность определения этических норм по принципам, заложенным в основания научного рационализма. При таком подходе перестают работать и критерии повседневной человеческой нравственности, и вся та философская традиция, которая замыкается на идею категорического императива и в дальнейшем вытекает из нее же.

Таким образом, размышляя о соотношении религии и современной науки, следует сделать вывод, что критерии научности, которые выражаются в априорном навязывании религиозному дискурсу «своих» правил игры, не выдерживают критики с точки зрения самого научного дискурса. И здесь нет особой вины науки. Видимо, это судьба любой идеологии, как бы научно и рационально она сама себя ни выражала. Вопрос состоит в том, насколько современная наука способна на диалог, до какого предела может распространяться ее «веротерпимость». Если мы не разберемся в этой, казалось бы, простой проблеме, человечеству очень трудно будет существовать в новом тысячелетии в едином культурном пространстве. И ситуация «нового средневековья» (а, может быть, и «новой архаики») из прекрасной метафоры обратится в реальную и последнюю угрозу человеческой нравственности.

Педагогический дискурс: с чего начать? Введение проектов религиозного образования в живую педагогическую практику – дело сложное и серьезное. Очевидно, что «единовременно» ничего здесь сделать нельзя. Поэтому сегодня инновацией была бы простая договоренность о том, что в определенных объемах религиозное (богословское) образо-

вание бесполезно. Диалог состоялся, позиции выяснены. Мы обязаны смотреть в будущее, понимая, что путь человека к религии *не есть* путь духовного регресса, деградации, декаданса. Это – путь свободного поиска, пределы которому не имеет никакого права накладывать система государственного образования. Иначе воспитание людей несведущих может стать профессиональным делом научного сообщества. Необходимо развивать не только концепцию свободных курсов, школ и факультативов, *но и систему обязательных предметов, кафедр и факультетов*, где профессионально сведущие люди сумели бы раскрыть перед слушателями полифонию культурного бытия человечества так, что «пространства священного» (М. Элиаде) не предстанут неким инородным телом. Боязнь «православия» в этом смысле либо надуманна, либо отражает общее невнимание к важнейшим слоям отечественной культуры, которая – во вполне *культурологическом и историческом* духе – по преимуществу православная и христианская. Нонсенсом выглядит отождествление европейского Просвещения (а тем более Просвещения русского) исключительно с атеизмом и естественнонаучным рационализмом. По-настоящему просвещенный педагог всегда найдет в своем курсе место для рассказа о том, что есть иные по отношению к православию религиозные конфессии, в чем их преимущества и недостатки. Точно так же, как найдет он место для объяснения ученикам, в каком отношении к своим собственным недостаткам и преимуществам находится православное учение. Здесь многое зависит от профессиональной гуманитарной интуиции, искреннего чувства сопричастности великой культуре и – желания.

По всей видимости, непонимание (или элементарное забвение) того, что на честные и серьезные рассуждения о соотношении философии и религии в нашем отечестве был в свое время наложен системный запрет, и приводит к рассуждениям о том, что *«философия в принципе никогда прежде не устранялась и ныне не уходит от проблем религиозного мировидения...»*⁴². В том-то и дело, что и устранялась, и уходит! В этом состоит суть проблемы, если ее рассматривать именно сквозь призму *образовательного процесса*: либо мы считаем достаточным аргументом в дискуссии полное незна-

⁴² Там же. С. 77.

ние (или же забвение) позиции оппонента (в нашем случае богословия), либо пробуем в ней серьезно разобраться, т. е. есть прилагаем некоторые усилия, и уже тогда выстраиваем свои суждения на этот счет.

Именно *самостоятельная* судьба *философского* (а не только гуманитарного) образования - особая проблема. Философское образование пострадало у нас во многом именно потому, что философия понималась как некое безальтернативное мировидение, в призме которого даже естествознание – вольно или невольно – воспринималось не более чем в роли «служанки философии». Очевидная для каждого мыслящего человека идея о том, что смысл человеческой свободы заключается в добровольном выборе той формы мировоззрения (скажем, естественнонаучного), которая ему ближе, затуманивалась универсалистскими схемами о безусловно ведущей роли философского мировоззрения в культуре и в жизни человека. Как могли относиться к этому серьезные ученые, инженеры, художники, студенты, наконец?! Конечно, по-разному, мягко говоря. Так, блестящее отечественное науковедение 1960-1980-х годов достойно сопротивлялось этому снобизму, и именно поэтому оно не только выжило, но и пользовалось (и пользуется) глубоким международным признанием. Своеобразная заторможенность некоторой части профессионального философского сообщества, маркированная отсутствием внутренней творческой свободы, и привела, по моему убеждению, к сегодняшней ситуации.

Между тем сформулированная выше идея свободного предопределения человеческой личности – одна из ведущих в христианском богословии, а не только в «чистой» философии. Именно она, а не дурно понятая «ортодоксия» определяет многие принципиальные координаты христианского мировоззрения. Современной философской мысли лучше бы не забывать этот хорошо известный факт.

Виноватых поздно искать на стороне. За последние 20 лет философам была предоставлена достаточная свобода для того, чтобы доказать необходимость фундаментальной философской подготовки *для всех*. Отсутствие оппонентского круга, который, в частности, формируется через признание философским умозрением научных, богословских, художественных парадигм в качестве равных и достойных оппонен-

тов-союзников в вечном «споре благородных рыцарей» (И. Кант), и привел к застою.

Идеи оппонентского круга, соперничества альтернатив, кстати, – из компендиума науковедения и философии науки, а не «ортодоксального богословия».

Обратимся теперь к конкретным аргументам-определениям, которые до сих пор встречаются в философских штудиях. Часто говорят о «религиозной ортодоксальности» защитников указанного выше «оппонентского круга», не понимая того, что позиция религиозного ортодокса заключается исключительно в защите тех или иных религиозных догматов или же официальной церковной идеологии. Замечу, кстати, что еще один распространенный и во многом ложный стереотип – отождествление религии с оккультизмом и мистикой – все еще не преодолен в научном сообществе, и многие критики религиозного образования тоже идут по этому странному пути.

В подобной аргументации как в капле воды отражается проблема современного «философического» отношения к религии: любое слово в защиту воспринимается как ортодоксия (а иногда – как оккультизм и мистика). Это примерно так, как если бы мы назвали ребенка, защищающего свою мать (может быть, и не самую праведную на свете женщину), моральным уродом или имморалистом в духе Ницше. Или же философа, отстаивающего автономию философского знания – ортодоксом от мировоззрения. Впрочем, на эту тему есть прекрасные примеры в творчестве того же И. Канта...

Идея сочувствия, сострадания, любви к ближнему – величайшие христианские идеи, подкрепленные авторитетами таких великих русских художников (и одновременно глубоко православных людей), как Ф. М. Достоевский («сострадание – главное свойство человеческой души») или Ф. И. Тютчев («...и нам сочувствие дается / как нам дается благодать»). И если уж понятие «гуманность» шире, чем понятие «гуманитарность»⁴³, то на каком основании, сужая первое ко второму, мы склонны выбрасывать из «гуманитарности» ее религиозную составляющую?

Не противника, а союзника надо видеть в религиозном понимании окружающего нас мира.

⁴³ Там же. С. 81.

Мелос и логос философии*

В начале было Слово

От Иоанна, 1:1

И, слово, в музыку вернись...

О. Мандельштам

Существует удивительное тематическое (и аксиологическое) пространство, дарованное нам древнегреческой культурой, в котором парадоксально и плодотворно пересекаются, казалось бы, вещи несопоставимые. Формула «от мифа к логосу», согласно которой, как считается, развивалась древнегреческая мысль на пути к свободе философского слова, на самом деле содержит в себе много загадок. Не вдаваясь в детальный разбор этой специальной темы⁴⁴, отметим только, что удивительная этимологическая и содержательная связь, существующая между понятиями «logos» и «mythos», позволяет понять, каким образом идея logos'a (слова) и mythos'a (тоже – слова!) входят в классический период европейской культуры фактически в нераздельном виде. Мысль, слово, речь, говорение, голос, чтение, эпос – все эти важнейшие понятия возникали в слитном и нераздельном пока единстве logos'a и mythos'a. Мифология вплеталась в культуру, вривалась в нее, делая своим подспорьем рациональную идею логоса.

Однако у этой проблемы есть еще одна сторона. В философском обиходе как-то не прижилось древнее понятие «melos». О melos'e много писали историки культуры и даже философы, однако только тогда, когда обсуждению подлежали вопросы, не имеющие прямого отношения к философии. Такое положение дел не вполне справедливо, поскольку деталь-

* В сокращенном варианте впервые опубликовано: Уваров М.С. Мелос и логос философии // Вестник С.-Петербурга. ун-та. 2003. Сер. 6. Вып. 2 (14). С. 12–19.

⁴⁴ См., напр.: Кессиди Ф.Х. От мифа - к логосу. М., 1972; Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 58–82; Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988; Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994; Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 433-482.

ный анализ показывает, как прочно вплетена идея античного мелоса в структуру философского знания. Самым важным, пожалуй, оказывается то, что идея мелоса выражала в античности высшую степень синтеза *музыкального материала* и слова. По словам анонимного автора поздней античности, «совершенный же мелос – [мелос], состоящий из слова, мелоса и ритма»⁴⁵. Как отмечает Е. В. Герцман, «такое возвышенное отношение к синтезу слова и музыки позднеантичное музыкознание заимствовало от воззрений архаичных времен, когда музыка представляла собой неразрывное триединство слова, пения и танца. Только такой союз средств выразительности, по представлениям, бытовавшим в те времена, мог дать высокохудожественный результат»⁴⁶.

Эта традиция впоследствии не была утеряна. Так, уже в XIX–XX вв. термин «мелос» употребляется для обозначения мелодической энергии, силы мелодического тока (Р. Вагнер, В. Данкерт). Н. Гартман в своих исследованиях по фундаментальной онтологии музыки, а также музыковед Й. Хауэр понимали мелос как характеристику «чистого музыкального бытия». Один из самых известных отечественных исследователей Б. В. Асафьев, написавший немало страниц по проблеме диалектики музыкальной формы, считал, что «мелос объединяет все, что касается становления музыки – ее текучести и протяженности», а мелодия – лишь «частный случай» проявления мелоса⁴⁷.

Таким образом, можно предположить, что идея мелоса содержит в себе, по крайней мере, два взаимосвязанных смысла. Во-первых, это неразрывное единство слова и «мелодической энергии» – единство, опрокинутое в первичный мифологический хаос. Во-вторых, сущность мелоса проявляется как инобытие «чистой музыки», отделенной от статичного и тривиального содержания. Вспомним также, что слово «*musicē*» у греков происходило от слова «музы», т. е. есть первоначально оно означало не просто вид искусства, но любое занятие, которому покровительствовали музы. Отсюда «*musicos*» – это всякий образованный человек, а не только хороший музыкант. Во всех известных нам смыслах мелос это то,

⁴⁵ Anonymi scripto de musica... / ed. by Fr. Bellermann. Berloni, 1841. P. 29.

⁴⁶ Герцман Е.В. Византийское музыкознание. С. 52.

⁴⁷ Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. С. 22.

что предшествует мелодии, т. е. есть тому «простейшему» музыкальному компоненту, который у большинства людей связан с понятием «музыка», а в большинстве других случаев мелос – это то, из чего рождается музыкальная выразительность, даруемая синтезом слова и музыки.

А. Ф. Лосев в разных своих работах неоднократно и последовательно обращается к мысли о музыке как наилучшей из моделей становления. Музыку нельзя понять и «объять», оперируя чисто логическими определениями и уж во всяком случае определениями «классического типа»⁴⁸. Музыкальное творчество для него – высший тип экстатического страдания. Он как бы вторит Ф. Ницше («...душа, равнодушная к музыке, страдает от ее судьбы, как от открытой раны», – пишет гениальный немец⁴⁹). И даже размышляя вполне «диалектически», Лосев постоянно, мучительно ищет выход из ситуации зависимости музыкального эйдоса от трактатно-категориального способа его выражения. Механизм антиномической алгоритмики позволяет Лосеву уйти от доктринальной определенности, дать, по крайней мере, противоположные описания предмета, показать непредсказуемость самого хода размышлений. Не случайно язык лосевских текстов о музыке так живо напоминает иногда раннего Ницше (периода создания им трактата «Рождение трагедии из духа музыки»). Мучительный поиск своего «слова» делает необходимым запредельное проникновение в смысл и образный строй музыки.

Категориальная насыщенность лосевского музыкально-философского языка тождественна его мифологическому мироощущению и выстраивается всегда в предельно апофатической форме – язык, слово, призванные вроде бы описать феномен музыки, на самом деле отрицают сами себя. Отсюда рождается сокровенная лосевская идея «музыкального мифа», столь чутко вписанная в текст работы «Музыка как предмет логики»⁵⁰. Музыка, выходящая за пределы точности понятийных образов, уже она не послушна умиранию и

⁴⁸ Сходная идея высказана Т. Адорно: «Благодаря своей абстрактной форме, форме временного искусства<...> музыка создает нечто сходное с моделью становления» (Адорно Т. Избранное: Социология музыки. М.; СПб., 1999. С. 49).

⁴⁹ Ницше Ф. Эссе Homo. СПб., 1911. С. 105.

⁵⁰ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Содержание. М., 1995. С.469–481.

смерти. Любопытно, что метод «отрицательных» категориальных определений, используемый Лосевым для определения сфер музыкального эйдоса, применяется им и к определению сущности мифа. Миф, по Лосеву, есть «развернутое магическое имя», символическая форма, извлеченная из первоначального знакового содержания. И главное в мифе не то, что в нем есть, а то, чего в нем нет и быть не может⁵¹. Чистота и прозрачность мифологической формы – тот первоначальный «мелос» из которого в культуре рождается *все*.

В «Генеалогии морали» Ницше высказывает следующую не вполне очевидную мысль: «Музыка – это независимое искусство, стоящее особняком от всех прочих искусств, не предлагающее, подобно последним, слепки с феноменального (в кантовском понимании) мира, а говорящее языком самого бытия, раздающегося “непосредственно из бездны”. Музыкант в этом смысле – оракул, жрец “в себе” вещей, собственного бытия, некий проводник потустороннего<...> Музыка нуждается в цели...»⁵². А в работе «О музыке и слове» Ницше замечает: «...сама воля есть предмет музыки, но не ее источник; именно воля, как она понимается в наибольшей своей всеобщности, как самая первоначальная форма явления, посредством которой только и понимается всякое становление»⁵³.

Искусство музыкально-философского вопрошания, конечно же, не было абсолютным изобретением Ницше. Как верно подмечает Б. Хазанов, уже в отношении А. Шопенгауэра, «вечно живой миф музыки облечен в строгую и экономную форму – пример высокоупорядоченной знаковой системы, где по строгим правилам закодировано нечто зыбкое, многозначное, не поддающееся логическому анализу, не сводимое ни к какому дискурсу. О чем он, этот миф? Ему посвящены вдохновенные страницы. Музыка стоит особняком среди всех искусств. Музыка ничему не подражает, ничего не изображает. Если другие искусства – поэзия, живопись, ваение, зодчество – созерцают личины мировой воли, ее маскарадный наряд, если, прозревая за эфемерными масками воли

⁵¹ Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. С. 915–918.

⁵² Ницше Ф. Избранные сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 477.

⁵³ Ницше Ф. Полн. собр. соч. [издание не завершено, вышли 1, 2, 3 и 9 тт.]. Т. 1. М., 1912. С. 189.

вечные объекты, очищая их от всего суетного, художник – поэт или живописец – лишь воспроизводит их<...> Если музыка в самом деле говорит нам о сущности мира и нашего существа, то она оправдывает эту сущность. Недоступное глазу зрелище, о котором невозможно поведать никакими словами»⁵⁴. Но нетрудно заметить, что и Шопенгауэр, и Ницше, и Лосев говорят фактически на одном языке – языке мелоса, музыкальной эйдетики.

Однако тема звучащей философии, вбирающей в себя идею первоначального мелоса, не замыкается только в определенности отношений, существующих между «философическим» логосом и «мифологическим» мелосом.

От текстуальной безмолвности звучащей сократовской мысли до внетекстуальной безмолвности грохочущих и молчащих автоматов современной компьютерной цивилизации – такой путь проделала вместе с европейской культурой философия, вряд обращая внимание на странности этого пути. «Звучащая философия» Сократа или Мамардашвили вызывает не только восторг, но и недоумение, даже сочувствие, и это происходит во многом оттого, что не понятно, как можно оценить свою собственную сопричастность их творчеству. Понять, в каком уголке сознания укладывается вот этот, сейчас, здесь-и-теперь звучащий текст. В конечном итоге остается не проясненным и вопрос о том, кто творец и в чем, собственно, творчество здесь заключается. И многие ли слышали?

В то же время мы привыкли доверять записям лекций Гегеля, сделанными его студентами (впрочем, сохраняется доверие и к записям поучений Сократа, уже давно воспринимаемым как вполне трактатный текст). Однако с современниками – хуже. Сегодня никто рукописей не сжигает; время и его техническая оснащенность позволяют сохранить все или почти что все. И тем не менее часто встречается ситуация, когда складно изложенные мысли не ложатся на страницу. Еще чаще – когда мысли изложены не складно и не логично и также не ложатся на бумагу, хотя за ними стоит «нечто». А когда все-таки ложатся – теряют исходный

⁵⁴ Хазанов Б. Черное солнце философии: Шопенгауэр // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 178.

смысла. Не менее распространено и иное: добротной написанная книга ничего, кроме отторжения, не вызывает.

В итоге сам факт записанной (или только произнесенной) философической мысли ничего не решает. С этим утверждением трудно согласиться культуре, воспитанной в текстоцентрическом стиле, с ее культом печатного станка, библиотек и книжных магазинов. Поэтому появление «нового Сократа» может обернуться если не взаимной трагедией, то замешательством. Главным же будет вопрос о том, в чем же мелос этого нового Сократа, позволившего себе вплести в онтологическое пространство культуры мелодию своего звучащего слова.

Как это часто бывает при изучении семиотического пространства культуры, чтобы разобраться в ситуации, складывающейся в жанре «звучащей философии», приходится действовать по аналогии, подбирая такие артефакты, которые были бы родственны философским дискурсам и одновременно относились бы к более доступным «повествованиям». (Это, конечно, иллюзия, что в искусстве, например, эти повествования не такие сложные и более доступные, но иллюзия для философского сознания приятная.)

И здесь немаловажным оказывается тот факт, что в самом общем смысле музыка - наиболее адекватный «собрат» философии. В ней наиболее ярко выражены смысл и назначение «звучащей» мысли, причем существующей только в качестве таковой, поскольку текстуальные записи нотного материала, никакого реального значения для звучащей здесь-и-теперь музыки не имеют. Парадоксально, что современная отечественная философия, в отличие от русской и западной философии XIX - второй половины XX в., весьма настороженно относится к музыке, не понимая подчас, в чем же собственно ее смысл и интуитивно ощущаемое родство с философией. Если классический период развития европейской культуры XIX в. включала в качестве своей первоосновы многообразные связи между поэзией и философией (Кант - Гете, Гегель - Гельдерлин, Шеллинг - Шиллер, Кант - Шиллер и др.), то на рубеже XIX-XX вв. музыка стремилась занять место поэзии, становясь неким демоническим искусством «с отрицательным знаком» (Т. Манн).

Как писал еще Ф. Шеллинг, музыка есть та форма искусства, в которой реальное единство в чистом виде как тако-

вое становится потенцией, символом. Она есть форма, в которой реальное единство становится символом самого себя, необходимым образом, в свою очередь, заключает в себя все единства. Впрочем, вспомним и мысль М. Хайдеггера, считавшего, что философия и поэзия, хотя и стоят на противоположных вершинах, но говорят одно. Можно сказать, дополняя это высказывание, что классическая структура европейского сознания требует и третьей вершины, занять которую было суждено музыке. В этом «вершинном» братстве еще раз – уже в огромном временном удалении от античности – осуществилось единство философского логоса, (мифо)поэтического слова и мелоса, принадлежащего не только музыке.

Культурфилософская антиномия, возникающая в европейской культуре из диалога двух гигантов – Р. Вагнера и Ф. Ницше – ведет к появлению феномена «новой музыки», рождающейся из духа трагедии и порождающая дух трагедий XX в. Эстетика века заряжена мощными музыкальными интенциями, причем крупнейшие творцы XX в. во многом разделяют «культ музыки», из которого рождаются их собственные творческие озарения. Как говорил в свое время Е. М. Мелетинский, такие художники, как, например, Дж. Джойс и Т. Манн в известной мере разделяли культ музыки, восходящий к немецким романтикам и Шопенгауэру и поддержанный философией и поэзией конца века. Музыка – одна из наиболее интимных интенций исповедального слова. Именно эта психологическая аура позволяет создавать удивительные образцы литературно-философского жанра («Крейцера соната» Л. Н. Толстого, «Гранатовый браслет» И. А. Куприна, «Жизнь Бетховена» и «Жан-Кристоф» Р. Роллана, «Доктор Фаустус» Т. Манна). Иначе говоря, словами, разговор музыка позволяет исследовать тонкую грань пересечения ее с философией.

Исследователь, берущий на себя смелость рассуждать о музыке, почти всегда обречен на существование в «пограничной» ситуации. О музыке в принципе «нельзя говорить»... Она действительно предстает в качестве до предела невербализуемой сферы духовного поиска, жизненной стихии творчества (А. Белый). Можно привести десятки такого рода возвышенно-поэтических (и по существу своему совершенно верных) определений музыки. Однако эти определения не

дают ответа на главный вопрос: почему музыка, наравне с литературой, живописью, религиозным словом, всегда находилась на рубеже острых социокультурных дискуссий, становясь камнем преткновения для многих поколений философов, политиков, интеллектуалов в их бесконечных дискуссиях о смысле бытия. Выявляется, к примеру, четкая закономерность, согласно которой наиболее выдающиеся представители философской мысли были предрасположены к музыкально-философской рефлексии. Вот небольшая «выдержка» из этого ряда: бл. Августин, С. Бозций, П. Абеляр, Г. Лейбниц, Г. Гегель, Л. Витгенштейн, М. Вебер, Ф. Ницше, А. Белый, В. Хлебников, Э. Ильенков, М. Хайдеггер. В музыкальном пространстве воспроизводится ситуация культурного стресса, когда – уже на философско-музыкальной почве – «казус Вагнер», описанный Ницше, постоянно перерастает в свою противоположность – «казус Ницше», свидетелем которому – весь XX век, опрокинутый в ауру ницшевских пророчеств, постоянно обретающих зримые черты социальности. В этом пространстве, например, осуществляются попытки тотального ангажирования музыкантов диктаторскими режимами. Такой ангажемент часто оказывается более чем двусмысленным и обращается, по верному наблюдению и Т. Адорно, и Ф. Феллини, в свою противоположность, символом которой выступает фигура дирижера – диктатора в роли слуги-господина. «Укрощая оркестр, – эпатирует нас Адорно, – дирижер имеет в виду публику – в согласии с тем механизмом сдвига, который известен в политической демагогии. Он удовлетворяет садо-мазохистскую потребность в роли заместителя – пока не появляются другие вожди, которым можно рукоплескать... Дирижер символизирует власть, господство и своим костюмом – одновременно одеждой господина и циркового шталмейстера, размахивающего плетью – и одеждой обер-кельнера. Это несомненно льстит публике: такой господин – и наш слуга!»⁵⁵.

Представляется, что главная причина такого положения кроется в той составляющей музыкального бытия, которую, следуя мысли Б. Асафьева, А. Лосева, Т. Адорно, Г. Орлова, Ю. Холопова и других исследователей, можно назвать онтологией (или даже социальной онтологией) музыки. Музыка в

⁵⁵ Адорно Т. Избранное. С. 96.

существом своим – явление онтологической природы, напоминающее, если брать сферы «несопоставимые», подобие мирового эфира-мелоса или же экзистенциальную транскрипцию идеи свободы. Разрушая гносеологические скрепы, музыка изначально стремится на простор независимого существования.

Пожалуй, ни в одном жанре искусства так не запечатлен ритм «пост-культурной игры» нашей эпохи, как в кинематографе. Киноритмика века выдает мультиплицированный шаг звучащей философии. Киноискусство предстает как модель жизни и как конец письма, превращенного в ритуал. Киноязык по-своему развенчивает культ классического «текстуального» письма и одновременно создает и свое письмо, и свой философский язык. Можно сказать, что великое кино осознает и одновременно воссоздает свой собственный мелос, в котором с поразительной четкостью соединяются образ, символ и знак. Киноритмика века находит свое особое выражение в *музыке кино*, когда, например, философия ужаса «от Хичкока» выражается в странностях музыкального голосоведения, но вызывает лишь смех экзальтированной и напуганной публики. А трагедия А. Тарковского, закутавшаяся в звуки великой классической музыки – вызывает недоумение толпы неофитов (не важно, из какого времени – начала 70-х или же наших современников), вроде бы разочаровавшихся «прошлым» философским языком. Ч. Чаплин – это смех и слезы, но и философия освобождения человеческого духа, выраженная в гениально простой музыке. Или киноязык С. Эйзенштейна, нашедшего в С. Прокофьеве своего равноправного соавтора, выразившего вместе с ним трагическую ритмику века. «Ритм как теодицея», – отмечает С. С. Аверинцев, говоря о вещах, казалось бы, совершенно иных⁵⁶. Но, как всегда, заметит самое главное, а именно то, что не сводится к «просто языку» искусства, но определяет смысл существования.

И вот веселье и бесшабашные *Танцующие по дождем* из знаменитого голливудского мюзикла – в *Звуках музыки* из еще более знаменитого мюзикла – превращаются этим веком в *Танцующую в темноте* Л. фон Триера с запредельной по

⁵⁶ Аверинцев С.С. Ритм как теодицея // Новый мир. 2001. № 2. С. 172–174.

напряжению, глубине и таланту музыкой Бьорк. Век прощается с нами этим трагическим танцем (а ведь нет еще ни одиннадцатого сентября, ни нашего Норд-Оста), подтверждая свой статус «века-зверя», «века-волкодава» (О. Мандельштам). Именно в этом пространстве находит высшее выражение экзистенциальная философия века. Такая философия и звучит, и слышится, и видится. Музыкальная киноритмика XX в. есть тот самый метаритуал культуры, от которого не укрыться и которого не избежать. Век попрощался с нами странным образом – не философией даже, но музыкой танцующего где-то в темноте дождя.

Киномузыка как философский ритм века имеет множество способов самовыражения. Фильмы А. Сокурова, например, приобретают свое особое звучание через филигранную работу режиссера с музыкальным материалом. И Г. Малер, и П. И. Чайковский, и В. А. Моцарт, и С. Рахманинов, и даже весьма нестандартный Юрий Ханин – музыкальный соавтор фильма «Скорбное бесчувствие» – не просто соратники режиссера. Музыкой выражено то, что не дано сказать простым («трактатным») киноязыком. Философический мелос удалось воссоздать Сокурову и в фильме «Телец». Один этот фильм стоит многих трактатных исследований на заданную тему. Истина философического, а не просто кинематографического письма удивительным образом прорывается через тематическую возможность сочетать ткань рахманиновской Рапсодии на тему Паганини, звучащей где-то там, почти за пределами кадра и слухового восприятия, с горизонтом существования между реальностью и умопомешательством⁵⁷.

Такого рода примеры не очень согласуются с мифом о возвышенном положении «трактатного философа» над музыкантом, режиссером и даже философом-дилетантом, только пробующим свой «одиноким голос». Звучащая философия да-

⁵⁷ На самом деле в фильме звучит рахманиновское переложение средневековой темы смерти (*Dies Irae*), включенной композитором в ткань музыкальных вариаций для фортепиано с оркестром. Ощущение мелоса звучащей музыки смерти чрезвычайно важно для понимания всей полноты художественного замысла, реализованного А. Сокуровым в этом фильме (см.: Уваров М.С., Ясаков О.Я. 1) Услышать и понять. Тема смерти в европейской музыке // *Метафизические исследования* № 15: Искусство-2. СПб., 2001. С. 106–131; 2) Смерть и погребение в музыке // *Фигуры Танатоса: Кладбище*. СПб., 2001. С. 62–86).

ет культуре не меньше шансов и не меньше смыслов, чем самый что ни на есть традиционный философский текст. Музыка в этом смысле приобретает те черты социальности, которые всегда была прерогативой философского сообщества. И музыкально оформленный киноязык – одно из возможных интерпретаций этой проблемы. Можно, конечно, согласиться с тем, что в киномузыке попадания столь же редки, как редки они в философии. Но редкость эта драгоценна и для культуры, и для существа философического мелоса. Именно из мелоса рождаются в культуре принципиальные ее смыслы, и природу этого мелоса нам еще предстоит открыть.

Любовь и смерть в философско-музыкальной мистике Серебряного века. Русское искусство начала XX в. – тема огромная и поистине неисчерпаемая. Существует ряд парадоксов интерпретации этого периода отечественной культуры, в том числе связанных со спецификой взаимодействия слова-образа художника и мысли-чувства философа. Серьезная (и не только терминологическая) трудность состоит в том, что в русском культурно-историческом пространстве начала века вершины расцвета художественного творчества и оригинальной философии исторически не вполне совпадают. Так, Серебряный век русского искусства фактически сливается в плане историческом с Золотым веком (расцветом) русской философии. В то же время Серебряный век нельзя считать чем-то вторичным по отношению к культуре XIX столетия на основании лишь того, что «школьная» привычка требует безусловного преклонения перед веком Пушкина и Лермонтова.

Мнимая «вторичность» Серебряного века наложила отпечаток на восприятие русской философской мысли этого периода. Действительно, может ли быть оригинальной философия, которая, во-первых, сама есть продукт всего лишь «Серебряного века», а во-вторых, впервые выстраивается как философская система. В такой ситуации всегда полезно обращение к определенным «меткам», возникающим на пограничье различных культурфилософских ориентаций и предпочтений. Очевидные метки такого рода – это формулы любви и смерти.

Уникальным индикатором уровня взаимовключенности жизни и смерти в искусстве всегда была музыка, родственная метафизике души, «которая не осознает, что она фило-

софствует» (А. Шопенгауэр). Музыкальная традиция начала XX в. прямо связана с веком XIX, причем эта связь прослеживается через имена крупнейших русских композиторов «классического» века. Сложным является вопрос о том, к какому срезу русской культуры (с точки зрения принятой классификации) можно отнести Н. Римского-Корсакова, А. Скрябина, С. Рахманинова, однако несомненно, что творчество русских композиторов начала века - особый гармонический код Серебряного века, определяющий, в частности, природу вечного спора между любовью и смертью.

В русской культуре XIX–XX вв. (впрочем, как и в западно-европейской) голос музыканта звучит не менее мощно, чем голос поэта. Однако в европейской модели музыкант замещает поэта, заступает его место. В русской же создается модель трех вершин, в которой голоса поэта, музыканта и философа занимают равное положение. Возникает мистериальный синтез трех начал, основу которого составляет универсальная включенность в общий процесс творчества. «Эхо далеких миров» (А. Лосев), рождающееся из диалога двух гигантов - Ф. Ницше и Р. Вагнера, обращается на русской почве в полифоническое действо философско-музыкальной наполненности, поэтико-музыкального напряжения и философско-поэтической образности.

Философско-музыкальная мистерия Серебряного века вырастает из этого парадокса - на пересечении «Музыкального мифа» А. Лосева и его вагнеровских штудий, поэтических и цветомузыкальных опытов А. Скрябина, поэтико-музыкальных образов А. Белого и В. Хлебникова, поэтики «Золотого петушка» Н. Римского-Корсакова и «Весны священной» И. Стравинского. Существовая в синтетическом пространстве философского, музыкального и поэтического опыта, ситуация мистериального действия подчеркивает включенность русского искусства в общемировую традицию. «Слом письма», так характерный для западной культурфилософской ситуации на рубеже XIX–XX вв., приобрел в России свои формы, отразился на всех областях национального мировидения и в первую очередь на искусстве. В этом смысле музыка выполняла роль мифа: подобно мифу «она преодолел

вает антиномию исторического преходящего времени и постоянства структуры»⁵⁸.

Поскольку, по словам Ф. Ницше, «наиболее вразумительным в музыке является не само слово, а тон, сила, модуляция, темп, с которыми проговаривается ряд слов, короче, музыка за словами, страсть за этой музыкой, личность за этой страстью, стало быть, все то, что не может быть *написано*»⁵⁹, то и положение музыки как стержневого элемента «мистерии страсти» становится очевидным. Музыкальный язык принципиально не вербализуем обычными языковыми средствами: он представляет ситуацию великого молчания в культуре, родственного трагедии новозаветной любви и формулы Христа «*ты сказал*» - молчания, пронизанного глубочайшей звуковой гаммой.

Выражением последней не может быть ни один из языков колонтитула «слово-голос». Но именно таково поле притяжения и глубинной амбивалентности языков любви и смерти. Перефразируя Ницше, считавшего, что всякая форма искусства определяется степенью проявленности в ней духа музыки, можно сказать, что всякая форма любви определяется степенью представленности в ней «слова» смерти.

Вряд ли случайна фатальная предрасположенность к смерти величайших гениев «любовного дискурса». Танатос действительно заявляет о своих правах тогда, когда испытанию подвергается истинная любовь. По словам А. Белого, «в Вагнере мы имеем музыканта, впервые сознательно протянувшего руку трагедии, как бы в целях облегчения последней ее эволюции в сторону музыки»⁶⁰. Трагедийный заряд русского философско-мистериального действия - это и алогическая структура «Предварительного действия» Скрябина, и поэтические «симфонии» А. Белого, и музыкальные размышления о Бетховене о. П. Флоренского (работа «На Маковце»), и пронзительный, страшный мир любовной лирики М. Цветаевой. «Формы музыки суть формы вечных вещей, поскольку они берутся с реальной стороны. Ибо реальная

⁵⁸ *Levi-Strauss* C. *Muthologiques* 1: *Le cry et le cuit*. Paris, 1964. С. 28.

⁵⁹ *Nietzsche* F. *Werke*: In 3 Bde. Munchen, 1982. Bd. 3. S. 398.

⁶⁰ *Белый* А. *Символизм как миропонимание*. М., 1994. С. 105.

сторона вечных вещей и есть та, исходя из которой бесконечное внедряется в их конечное...»⁶¹.

Можно утверждать, что темы любви и смерти являются тем полем притяжения, вокруг которого строится проблематика русской философии музыки. От традиций духовного прочтения музыки (Бортнянский, Чесноков, Гречанинов) до классических образцов в творчестве Чайковского, Мусоргского, Рахманинова, Скрябина, Прокофьева, Шостаковича, Шнитке интерпретация темы любви и смерти получает особое звучание. Она выступает тем смыслообразующим горизонтом, в перспективе которого возникает феномен «новой русской музыки». Вместе с тем «музыка смерти» на русской почве является одним из важнейших проявлений общей духовной ситуации христианско-языческого самосознания, наполненного любовью, но устремленного к смерти.

Единение любви и смерти происходит в русской философско-музыкальной мистерии не протяжении всего XX века. И если считать трагедию этого единства необходимым условием существования философии искусства, то можно предположить, что в своем истинном звучании (буквально – звучании музыкальном) Серебряный век не исчерпывается только первой третью XX в. Последние мощные «отблески» его, совсем не вторичные по своему содержанию, приходятся уже на вторую половину века, когда сливаются слово ахматовского «Реквиема» и его интерпретация-синтез в музыке В. Дашкевича; когда философско-музыкальный смысл обретают строки Б. Пастернака («Снег идет...» - Г. Свиридов, С. Никитин), а Б. Окуджава пишет посвящение И. Шварцу (*Музыкант играл на скрипке, / Я в глаза ему смотрел...*) или же когда вместе они создают романс о двух вечных тайнах человеческой судьбы. (*Две страницы вечных любовь и разлука / не ходят одна без другой.*) Идея смерти как вечной разлуки приобретает удивительно возвышенный смысл, возвращая нас к исходным координатам бытия.

И если смерть - это вечная разлука, то и разговор о ней должен быть родствен разговор о любви, в какую бы историко-культурную эпоху он ни состоялся.

⁶¹ Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1966. С. 205.

Астана - Петербург: культурно-семиотические параллели

В последнем очерке остановимся только на одном – и весьма неожиданном развитии сюжета, связанного с петербургским текстом отечественной культуры.

Особый статус Петербурга, как уже говорилось, может быть описан и в классическом дискурсе *хронотопа*, объединяющего в себе самые разные аспекты пространственно-временного ощущения города. В этом контексте рождение современного города, а именно новой столицы Казахстана города Астана, – это уже не результат исторических совпадений, когда последний возникает на торговых путях или на пограничных линиях вооруженного противостояния в качестве фортификационного сооружения.

Можно вспомнить, что Ю. М. Лотман и его коллеги (и в этом, собственно, состояла общая позиция Московско-Тартуской школы в 70-80-х годов XX столетия) не связывали возможность развития коннотаций петербургского текста с Востоком.

Тем не менее рождение современного города иногда становится особым актом – в той степени, в какой тотальность политического контекста диктует правила современного общежития. Астана – это проект, нетривиальность которого вызвана к жизни многими условиями. Астану трудно сравнивать с Москвой или Римом (Венецией, Амстердамом, Парижем...), что, собственно, делали многие компаративисты при «культурологической приписке» различных городов мира. То есть Астану невозможно легитимировать в рефлексиях прошлых веков. Уникальность этого проекта в осознании *инаковости настоящего времени*. Проект Астаны удивительным образом реализует на практике утопическую формулу Маяковского «здесь будет город-сад!». Настоящее, лишенное субстанционального прошлого, в конечном итоге лишено возможности быть реальным. Астане с самого начала ее истории не хватает именно времени как процесса длительности становления, возможности для шлифовки собственных мифов и, конечно, как способности к политической легити-

мации⁶². Впрочем, исторического времени на всех этапах его становления не хватало и Петербургу.

Рассмотрим некоторые культурно-исторические параллели, связывающие общей судьбой Астану и Санкт-Петербург.

Еще в начале 90-х годов XX в. в петербургском обиходе обсуждались странные идеи отделения Петербурга от России в качестве самостоятельного государства. Конечно, эти слухи питал дух театральности, так характерный для историко-культурных пространств Петербурга. Тем не менее в состоявшихся обсуждениях проявилась важная историческая черта петербургской культуры: ее независимость, отстраненность от повседневности, противостояние политической несвободе. Идеи независимости и построения новых моделей существования в конечном итоге стали определяющими в национальном и политическом самоопределении новых государств на пространстве бывшего Советского Союза.

Петербург более двухсот лет из своей трехвековой истории был столицей империи. Это немалый срок. В последние десятилетия и общекультурная, и политическая ситуация в России складывается так, что о Петербурге все чаще говорят как о «второй столице», в которую постепенно перемещаются не только важнейшие политические институты гражданского общества, но и очаги национальной культуры.

Если же говорить об истоках Петербурга, то по многим своим основаниям они напоминают начальные этапы становления новой столицы Казахстана. Если взять за точку отсчета пятнадцатилетний срок (в 2012 году Астане исполняется пятнадцать лет), то мы увидим, что через 15-20 лет после своего основания в начале XVIII в. Санкт-Петербург постепенно превращается в реальный центр политической и культурной жизни, окончательно обретая официальный столичный статус.

Еще более интригующими выглядят пересечения между основанием Акмолинской крепости как отдаленной предшественницы новой столицы Казахстана (1830 год) и Петербурга (1703 год). Петербург, как и Астана, создавался не на пустом месте. Веками до осуществления замысла Петра Первого

⁶² См.: *Медуева К.А., Уваров М.С.* Астана: культурно-антропологические горизонты новой столицы Казахстана // *Диалог цивилизаций*. Бишкек, 2004. № 2(5). С. 73–77.

о новой столице России здесь жили шведы и другие северо-европейские народы. История города Санкт-Петербург начинается со времени его основания в 1703 г. Но история земель, на которых он впоследствии возростал гораздо древнее и насчитывает не одну сотню лет.

Первые поселения, известные на сегодняшний день, относятся еще к эпохе неолита, что обнаружилось в ходе археологических раскопок на территории стрелки мыса, слияния двух рек: Большой Охты и Невы. А коренными народами «петербургских» земель считаются финны, ижоры и воль. Уже освоенное этими народами культурное пространство вновь было переозначено и даже морфологически перекроено. Центром культурной и политической активности была крепость, основанная на мысу. Шведская Ландскрона, крепость XIII в. стала основой для русского «Невского городка», запустевшему к моменту основания крепости Ниеншанц. Но каждый раз одна и та же, уже окультуренная территория становилась местом исторической преемственности. Передается не только историческая память, генетически укрепляющая привязанность к месту, возможность укоренения в территории, ее глубоко восприятия, но и история взаимодействия с ландшафтом. Стремительной силой завоевания расчленяется массив угро-финского культурного ландшафта. Привязанность к месту объясняется не только культурными факторами, но и географическими. Устье – наиболее защищенное место от наводнений и наиболее удобное для выхода в открытое море. Так, исходя из естественных природных предпосылок, заложенных в ландшафте, формируется культурное образование, город, развитие которого напрямую с ними связано.

Петербург, таким образом, был построен на месте завоеванной в ходе Северной войны шведской крепости Ниеншанц (сейчас ее археологические следы находятся почти в центре Петербурга). По своему первоначальному замыслу Петербург должен был быть рубежом обороны на Севере, для чего, собственно, и создавалось мощное фортификационное сооружение – Петропавловская крепость на Заячьем острове.

Важно отметить, что тот евразийский проект, который развивается сегодня в Казахстане, отсылает нас к замыслу о синтезирующем статусе Санкт-Петербурга – первого европейского города России того времени. Евразийскими мотивами

вами наполнено пространство новой столицы. Используя метафорическое название известного стихотворения В. С. Соловьёва «Ех oriente lux» («Свет с Востока») в сопоставлении с пушкинской метафорой из «Медного всадника» (Петербург как «окно в Европу»), можно сказать, что несовместимые, на первый взгляд, проекты создания Петербурга и Астаны имеют глубокие историко-культурные корни.

Астана на сегодняшний момент выступает своеобразным полигоном, на котором происходит сражение различных методолого-урбанологических проектов, многие из которых уже воплотились в жизнь. Актуализации того, что Ю. М. Лотман и В. Н. Топоров называют «текстом города», предшествовал поиск способа видения этого текста. И если в отношении Петербурга вполне логична мысль о том, что символы первоначально означивали идею Города-столицы (и это были символы «европейского города»), то в отношении Астаны такой символической однозначности мы не имеем. Тем не менее чрезвычайно важен не только факт участия петербургских архитекторов в строительстве Астаны, что само по себе показательно. Озадачивает и восхищает почти бессознательное наделение столицы Казахстана некоторыми символическими кодами, присущими Петербургу (архитектурные проекты, связанные с географией местности, геометрией центрального водного русла, символикой некоторых памятников, своеобразием цветовой гаммы «правительственных зданий» и др.). Незадолго до своей кончины знаменитый К. Курокава, так много сделавший для создания генерального проекта строительства Астаны, участвовал в одном из петербургских проектов – создании нового футбольного стадиона олимпийского класса. Можно лишь предположить, что возникающие полилогизм и поликультурность современной городской среды становятся предпосылками создания оригинального «астанинского текста казахской культуры»⁶³.

Нельзя не согласиться с таким, например, суждением, раскрывающим удивительные совпадения историко-культурных образов двух городов: «...новая столица Астана призвана стать городом XXI века, синтетическим в культур-

⁶³ См.: *Медуева К.А., Уваров М.С.* Идеологемы города // Глобализация и вопросы социокультурной адаптации: Материалы II Конгресса социологов Казахстана (г. Астана, 8 июля 2005 г.). Ч. 2. Астана, 2005. С. 159.

ном отношении городом<...> Ее градостроительная структура сформирована железнодорожной осью “восток-запад” и руслом реки Ишим, протекающей с юго-востока на северо-запад. Для защиты от наводнений в верхнем течении реки возведена дамба. После реконструкции плотины, создания уравнивающих прудов и приведения в порядок русла, река станет красивой и безопасной. По ее берегам будут посажены деревья, что позволит сформировать приречный парк в сочетании с новыми жилыми кварталами вдоль реки. Возникнет Речной город в симбиозе с природой. Таким образом, река Ишим более не обозначает границу города. Новая столица Астана возникнет на берегах реки, протекающей через город подобно Сене, Темзе, Москва-реке⁶⁴. В этом высказывании достаточно заменить «Ишим» на «Нева», «Астана» на «Петербург» - и смысл его никак не измениться...

По моему мнению, точка зрения, согласно которой Астана так и не воплотила замысла о «новой северной столице», справедлива лишь отчасти. Можно, конечно, рассуждать и так: «Северной Венеции» не получилось, да и не могло получиться, теперь об этом уже открыто говорят все авторитетные казахстанские архитекторы, отстраненные в свое время от проектирования Акмолы⁶⁵. Буквального повторения, конечно, и быть не могло. Тем не менее уникальное воплощение в жизнь «астанинского текста казахской культуры», несомненно, несет на себе черты аналогичного «петербургского текста». Как считает К. А. Медеуова, «Астана как текст» раздвигает наши представления о казахской культуре, открывает новые смысловые перспективы для понимания феноменальной открытости этого текста. Фиксируя поэтапно заполнение столицы новыми архитектурными решениями, новыми скульптурами и новыми градостроительными планами, мы наблюдаем, как этот город репрезентирует собой всю казахстанскую культуру. Идеологическая концепция Астаны отражает официальную идеологию, в которой рост и процветание новой столицы коррелируется с ростом и процветанием всей страны <...> Это наиболее часто встречаемая в истории становления мировых городов матрица, поскольку

⁶⁴ Степанов Г. Астана. <http://www.triart.spb.ru>.

⁶⁵ Баранов А. «Акмола/Астана» как элемент политического новояза. <http://eurasia.org.ru/archive/book/12.html>.

она с неизбежностью отражает стиль большого государства, стиль новой исторической общности»⁶⁶.

Современная Астана – город, устремленный в будущее. И в ее архитектурном облике происходит знакомая игра времени и вечности. Все великие города мира устремлены в вечность. Развалины Рима и Византии – вне времени. Именно такое «сегодняшнее будущее» мировых столиц становится знаком вечности. В вечность устремлен и Санкт-Петербург, хронотопом своим выходя за пределы реального времени и заряжая антитетикой смерти и бессмертия. Астанинский проект не имеет такой определенности и вряд получит ее в ближайшем будущем. Что победит в нем – реальное время истории или бескрайнее, как казахская степь, стремление к вечному – это вопрос будущего.

Естественно, что семиотические параллели, примененные к анализу таких разных культурно-географических пространств, как Астана и Санкт-Петербург, не могут быть безупречными. Однако чрезвычайно важны те уникальные и не всегда очевидные, на первый взгляд, пересечения, которые не только помогают ощутить близость наших культур, но и ведут к более тесному сотрудничеству между людьми.

Представляется, что архитектоника, поэтика, метафизика Петербурга – одного из самых поликультурных и диалогически насыщенных городов мира – дают важные координаты для воссоздания проектов современного города как пространства подлинного культурного диалога.

⁶⁶ *Медедуова К.А.* Трансформации утопического сознания в контексте антропоурбанистических проектов XX века: автореф. дис.... д-ра филос. наук. Алматы, 2007. С. 16.

Вместо заключения

Мир современного человека принципиально отличен от того, каким он был еще 40–50 лет назад. Сомнению сегодня подвергаются очень многие фундаментальные вещи: это и роль печатного слова, и искусство, и религия, и собственно человеческое в человеке. На смену эйфории («техника и наука могут все!») приходит разочарование в продуктивности человеческого разума, достигающего немислимых высот в познании окружающего мира и одновременно все больше и больше тонущего в пучине саморазрушения. «...*Всего живого ненарушаемая связь*» (О. Э. Мандельштам) сегодня под большим сомнением.

Тотальность этой ситуации сегодня вряд ли подлежит сомнению. Можно ли вообще разобраться в том, каким образом виртуализация объективной реальности сказывается на языках современной культуры, процессах глобализации и т.д.?

«Жить на свете, – пишет И. А. Ильин, – значит, выбирать и стремиться. Кто выбирает и стремиться, тот служит определенной ценности, в которую он верит<...> Есть некоторый духовный закон, владеющий человеческой жизнью: согласно этому закону, человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит<...> Душа человека пленяется тем, во что она верит и оказывается в плену: это содержание начинает господствовать в душе человека, как бы поглощая ее силы и заполняя ее объем»¹.

Современная городская культура, навязывающая человеку в качестве высших ценностей утилитарно-прагматические принципы потребления и удовольствия, оказывается мало связанной с духовными ценностями. По этой причине гуманитарное знание все больше «теряет» человека, сосредотачиваясь на человеческом организме как наборе социальных моментов. Город здесь не исключение: «метафизи-

¹ Ильин И.А. Сочинения: в 10 т. Т. 1. М., 1996. С. 33–48.

ческая тоска» о судьбе городского жителя не может не затрагивать нас сегодня². В поэтической форме эта закономерность определяется таким образом:

*Сиротея день ото дня
Я тону в людском равнодушьи
Вещи, которым я отдал душу
По частям расточают меня.*³

Порабощенный своими потребностями, человек утратил стержень самостоятельности, самообладания, который дает знание себя как существа духовного. Он утрачивает автономию собственной личности и уже не находит себя в собственной жизни: это та ситуация, когда «нас живут другие»⁴.

Современная цивилизация формирует совершенно новый антропологический тип, по интенсивности и глубине самосодействия оказывающийся значительно ниже, чем антропологический тип традиционной культуры. Интенсивность жизни сужается до переживания стрессов, неврозов, удовлетворения самолюбия и тщеславия, а человеческая реальность оказывается лишенной возможности самотрансценденции.

Знаковая сфера интенсивности культуры, такая, например, как нравственный, этический поступок, оказывается по существу профанированной современной гедонистической и прагматической этикой. Категории блага, добра лишены объективного статуса и определяются только по принципу пользы. Мораль и нравственность выпадают из сферы объективного, равно как и все категории духовного опыта. Человек оказывается лишенным объективного, обречен на переживание субъективных психологических моментов. Человеческое бытие *утрачивает онтологический статус экзистенции*, так как экзистенция обозначает прорыв из субъективного наличного бытия к объективности надвидимого и интересубъективного.

² См. об этом подробно: *Тыхеева Ю.Ц.* 1) Урбаноология. Улан-Удэ, 2002; 2) Человек в городском пространстве (философско-антропологические основания урбанологии). Дис. ... д-ра филос. наук. СПб, 2003.

³ *Рильке Э.М.* Избранные произведения. М., 1998. С. 64.

⁴ *Сухачев В.Ю.* Знаки человека // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира. СПб., 2001. С. 321.

Все эти тенденции видятся как последствия утраты концепта духовного опыта в качестве объективного знания подлинной реальности, которая выходит за пределы наличной действительности и утраты целостного образа человека. И поскольку во все времена одной из решающих задач разума является честный ответ на вопрос о том, какие негативные стимулы – при всей их внешней завлекательности – составляют угрозу человеческой духовности, диалог о культуре не может прекратиться.

Один из таких диалогов рождается в пространстве петербургской культуры, дарующей миру этос самостоятельности и эстетической зрелости. Мне представляется, что честный и открытый разговор о смыслах поэтики Петербурга позволяет хотя бы частично, «здесь-и-сейчас», понять самих себя и очертить абрисы подлинной культуры, которая всегда с нами.

Этос Петербурга (материалы дискуссии)

Ниже публикуется не совсем обычный материал, представляющий собой фрагменты дискуссии на защите кандидатской диссертации С. В. Коротеева «Этос Петербурга», в которой автор книги принял непосредственное участие. Публикация данных фрагментов в работе под названием «Поэтика Петербурга» вызвана двумя основными причинами. Во-первых, в них подняты мало изученные аспекты культуры Петербурга - и это несмотря на видимую «исчерпанность» темы. Во-вторых, пожелания к этой публикации прозвучали на заседании диссертационного совета, где проходила защита, что само по себе представляется случаем почти уникальным.

Традиция обнародования такого рода материалов не очень распространена у нас в России, хотя на Западе она есть. Существовала эта традиция и в нашем отечестве. Достаточно вспомнить блестящий текст П. А. Флоренского, представляющий собой отзыв оппонента на богословскую диссертацию А. М. Туберовского. Отмечая ее многочисленные недочеты, Флоренский тем не менее дает положительный отзыв на эту работу. Интересна основная причина, побудившая рецензента сделать это. Сочинение Туберовского, полагает Флоренский, «по самому замыслу делается своего рода исповедью и, следовательно, уже по заданиям своим есть и должно быть некоторою, в высшем случае, духовною автобиографией...» (Флоренский П. А. Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово» // Флоренский П. А. Сочинения: в 4 т. Т. 2. С. 203).

В отличие от той давней истории исследование С. В. Коротеева не вызвало серьезной критики. Однако эта работа показала, что петербургский текст русской культуры не может не быть исповедальным текстом. Автор, берущий на себя смелость сказать новое слово о великом городе, обязательно пропускает через свое сердце судьбу и непроговоренные смыслы его истории. Именно такой разговор состоялся на защите диссертации С. В. Коротеева. Проблема этических координат петербургской культуры, по-

ставленная весьма нетривиально, вызвала оживленный отклик.

Любой вопрос о Петербурге вызывает бурю ассоциаций. Все подходит к нему - и символ смерти/бессмертия, и карсавинский опыт постижения средневековья, и бахтинская «смеховая культура», и постижение великого искусства русского девятнадцатого века, и нравственная неуспокоенность творцов века Серебряного.... Публикуемые отрывки стенограммы опираются, в основном, на дискуссию, развернувшуюся в ходе обсуждения диссертации. В ней приняли участие ведущие специалисты Санкт-Петербурга. Мы сознательно минимизировали разного рода формальные элементы, чтобы донести до читателя дух состоявшегося разговора.

Материалы стенографического отчета заседания диссертационного совета Д.212.199.10 при Российском государственном педагогическом университете им. А.И. Герцена от 5 июня 2008 г.

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Уважаемые коллеги! Кворум есть. Совет правомочен начать заседание. На повестке дня защита диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук Сергеем Владимировичем Коротеевым на тему: «Этос Санкт-Петербурга». Специальность 09.00.05 – этика <...>.

Слово для изложения основных положений диссертации предоставляется Сергею Владимировичу Коротееву.

С.В. КОРОТЕЕВ. Уважаемая председатель, члены диссертационного совета, дамы и господа! В предлагаемом на ваш суд диссертационном исследовании поставлена цель – изучить этос Петербурга как исторически детерминированное понятие и факт живой развивающейся традиции, выявить и исследовать существенные константы этого феномена, проанализировать основные этапы его исторического формирования, становления и развития.

О Петербурге, Петрограде, Ленинграде, Северной Венеции – Культурной, Морской столице, Граде Петрове, Граде Святого Петра писали много и многие. Эта традиция берет начало

еще до основания самого города. Однако последнее время лейтмотив обращения к исследованию петербургского феномена звучит с новой силой. Отчасти это связано с широко отмеченным 300-летием, но в большей степени с тем, что сегодня явственно обозначились показательные процессы возвращения Петербургу его многообразных исторических функций общенационального и мирового культурного центра. Работы, возникающие на этом фоне, имеют по преимуществу полемический оттенок. Кроме того, в них, как правило, рассматриваются производные «петербургского стиля». А это заслоняет и подменяет собою понимание сущности петербургского этоса как духовного основания культурной среды города.

Город как феноменологическое целое не может быть полноценно осмыслен вне обращения к системе не декларированных ценностей. Такие константы духовного опыта, как поведенческие и ментальные характеристики горожан, всегда оставались наиболее ускользающими от привычных аналитических процедур. Вместе с тем, именно универсалии духовного опыта формируют общую атмосферу и характер доминирующих умонастроений социума, принятые в нем нравственные установки и традиции. Все это, в конечном счете, определяет стиль и настроение жизни людей, глубинную основу их жизнотворчества – то есть те уровни ценностного взаимодействия, которые и фиксируются древнегреческим понятием «этос».

Философия петербургского пространства в этом смысле представляет собой уникальную, мало с чем сопоставимую культурную реальность. Немногие современные мегаполисы, по точному наблюдению М. С. Кагана, могут предложить столь значимый социокультурный опыт, продолжающий оказывать воздействие на судьбы страны и формирование идеалов человеческой личности.

Сама тема «Этос Петербурга» продиктована глубоко личными переживаниями, связанными с идентификацией себя как петербуржца. Меня интересовали довольно четкие вопросы: что отличает представителя петербургской культуры? в чем генезис противостояния двух российских столиц? Оказалось, что при всем многообразии трудов, посвященных феномену Петербурга, определенных ответов на эти вопро-

сы, прежде всего с позиций философско-этического анализа, пока не найдено.

Окончательно тема «Этос Петербурга» оформилась в результате работы над проектом радио «Маяк» «Вас вызывает Петербург». Цикл передач, в создании которого мне довелось участвовать, был задуман с целью найти бывших петербуржцев-ленинградцев, которые в силу разного рода причин были вынуждены покинуть родной город, но которые по-прежнему ощущают свою сопричастность Петербургу. И эта цель была достигнута. Важным открытием стало единство высказанных участниками проекта мнений о существовании определенного влияния петербургской среды на человека, об архетипических особенностях этого феномена.

Содержательные составляющие проекта «Вас вызывает Петербург» наряду с теоретическими трудами видных исследователей социокультурного пространства города (В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, М. С. Кагана, К. Г. Исупова, М. С. Уварова), а также комплекс ключевых текстов петербургской культуры, – все это послужило источниковедческой базой работы.

Согласно выдвигаемой в диссертации гипотезе, в Петербурге за три века существования сложился особый тип национального этоса. Благодаря этому появился своеобразный нравственный хронотоп, качественно отличающий каждого представителя петербургской культуры. Именно этос выступает условием формирования внутреннего мира петербуржцев как носителей особого типа духовной традиции, сохраняющей свою узнаваемость в других этнорегиональных условиях.

В первой главе проводится историко-философский анализ предпосылок и теоретических подходов к исследованию этоса. Рассматриваются трактовки Аристотеля, Канта, Гегеля, Монтескье, Шелера, Вебера и других мыслителей, а также современных авторов (Гусейнов, Бакштановский и т.д.).

Понятие этоса, представленное в его категориальном статусе, оказывается шире морали, что отмечает в известной работе «Рыцарь и буржуа» М. Оссовская. По ее справедливому мнению, этос определяет не столько нравственное поведение, сколько общую духовную и социально-культурную интенцию. При этом принципиально значимым в трактовке этоса представляется существование личностных образцов,

которые аккумулируют его суть и благодаря которым он всегда, но в разных формах, оказывается представленным в реальной жизни.

Предложенная М. Оссовской парадигма строится на сопоставлении двух доминирующих типов этоса: аристократическом и буржуазном. Естественно, что эти модели не отражают все разнообразие общественных нравов, а обозначают лишь их важнейшие исторические модификации. При этом подход М. Оссовской оказывается удачным и применимым (с определенными оговорками) при описании качественно иных типологических ситуаций.

Таким образом, этос является одним из ключевых концептов построения этической теории, который характеризует духовно-нравственные особенности культуры и общества, формирует своеобразный нравственный фундамент социума. Типология же этосов должна основываться не на исторических, а на мировоззренческих критериях – отношении личности к окружающему миру, родине, самому себе.

Вторая глава работы посвящена специфике Петербурга как уникального целостного социокультурного пространства, а также идеальным личностным образцам, на которых основывается этос. В частности, рассматриваются фигуры Петра Первого и Екатерины Великой, феномен декабризма и зарождение интеллигенции, наиболее яркие типажи «петербуржцев» в классической русской литературе (Онегин, Базаров, Башмачкин, Раскольников). В результате удалось выделить и систематизировать отличительные качества петербургского типа личности, определить нравственные установки и моральные принципы, которыми руководствуются петербуржцы.

Третья глава строится на анализе биографических фактов жизни и взглядов петербуржцев – представителей различных областей и поколений, с целью обоснования петербургского этоса как нормативного регулятора повседневной жизни людей.

Основные выводы, к которым удалось прийти, изложены в следующих положениях.

Северная столица обладает уникальным, исторически сложившимся типом жизненного мира, духовной предпосылкой существования и развития которого выступает этос Петербурга.

Составляющие этоса Петербурга, которые традиционно рассматриваются с помощью исторических, литературоведческих, культурологических подходов, всесторонне и предметно могут быть интерпретированы только в предметном поле философского исследования. Самостоятельный ракурс рассмотрения целостной феноменологии города предлагает методология философско-этического анализа.

На ее основе предложено авторское понимание понятия «этос Петербурга» в следующей формулировке: этос Петербурга – становящееся и воспроизводимое явление духовной сферы жизни петербургского социума, сформированное под влиянием исторических, природно-климатических, личностных, социальных, метафизических факторов.

Городской этос выступил условием появления особого петербургского типа личности, ключевыми качествами которого стали открытость к другим культурам, ориентация на европейские ценности, четкость, организованность жизни, отчетливая идентификация себя в рамках петербургского социума, эмоциональная сдержанность и скромность, особая нормативность языковых коммуникаций. Духовное содержание этоса Петербурга основывается на фундаментальных нравственных ценностях. Этос Петербурга характеризуется личностными образцами, к которым относятся наиболее яркие, признанные в обществе представители петербургского социума. Стоит заметить, что на основе анализа текстов культуры, личностные образцы этоса северной столицы выявляются в различных социальных слоях – представители власти, чиновники, творческая и научная интеллигенция, промышленники, «рабочий люд».

В заключение необходимо заметить, что в современных условиях этос Петербурга испытывает существенное влияние нивелирующих тенденций глобализации. В результате, с одной стороны, все меньше людей, идентифицирующих себя с северной столицей, разделяют духовно-нравственные воззрения и придерживаются норм, присущих петербургскому этосу. С другой стороны, становится все меньше неоспоримых моральных идеалов – личностных образцов этоса Петербурга. Именно поэтому сегодня особую значимость приобретает ценностная ретроспектива и актуализация в настоящем духовного опыта носителей петербургского этоса. Исторические примеры показывают, что этос северной столицы обла-

дает огромной силой и потенциалом к самосохранению в сложнейших условиях.

Спасибо за внимание.

А.П. ВАЛИЦКАЯ. У кого из членов совета есть вопросы к соискателю? Пожалуйста.

А.С. СТЕПАНОВА. Сергей Владимирович, у меня два вопроса. Первый вопрос связан с задачами, которые вы ставите, и относится к проблеме определения круга текстов различных жанров. Какие критерии определения этого круга трудов, определяющих петербургский текст?

И второй вопрос относится к первому пункту раздела научной новизны. Сколь обязательно преодоление различий в концепциях к определению этоса? Чем вы это аргументируете?

С.В. КОРОТЕЕВ. Что касается критериев определения круга тех текстов культуры, которые использовались. Понятно, как я уже говорил, о Петербурге писали многие и очень много. Естественно, я старался опираться на классическую традицию исследования петербургского социокультурного пространства.

Что же касается преодоления различий в подходах, мне казалось, что, действительно, необходимо интегративное, если можно так сказать, определение этоса, и это сегодня очень актуально. Единое восприятие данного понятия и вообще введение его в научный обиход необходимо в связи с той растерянностью и с тем кризисом, который происходит в нравственной сфере современного общества, не только российского. Вот, собственно, поиск этого единого определения этоса, мне кажется, может послужить ответом на вопрос о вариантах выхода из этого духовного кризиса.

М.С. УВАРОВ. Я хочу сказать, что я благодарен автору за этот текст, но у меня много вопросов, из которых я задам два или три.

Во-первых, на первой странице вы совершенно верно замечаете о некоей общности судьбы «младших столиц» – Бразилия в Бразилии, Астана в Казахстане... Вы специально исследовали этот вопрос, в чем отличие их от такой «младшей столицей», как Петербург?

С.В. КОРОТЕЕВ. Я специально этот вопрос не исследовал, хотя это действительно очень интересный момент, и как

продолжение исследования это было бы очень актуально и интересно.

М.С. УВАРОВ. Второй вопрос касается этоса Петербурга. То определение этоса, которое вы дали, во многих своих основных положениях подходит, скажем, для определения метафизики Петербурга, или эстетизиса Петербурга, или даже души Петербурга – то есть тех понятий, которые в литературе хорошо разработаны. В чем принципиальное отличие этоса Петербурга от метафизики Петербурга, или эстетизиса Петербурга, или души Петербурга?

С.В. КОРОТЕЕВ. Мне кажется, что в личности. Прежде всего – в личностных образцах. В том-то и специфика этоса Петербурга, что мы его можем найти в самых разных социальных слоях. Вот сегодня где его искать? И вдруг мы приходим в театр и неожиданно видим гардеробщицу, которая работает там 40 лет, и вот он – этот этос Петербурга, например, явлен нам с помощью этой старенькой женщины.

М.С. УВАРОВ. Отсюда третий вопрос, и самый, может быть, волнующий меня. Вы говорите об этосе Петербурга, но Петербург существует в разные периоды своего исторического бытия: есть Ленинград, есть Петроград. И есть разные люди. Я недавно был на одной встрече, где человек буквально со слезами на глазах говорил об эпохе на днях скончавшегося Григория Васильевича Романова (бывшего первого секретаря Ленинградского обкома КПСС) – какого президента мы потеряли! Есть сегодня целый слой петербуржцев, которые считают, что они – ленинградцы, они не петербуржцы, что есть исключительно «светлое прошлое» ленинградской культуры. Причем говорят об этом серьезно, убежденно. Что это, разные этосы? Или это подчиненные этосы, которые мы должны игнорировать?

С.В. КОРОТЕЕВ. Я думаю, что в целом мы говорим все-таки об одном этосе, называем ли мы наш город Петербургом, Ленинградом, Северной столицей (какие имена он только ни носил!). Мне кажется, что эти моменты определения себя как ленинградца или петербуржца не отражают фундаментальной разницы в тех основах, на которых базируется петербургский этос, потому что это все-таки универсальные ценности.

И даже если мы будем смотреть какие-то прикладные составляющие этоса, например специфику разговора, специ-

фику языковых коммуникаций, то она не сильно претерпела изменения.

Вопрос о подэтосах, конечно, был сформулирован в одном из отзывов официальных оппонентов, в отзыве Алексея Павловича Козырева, о том, что, действительно, если дальше продолжать исследовать эту проблему, можно внутри петербургского этоса выявить – и это действительно было бы полезно – этос Охты, этос Невского проспекта, по другим каким-то критериям попытаться найти специфику.

Честно говоря, я бы не стал этим заниматься. Мне кажется, самое главное в этосе – что это объединяющее, интегративное, сохраняющее, цементирующее культуру явление.

А.А. КОРОЛЬКОВ. По сути дела, в продолжение заданных вопросов, поскольку они невольно возникают.

Я с большим интересом прочитал тот раздел реферата, в котором говорится об особом петербургском типе личности. Это тема, которая, конечно, рождается невольно и в обыденном сознании, и она вполне естественна; в нашей стране всегда говорили об особом петербуржце, и о простолюдине, и о ком угодно. И в то же время всякая схематизация этого особого петербургского типа личности всегда оказывается трудной, и это видно из положений, выносимых на защиту. Я бы согласился со всеми интересными предложениями Сергея Владимировича относительно определенных черт петербургского типа личности, кроме одного – ориентации на европейские ценности. Я понимаю, о чем идет речь; понятно, что в Петербурге особое отношение к Европе. И перед этим, по-моему, совершенно справедливо написано об открытости петербуржцев другим культурам, и другим европейским странам особенно, наверное. Но вот «ориентация на европейские ценности» – тут возникает масса вопросов: а Ломоносов – это петербуржец или нет?

С.В. КОРОТЕЕВ. Архангелогородец.

А.А. КОРОЛЬКОВ. Достоевский?

С.В. КОРОТЕЕВ. Нет, и Пушкин-то не петербуржец, а самое главное, и Петр I – тоже не петербуржец!

А.А. КОРОЛЬКОВ. С этой точки зрения, я давно убедился, что, вообще говоря, все памятники, которые стоят в Петербурге (кончая Лениным), поставлены не петербуржцам, все пришлые (Смех.)

Ну, понятно, что мы интуитивно улавливаем, что такое петербуржец, может быть, иногда в этих самых старушках. И все-таки мне кажется, что вы допустили неточность: ориентация на европейские ценности, но все-таки нельзя при этом и российские ценности исключать.

С.В. КОРОТЕЕВ. Нельзя, конечно.

А.А. КОРОЛЬКОВ. Неужели петербуржцы – какая-то совершенно обособленная часть России, где нет вообще ориентации на русскую культуру и на российские ценности? Вот это подчеркивание, я думаю, должно быть чем-то дополнено.

С.В. КОРОТЕЕВ. Я полностью с Вами согласен. Причем я настаиваю в своей гипотезе, что этос Петербург это именно тип национального, тип русского этоса, и Петербург – это русский город, а не европейский.

А.А. КОРОЛЬКОВ. Вы во вступительном слове это сказали, верно.

С.В. КОРОТЕЕВ. Я принимаю в этом смысле Ваше уточнение. В принципе, я с этим полностью согласен. Может быть, не совсем точно здесь это прозвучало.

А.А. КОРОЛЬКОВ. Я удовлетворен ответом, спасибо.

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Тем не менее, и англоманья, и французоманья – это всё из Петербурга идет.

В.Н. ПАНИБРАТОВ. У меня такой вопрос возник. Мы видим, что Петербург, простите меня за такое романтическое определение, ярко и быстро «чернеет», я имею в виду этнический состав населения. Поэтому, в продолжение вопроса Александра Аркадьевича, что вы рассматриваете как ориентацию на европейские ценности?

Конечно, возраст, наверное, сказывается в моем вопросе, но, присматриваясь к тому поколению, которое выросло в последние два десятилетия, и явно усматривая ориентацию на европейские ценности, ну почти ничего из петербургских черт не могу здесь выделить! Это какой-то другой народ, какое-то другое поколение – поколение, которое приходит, скажем, в метро, в электричку и садится так, как будто турецкий султан и сидит на троне!

Так вот вопрос в следующем: что вы считаете главным ядром сохранения петербургского этоса? Что вы считаете самым надежным, что следует охранять, и тогда, если это будет сохраняться, петербургский этос будет и дальше здравствовать? Что является гарантом сохранения петер-

бургского этоса в его самых образцах – архитектура, деятели культуры, какой-то социальный слой, какие-то формы просветительства, музеефикация?

С.В. КОРОТЕЕВ. Спасибо за вопрос, Виктор Никифорович, действительно, очень тревожащий лично меня вопрос и, думаю, многих, кто болеет за этот город.

Но скажу, что та проблема и то, о чем вы сейчас говорили, наверное, не исключительно петербургская проблема. Сейчас в современной философии есть такое понятие – «постмодернистский терроризм», у которого нет направленности, он взрывает само существование. Что ждать? Вот башни-близнецы взорвались, потом – метро в Лондоне, в Париже бунтуют, там та же проблема. Вот вы говорите: Петербург чернеет; мы видим пример Парижа – то же самое. Но почему в Петербурге каждое преступление, связанное с национальной ненавистью, вызывает такой резонанс? Ведь в Петербурге их не больше, чем в какой-то другом российском городе, в той же Москве, но в Петербурге это всегда звучит резонансно... Как вообще возможны такие проявления в городе, который считается городом толерантности, городом европейского образования и, вообще говоря, самым образованным, простите за тавтологию, городом нашей страны? Как на фоне Эрмитажа – и вдруг происходят такие преступления?!

И, на самом деле, что меня побудило к написанию этой работы – популярность нашего радиосикла. Казалось бы, что мы будем говорить о Петербурге, на первый взгляд, это же абсолютно «провальный» проект. Посмотрите, что сейчас в СМИ происходят, какие передачи имеют самые высокие рейтинги и так далее. И тем не менее, у нас сотни звонков, у нас письма, у нас гости, которые рвутся в эфир! Получается, что если попытаться использовать такие современные механизмы и если бы таких тем и таких проектов было больше, то, наверное, серьезнее была бы и просветительская роль СМИ. Мне кажется, что просветительская роль СМИ очень важна в этом.

В.Н. ПАНИБРАТОВ. То есть ваш ответ – проекты?

С.В. КОРОТЕЕВ. Просвещение.

В.Н. ПАНИБРАТОВ. Гарантом является просветительская работа.

С.В. КОРОТЕЕВ. Просветительская работа, да, прежде всего. Естественно, образование...

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Петербургскую школу надо делать.

М.Г. ЛАЗАР. Мои вопросы уже были заданы, но возникли новые.

Сохранение духа Петербурга. Ну, это как предложение на будущее. А вопрос такой: влиял ли на образ этоса Петербурга тип политического режима, который был в России?

И вопрос совсем не отсюда: а климат влияет на этос? Сразу вспоминается Гоголь и его «Невский проспект», где ветер, куда ни повернись, «дует в морду».

С.В. КОРОТЕЕВ. Тип политического режима, конечно, влияет. Если вспомните, кто в советское время в первую очередь подвергался репрессиям и гонениям, это были интеллигенты. Можно вспомнить «философский пароход». То есть очень многим, с кем этос был связан, носителям этого этоса при определенных политических режимах приходилось нелегко.

М.Г. ЛАЗАР. Наоборот, тип режима как бы возвышал и подчеркивал этос, даже в советское время.

С.В. КОРОТЕЕВ. Да, в итоге это помогало тому, что этос как-то сохранялся и мог даже сильнее звучать.

А что касается климата, то у меня отдельный раздел посвящен этому. Конечно, природная доминанта; вы Гоголя назвали, можно вспомнить и Достоевского, и еще многих... Действительно, очень много написано об этом.

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Конечно, тут и угроза наводнений, и так далее. Еще вопросы есть? Пожалуйста, Наталья Львовна.

Н.Л. ЛЕОНТЬЕВА. Сергей Владимирович, я всё хочу понять, что же такое все-таки этос, и прошу вас прояснить: может быть, этос как-то связан с интеллигентностью? Связан ли как-то этос с совестью? Я как этик хотела бы узнать, это как-то связано понятийно?

С.В. КОРОТЕЕВ. На мой взгляд (я свою трактовку в данном случае привожу), этос в фундаменте своем как раз основывается на фундаментальных этических ценностях. Но, тем не менее, это не исключительно этическое понятие; мы можем найти разные составляющие. Почему и социологи занимались этосом (тот же Вебер), и культурологи? Потому что мы тут находим и эстетические, и культурологические аспекты, не только строгость морали, и даже не столько строгость мо-

рали, а как это моральное реально может воплотиться. Естественно, что это зиждется на фундаментальных этических ценностях, а проявляет себя в реальной жизни людей в их стиле поведения, о чем я говорю, и в общей направленности данной культуры, в ментальности, в мировоззрении...

Н.А. ЛЕОНТЬЕВА. Как соотносятся интеллигентность и этос?

С.В. КОРОТЕЕВ. Интеллигентность – это немножко другое понятие. Мы говорим об этосе, когда говорим об общности; практически любой социум, любую общность людей мы можем охарактеризовать через этос. Когда мы говорим об интеллигенции, мы говорим об особом слое людей, который возник, в том числе и во многом, в связи с Петербургом, у этого слоя людей существует, естественно, определенный набор нравственных ценностей, которыми они руководствуются. В этом смысле этос и интеллигенция, может быть, отчасти пересекающиеся понятия, прежде всего этос Петербурга и интеллигенция – пересекающиеся понятия, но разные.

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Что общего в этических основаниях у петербургского профессора и гардеробщицы? Вот это – то, о чем мы говорим.

С.В. КОРОТЕЕВ. Фундаментальные, да, этические ценности.

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Есть еще вопросы? Тема, которая, по моему, касается каждого, поэтому волнует всех. Достаточно вопросов? Спасибо.

Слово предоставляется научному руководителю – доктору философских наук, профессору Алексею Викторовичу Чечулину.

А.В. ЧЕЧУЛИН. Уважаемые коллеги, уважаемые члены совета, уважаемые гости!

Мне очень приятно было работать с Сергеем, потому что мне кажется, что он проделал самостоятельную серьезную работу не только над текстом, но и над собой как над личностью; он стал просто другим человеком в ходе этой работы.

Я знаю его очень давно, с первого курса; наверное, я в какой-то степени даже способствовал его переходу в наш университет, и я хочу сказать, что Сергей как раз такой – нормальный петербургский интеллигент, образованный, воспитанный, толерантный, рациональный, ориентированный

на европейские ценности при приоритете русских этнических ценностей.

Собственно, этот момент, Александр Аркадьевич, мы специально проговаривали, не знаю, почему Сергей эту фразу забыл – ориентация на европейские ценности при приоритете русского этнического... и так далее.

Я хочу сказать, что научная и философская общественность очень часто ругает средства массовой информации, совершенно справедливо ругает, но Сергей – как раз тот самый журналист, который, будучи действующим, активным, хорошим журналистом, который ведет много всяких своих проектов, сам передачу ведет, сам лично общается с очень разными людьми, он как раз является примером того, что в СМИ не всё плохо. Мне кажется, что его медийные проекты как раз и есть такие петербургские передачи, они посвящены сюжетам городской жизни, связаны, прежде всего, с какими-то культурными, социальными проблемами, очень интересные, и уж точно там никакой «чернухи» нет – такие нормальные хорошие петербургские передачи.

И я хочу сказать, что это человек достойный, и здесь, наверное, говорить о личности нужно больше, чем о том, что он сделал, потому что то, что он сделал, он представил, а мне хочется сказать, что человек он в высшей степени достойный, и мне было просто очень приятно с ним работать. Спасибо.

А.П. ВАЛИЦКАЯ. На вопрос Виктора Никифоровича о том, каким образом можно всё это, вот ответ реальный – через наши СМИ, петербургское радио в том числе.

Спасибо, Алексей Викторович. <...>

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Переходим к свободной дискуссии. Кто из членов совета хочет выступить? Пожалуйста, Анна Сергеевна.

А.С. СТЕПАНОВА. Я хочу сказать, что с большой радостью я встретила эту тему – «Этос Петербурга» и автореферат диссертации (диссертацию, к сожалению, не прочитала, но обязательно прочитаю). Я хочу высказать вам благодарность за такую тему, за такую работу и благодарность за этот цикл передач, который был создан при вашем участии. Это очень важно.

Я не буду много говорить о положительных моментах диссертации, особенно после блестящего выступления Алексея

Павловича, которое я выслушала с огромным интересом, и даже появилось желание познакомиться с этим текстом тоже. Мне бы хотелось просто отметить, безусловно, логичность этой работы, содержательность ее, сказать, что я ее приветствую и поддерживаю.

<...>Обращение к истокам – это, конечно, замечательно, то, что вы начинаете работу с этимологии самого слова «этнос» и рассматриваете античную традицию достаточно подробно. Но мне кажется, хотя работа не посвящена античным сюжетам, здесь неплохо было бы не останавливаться на фигуре Аристотеля, а пойти несколько дальше, захватить эллинистическую эпоху и хотя бы упомянуть о стоиках, поскольку само понятие «этнос» очень существенно для эллинистической эпохи и для стоиков. Стоик Посидоний создал науку «этологию», отсюда, собственно говоря, это название и происходит, он впервые употребил сам термин. И мы знаем, что Теофраст написал замечательное произведение «Характеры», это тоже относится к этой же эпохе. Конечно, фигура Аристотеля заслоняет, к сожалению, других философов, о которых все-таки не следует забывать.

Второй момент связан с моим первым вопросом. Я имею в виду круг источников литературы, которые очерчивают само понятие петербургского текста. Мне кажется, этот круг неплохо было бы дополнить мемуарной литературой; когда мы говорим об этосе Петербурга, мне кажется, это необходимо.

Еще один момент, который, безусловно, очень интересный, не очень понятный, – это проблема единого и многого (это, в общем-то, и философская проблема), когда мы говорим о том (Михаил Семенович это отметил в своем вопросе), один это этнос или множество этносов. Мне кажется, все-таки этот момент множественности, этого разнообразия, эта спецификация этносов – она присутствует, то есть боюсь, что это имеет некоторый фундаментальный характер, по крайней мере приобретает в последнее время. И это то, на что неплохо было бы обратить внимание.

И, наконец, действительно, Петербург переживал разные периоды, я бы сказала, четко очерченные периоды, в частности ленинградский период. Это ведь жизнь целого поколения, моего поколения, например. Здесь многое происходило. Я не застала блокаду, но переживала ее как собственную, поскольку это было связано с жизнью и судьбой моих близ-

ких, с детских лет это так и воспринимала, и не только я, а и мои ровесники. Поэтому мне хотелось бы здесь обратить внимание на то, что были такие периоды, как блокада, репрессии, и без этого тоже не обойтись. По-моему, это надо еще проанализировать и как-то осмыслить, особенно в контексте того, что Алексей Павлович Козырев говорил, упоминая о таких катаклизмах, связанных с прибытием огромного количества людей. Я думаю, что здесь речь идет именно о таком количественном давлении, потому что после блокады все-таки не было такого массового возвращения, и приобщение к культуре происходило другими темпами, нежели это происходило в 70-е годы. Я думаю, что это, действительно, факт очень интересный, я сама подумала, что, наверное, надо это как-то осмыслить.

Так что спасибо вам большое! Я поддерживаю вашу работу и вас лично.

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Спасибо. Пожалуйста, Андрей Евгеньевич Зимбули.

А.Е. ЗИМБУЛИ. Это добротная работа, и не просто потому, что автор в диссертации пишет о моем родном и любимом городе, а потому, что пишет добротно, пишет аргументировано, увлекательно. Хочу поздравить и с тем, что это новаторская работа. И я тоже очень удовлетворен приездом нашего уважаемого официального оппонента-москвича.

Мне недавно довелось слышать от приезжих из Казани, они восхищаются – как у вас хорошо, какие культурные люди у вас в автобусе едут. Я-то этого не ощущаю, а они говорят: вы не были в Казани! Вот сюжет.

Поэтому я поздравляю нас, повторяю, работа добротная.

Причем я наблюдаю, как рос автор. Я наслаждаюсь и могу сказать, что это настоящий, именно показательный аспирант, который старательно, внимательно переваривает все предложения, всё готов воспринять (хотя могу сказать, что иногда советы бывают взаимоисключающие). Вот эта жадность к знаниям, открытость, вдумчивость, скромность и высокая взыскательность – просто пример.

Поздравляю Сергея, конечно, буду голосовать «за» и хотел бы надеяться, что голосование будет столь же однозначным. (Аплодисменты.)

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Еще Михаил Семенович хотел что-то сказать. Пожалуйста.

М.С. УВАРОВ. В свое время я залез в фонды нашей Национальной библиотеки с целью посмотреть, сколько же существует публикаций о Петербурге. Есть такое многотомное издание «Летопись Петербурга», и в нем мелким шрифтом указаны все публикации о Петербурге – это десятки тысяч работ, я не ошибаюсь здесь в порядке цифр! И, конечно же, в этих публикациях об этике петербургской культуры говорится. В этом смысле нельзя сказать, что впервые в этой диссертации затронута данная тема. Но в жанре диссертационного исследования она затронута именно впервые, насколько я знаю. Это замечательно, потому что, действительно, столько говорить, писать, думать о Петербурге, как это было в нашей истории, пожалуй, столько не досталось ни одному городу мира.

А.А. КОРОЛЬКОВ. Может быть, Парижу только.

М.С. УВАРОВ. Может быть, Парижу, но я не уверен. Так вот, Сергей Владимирович, действительно, нашел эту лакуну, причем нашел ее с точки зрения практической этики. Я уверен в этом, поскольку участвовал в нескольких циклах на радио и телевидении, посвященных Петербургу, знаю, насколько это сложная работа! Казалось бы, вот он город - о чем знаешь, о том и говори. Но любое твое слово о Петербурге, неточно произнесенное, вызывает сразу бурю возмущения, потому что все всё знают. Что само по себе очень хорошо.

И сегодняшняя наша дискуссия, когда мы все говорим о Петербурге, в очередной раз подтверждает, что этот разговор, конечно же, не может закончиться, сколько бы публикаций не было сделано на эту тему.

Я сегодня понял еще одну очень важную вещь. В год 300-летия Петербурга пытались сделать официальным гимном города песню одного известного композитора, где рефреном были слова: *«Санкт-Петербург – гордая белая птица, / Санкт-Петербург – бронзовый царь и царица»*. Меня это страшно возмущало тогда, и не только по чисто художественным причинам (песня-то очень слабая); сегодня же, осмысливая тему диссертации, я понимаю, почему возмущало. Потому что Петербург, с точки зрения его этических координат, это не только Екатерина и Петр; во всяком случае, не только позитивно-просвещенческое, что дал XVIII век. Помоему, диссертант эту ситуацию очень хорошо определил в

своей диссертации, потому что если Петербург – только «бронзовый царь и царица», то, извините, это не Петербург уже, и даже не русский город, даже не европейский город, это – «бронзовый царь и царица».

Очень важная для меня мысль прозвучала из уст Александра Аркадьевича Королькова сегодня – об «европейскости» Петербурга. Это штамп, который идет от классиков петербурговедения. На самом деле, действительно, диссертант показывает (может быть, не до конца, нужно дальше это развивать), что этос Петербург – это, скорее, пространство и время этической самостоятельности, или хронотоп нравственности, о котором Вы говорили. В этом смысле это, скорее, новгородская, русская традиция, чем европейская, потому что самостийность, самостоятельность и этическая самодостаточность – это и беда, и великое достижение Петербурга. Беда – потому что за это ему, в основном, и доставалось в двадцатом веке, и не только в двадцатом.

Отсюда следует еще очень важная для меня мысль, и это уже пожелание диссертанту; я считаю, что это недоработано в диссертации и является пространством для будущей работы. Вспомните Мандельштама, одно из самых трагических его стихотворений, оно называется «Ленинград», а рефрен, вы помните, посвящен Петербургу (я имею в виду стихотворение: «Я вернулся в мой город, знакомый до слез...»). И вот, смотрите, этот «Ленинград – Петербург», который несет, на самом деле, двойную трагедию в 20-м веке для русской истории, – Мандельштам на поэтическом языке почувствовал это совершенно гениально, это невозможно повторить; до такого уровня чувствования судьбы Петербурга добиралось очень небольшое число великих русских поэтов, может быть, еще Ахматова. Вот отсюда я хочу сказать следующее. На самом деле, Петербург – и его этос в том числе – это не только просветленная жизненная позиция, это еще и этос смерти, который в Петербурге всегда существовал, в том числе во времена Екатерины и Петра. Я думаю, что, если не размножать этосы Петербурга (я не думаю, что это перспективно – этос Невского проспекта, этос Фонтанки и Охты, это какой-то постмодернистский ход, размножение гипотез), все-таки если взять какие-то базовые координаты, допустим координаты жизни и смерти Петербурга, тогда этос станет как некое полифоническое явление.

На эту тему мы много спорили с Моисеем Самойловичем Каганом; у него все-таки Петербург - город жизни, в основном, у меня была несколько иная позиция, и он сильно ругал меня в некоторых своих работах, но потом мы помирились.

А.А. КОРОЛЬКОВ. «Реквием» Ахматовой, наверное, тоже не случаен...

М.С. УВАРОВ. «Реквием» Ахматовой не случаен, и это, конечно же, не «бронзовый царь и царица», извините меня за этот мой рефрен. Я думаю, что и Манделштам, и Ахматова, и даже Даниил Гранин в своей книге «Интеллигенды» (сегодня упоминали Гранина; русский интеллигент Даниил Гранин честен по отношению к Петербургу) пишет буквально следующее: вся эта самостийная гордость Петербурга, утверждение, что это абсолютно лучший город земли по архитектуре - все это легенда и миф. Флоренция самого Гранина, например, восхищает гораздо больше, а Казанский собор, как он пишет, это слепок не только с собора святого Петра в Ватикане, но и с каких-то вторичных итальянских соборов где-нибудь в Неаполе. На самом деле, как говорит Гранин, я его цитирую, Петербург не дал миру ни одного оригинального архитектурно здания.

А.А. КОРОЛЬКОВ. Скоро даст (Смех).

М.С. УВАРОВ. Несомненно. Поэтому, я бы сказал тоπος «негордыни» должен присутствовать, потому что гордыня - вещь страшная, а иногда мы этого не понимаем. И тем самым искажаем смысл проблемы: ну, конечно, лучший город земли, и точка! Думаю, что так могут сказать жители многих великих исторических городов. Видимо, петербургская интеллигентность должна впитывать и вот эту «негордыню». У нас есть эти традиции, которые, возможно, истончаются в последнее время, но они все еще живы. И для меня очевидно, что существует особый тип петербургского философского дискурса, не всегда связанного непосредственно с темой Петербурга, но всегда определяемого этическими координатами петербургской культуры.

А в целом я, конечно, поддерживаю диссертацию, желаю автору в дальнейшем развивать эту тему и, может быть, использовать в своих радиопередачах.

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Спасибо. Лев Николаевич Летягин, пожалуйте.

Л.Н. ЛЕТЯГИН. Уважаемые коллеги! Прозвучала мысль о том, что сама по себе проблема «этос Петербурга» вызывает некоторую степень радости. Я подумал о том, что эта проблема была поставлена слишком поздно, с большим опозданием.

Сложно определять очевидные вещи. И, мне кажется, в чем уникальность индивидуальной позиции соискателя ученой степени — он сумел пробиться через колоссальные слои мифологии! Сложно говорить об индивидуальных ценностных позициях, и как раз Сергею Владимировичу эту самую авторскую ценностную позицию удалось определить.

Вообще, мифология - это то, что больше всего мешает Петербургу в самых разных его статусах. И, конечно же, Петербург - это не европейский город, по крайней мере, когда мы обращаемся к позиции таких экспертов, как европейцы. Дюма, Теофиль Готье, Кюстин... Где вы найдете город, где могут маршировать сто тысяч солдат, не мешая друг другу? Ни в Берлине, ни в Париже, ни в Лондоне таких площадей нет. Европейцев Петербург пугает своим русским масштабом.

И, собственно говоря, эта иная точка зрения интересна как раз в этическом плане. Очень тонкая, наблюдательная мадам де Сталь скажет, почему петербуржцы в отличие от парижан такие нравственные - а потому, что зимние ночи холодны, а летние светлы. И этот тот самый климатический аспект, который позволяет, действительно, почувствовать, из чего складывается этос как таковой.

И я думаю, что изначально, сама по себе идея открытости - конечно, наследие от открытости имперского Рима. И то, что это город святого Петра, который трижды отрекается от своего учителя, в конечном счете сказывается архетипически, о чем не раз уже говорилось, в судьбе Петербурга как города. Петербург, Петроград, Ленинград - это тройное отречение от собственного названия и, в конечном счете, - возвращение к исконному, Санкт-Петербургскому. Я думаю, что это некое замыкание символического круга, которое как раз именно сегодня позволяет нам говорить об этосе как о некоем свершившемся факте философского дискурса.

И в связи с этим я думаю, что, действительно, Петербург это неуловимый феномен. Как-то Наум Александрович Синдаловский, колоссальный «мифолог» Петербурга, в полемике

сказал: Лев Николаевич, вам тяжело: вы работаете с конкретикой, а кто меня проверит? Миф - это то, что в любом случае оказывается сложнее преодолеть, но мне кажется, что любые влияния и вливания в этом плане для Петербурга как раз в силу его открытости оказываются в какой-то степени полезными. Мы можем сколько угодно говорить о немецком засилье в прошлом, точно так же, как, допустим, ну трудно сказать – кавказское, южное... Я думаю, что Петербург в конечном счете все-таки сохранит этот свой единственный этос, и как раз немцы так много сделали, чтобы Петербург стал российским городом.

Самая, может быть, показательная в этом плане поведенческая цитата, это когда Екатерина в своем парадном кабинете, и ей пускают кровь: «Ну вот, голубчик, посмотри, последнюю немецкую кровь выпустил».

Я думаю, что Петербург способен слишком многое не только переосмыслить, но и пережить. И в этом плане, мне кажется, работа Сергея Владимировича отличается не ретроспективным, а по преимуществу перспективным характером. Я думаю, что в самой позиции автора есть то, что способствует выживанию петербургского – уникального, единственного по своему качеству. Поэтому я обращаюсь к членам уважаемого совета: от вашего решения сегодня зависит как раз вхождение в научное сообщество несомненного носителя этоса Петербурга! (*Аплодисменты.*)

А.А. КОРОЛЬКОВ. Можно высказать мысль по поводу темы выступлений?

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Давайте. И на этом завершим.

А.А. КОРОЛЬКОВ. Я думаю, что не случайно эта тема пробудила такие внутренние чувства и творческие возможности каждого из выступавших, что мы имели дело с совершенно великолепной научной конференцией по поводу Петербурга; раскрылись даже какие-то внутренние состояния каждого из говоривших здесь... У меня даже возникло ощущение, что впервые можно осуществить то, о чем мы говорим с иронией в отношении одного из петербургских историков русской философии, который издал в качестве книжки все свои отзывы о диссертациях (*Смех*). В данном случае я бы стенограмму этого заседания издал, и это бы с интересом читалось. Или, по крайней мере, эти выступления могли были бы

быть преобразованы в сборник о Петербурге; я уверен, это было бы очень интересно.

Ну, не занимаю больше времени, хотя мог бы тоже высказаться.

А.П. ВАЛИЦКАЯ. Спасибо, Александр Аркадьевич. Решено дискуссию прекратить и предоставить соискателю заключительное слово. Пожалуйста.

С.В. КОРОТЕЕВ. Я тоже не буду занимать много времени. Просто хочу сказать слова благодарности научному руководителю, родной кафедре, оппонентам... Спасибо за все высказанные идеи и мысли о том, как можно продолжить эту тему, за замечания. Мне кажется, что, действительно, очень важно, чтобы проблемы, которые были подняты, получили развитие, причем в разных областях, о которых я уже говорил. Что касается меня, я и в своей профессиональной деятельности, и, может быть, в научной буду продолжать этим заниматься.

Спасибо (*Аплодисменты*).

Материал к публикации подготовлен Е. А. Романчевой

Приложение 2

М.С. Уваров

История и культура Санкт-Петербурга Программа авторского курса для студентов

Курс знакомит слушателей с судьбой и историческими ландшафтами Петербурга – одного из самых удивительных и загадочных пространств мировой культуры, места жизни и творчества гениев русской истории, науки и искусства.

Особое внимание уделяется анализу конкретных исторических, литературных и художественных источников. Прослеживается история создания облика города за три века его существования. Используется иллюстративный материал, раскрывающий нетрадиционные аспекты историко-культурного видения Петербурга. Тема города-личности рассматривается в контексте возможных (и уже состоявшихся) описаний истории и культуры Петербурга (физиологическое, «физиогномическое», градоведческое, семиотическое, метафизическое и др.). Обсуждается идея «зримых» и «метафизических» ликов Города. Исследуется проблема философии петербургской истории с точки зрения общих проблем отечественной и мировой культуры.

Программа курса

ЧАСТЬ I. Санкт-Петербург с основания до середины XIX века

Тема 1. Культура города и пути ее изучения

Общее представление о культуре как исторически развивающейся системе. Происхождение города и разные типы городов в условиях различных социально-исторических типов цивилизации. Город как носитель особого строя культуры. Модальности городской культуры: горожане как специфическая модификация национального характера и

поведения; структура жизнедеятельности в городе; город как произведение градостроительного искусства.

Источники изучения культуры города с точки зрения мировой и отечественной урбанистики. Особое значение постижения искусства как самосознания культуры города.

Тема 2. Общая характеристика Санкт-Петербурга

Имя и имена города. Санкт-Петербург – Петроград – Ленинград – Санкт-Петербург. Город как метафора. Ландшафты и складки мегаполиса. Символика «Третьего» и «Четвертого» Рима в судьбе Петербурга. Образы «Северной Венеции», «Нового Иерусалима», Пальмиры, «Парадиза» в истории и архитектуре Петербурга. Петербург как морская и военная столица. Символы морской державы. Герб Петербурга и его смысл.

Черты петербургской культуры, обусловленные природными факторами. Основание города в контексте истории европейской и русской культуры (символы «окно в Европу», «российская Европа»).

Влияние на культуру Петербурга статуса столицы и его утраты. Диалог «Москва - Петербург» в истории русской общественной мысли и художественной культуры. Драма Ленинграда «великого города с областной судьбой»; его современное состояние и перспективы возрождения как одной из двух культурных столиц России.

Тема 3. Петербург в истории российской культуры

Амбивалентность отечественного самосознания и его проявление в судьбе Петербурга. «Душа Петербурга» (по Н. П. Анциферову). «Три столицы» (Г. П. Федотов). «Сердце» и «ум» России. «Западнический соблазн» Петербурга. Душа и культура Города.

Тема Петра в истории Петербурга. Город святого Петра. Св. Петр и св. Павел. Петропавловский собор: «камень» и «слово» Петербурга. Четыре Петра Русской истории (Петр Первый, Петр Петрович, Петр Второй, Петр Третий). Трансформация памятников Петру Первому. Судьба и смерть Павла. Границы столетий - границы эпох. Пророки и пророчества. Христос и Антихрист. Прогноз Д. Мережковского (по роману «Петр и Алексей») и его судьба.

Тема 4. Основание и культурное самоопределение города

Причины основания Санкт-Петербурга. Роль культурного и политического факторов. Поездки Петра I в Европу. Петр I и Г. В. Лейбниц.

Строительство города, проекты его планировки и архитектурный облик первых сооружений. Освоение художественного опыта европейского зодчества и его национально-специфическое преломление («петровское барокко»). Взаимоотношение естественного и искусственного в структуре города. Петропавловская крепость.

Становление нового типа русской культуры в Петербурге. Основание Академии наук, университета, гимназий, издательств, библиотек, музеев. Развитие книгопечатания. «Птенцы гнезда Петрова» и выработка новой идеологии. Единство рационального и эстетического. Реализм в искусстве. Изменение правил поведения, нравов, этикета в повседневной жизни.

Тема 5. Культура Санкт-Петербурга в послепетровские времена (1725-1761 гг.)

Санкт-Петербург после Петра I и Екатерины I. Развитие светских начал в культуре Петербурга. Появление классицизма – первого «большого стиля» в искусстве (В. К. Тредиаковский, А. П. Сумароков, М. В. Ломоносов). Развитие театрального дела. Укрепление в Петербурге позиций Академии наук.

Расцвет искусства и науки Петербурга в царствии Елизаветы Петровны. Дворец – культурный центр эпохи. М. В. Ломоносов и Л. Эйлер. Создание в Петербурге профессионального театра. Рождение национального художественного метода в изобразительном искусстве (И. Я. Вишняков, А. П. Антропов, И. Л. Аргунов).

Развитие регулярной системы строительства Петербурга. Разработка проекта новой европейской столицы. Развитие идей нового русского градостроительства. Зрелое русское барокко (Ф.Б. Растрелли, С. И. Чевакинский).

Тема 6. Петербург второй половины XVIII века: российское Просвещение

Идея «регулярного города». Город как пространственно-временная целостность. Хронотоп Петербурга в его истории. «Медный всадник» Э. Фальконе и М. Колло как пластический символ культуры петербургского Просвещения. Классицизм в искусстве и культуре. Создание Академии художеств. Эстетический потенциал столичной культуры.

Научная мысль и философия просветительского направления в Петербурге. Проблема воспитания человека нового типа и система образования. Развитие издательского и книготоргового дела, журналистики, библиотек. Становление музыкальной культуры.

Влияние идеалов Просвещения на развитие русской культуры и роль Екатерины Великой.

Увеличение прослойки европейски образованных представителей петербургского дворянства. Осознание ими непреодолимого разрыва между условиями жизни высших слоев общества и крестьянства как один из истоков зарождения русской интеллигенции. «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Радищева.

Тема 7. Петербург первой половины XIX века: пушкинский Петербург

Проблема «власть и культура» в царствование Павла I, Александра I, Николая I.

Завершение строительства центра города. Высокий и поздний классицизм в петербургской архитектуре. Город как «расширяющаяся вселенная»: центр, предместья, пригороды. Пластический образ города, его основные черты. Соотношение искусственного и естественного, архитектуры и скульптуры. Принцип ансамблевости в застройке города. Пластические мотивы петербургской архитектуры.

«Город пышный, город бедный» (А. С. Пушкин). «Медный всадник» Пушкина как поэтическое осознание внутреннего драматизма духовного бытия, общественной жизни, культуры российской столицы.

Характерные особенности петербургской культуры первой половины XIX века. Основание Царскосельского лицея, возрождение Университета, развитие гимназического и высшего

го педагогического образования. Формирование социального слоя петербургской интеллигенции и ее деятельность в различных сферах культуры.

Творчество А. С. Пушкина как воплощение многообразия духовных ориентаций, «петербургского начала» русской культуры. Проблема стиля петербургской культуры. Влияние А. С. Пушкина на все дальнейшее развитие петербургской культуры. Пушкинское наследие. М. Ю. Лермонтов и о петербургские сюжеты его произведений.

ЧАСТЬ II. Санкт-Петербург с середины XIX по XXI вв.: история, поэтика, метафизика

Тема 8. Петербург второй половины XIX века: Петербург Достоевского

Тема Петербурга и русского Севера в творчестве Н. В. Гоголя, Ф. И. Тютчева, Н. А. Некрасова, В. С. Соловьёва как отражение основных характеристик метафизики Петербурга.

«Полифоничность» и «диалогизм» (М. М. Бахтин) творчества Ф. М. Достоевского как отражение духовного строя петербургской культуры. Образы Петербурга в творчестве Ф. М. Достоевского.

Развитие пластического образа города и отражение в архитектуре новых технико-технологических принципов строительства, новой демографической ситуации и эволюции эстетического сознания. Утверждения эклектики в архитектуре Петербурга. Связь нового строительства с классическим образом города.

Развитие научной мысли. Приоритет естественных и технических наук как отражение растущих потребностей промышленности. Влияние позитивизма на философскую и эстетическую мысль Петербурга.

Тема 9. Город как культурная метафора и как психологический тип

Архитектоника текста культуры. Тема города в мировой культуре. Психология и топология культурных пространств. Столица-провинция; центр-периферия (европейский проект).

Город как текст. Феноменология города. Семиотика и герменевтика городской культуры.

Поэтика культурного пространства. Памятники Петербурга и трансформация ликов Власти. Текст покаяния и расплаты в судьбе Петербурга. Символы памяти и покаяния в скульптурных и архитектурных композициях Петербурга.

Антропология города. Лицо и тело, жизнь и смерть, совесть и вера, любовь и ненависть, чувство и долг, исповедь и проповедь в судьбе города. Пространственно-временные абрисы городской культуры. Храм и рынок, сакральное и профанное в городе. Память и бессознательное в судьбе города. Язык города.

Тема 10. «Русскость» русского города

«Московский» и «петербургский» типы бытописания. «Брюхо» Москвы и «логос» Петербурга. Физиология Петербурга. Организация городского пространства и повседневность. Обыватель как психологический тип. «Маленький человек» и власть. «Физиогномика» Москвы, Петербурга и русской провинции. Столица-как-провинция (московский и петербургский проекты). Столичные и провинциальные» лики Петербурга. Власть и насилие в судьбе Петербурга.

Мифология Петербурга. Символы жизни, смерти и бессмертия. «Окно» и «рана». Петербург как «жертвенный камень» истории (от В. Крестовского и Ф. Соллогуба до В. Шефнера и М. Шемякина). Тема Вавилона и тема Рима. «Пески Петербурга». История «Сайгона». Современная городская мифология и визуальная антропология: Сфинксы и Чижик-Пыжик. Остап Бендер и Городовой. Гоголь и Достоевский. «Петербургский рок»: философия и психология андеграунда.

Петербургская поэзия XX века (А. Блок, А. Белый, И. Бунин, П. Соловьева, И. Анненский, З. Гиппиус, А. Ахматова, М. Цветаева, О. Мандельштам, Б. Пастернак, В. Набоков, В. Шефнер, И. Бродский, А. Кушнер, Б. Гребенщиков, Ю. Шевчук.). Тема Петербурга в музыке и живописи. «Гимн великому городу».

Тема 11. Культура Петербурга - Петрограда начала XX века: эпоха «трех революций»

Петербург как центр революционного движения в России.

Влияние политики на сферу культуры. «Петербургские пророчества» (А. Блок. З. Гиппиус, Н. Бердяев). Проблема «революция и культура», различные подходы к ее решению. Борьба течений в социологии, философии, художественной культуре. Радикальное изменение ситуации после Октябрьской революции. Петербургская интеллигенция, ее социальная структура и идейный разброд. Феномен Серебряного века русской культуры.

Строительство в городе и проблема сохранения его архитектурного облика. Верность традиции ансамблевости в художественном мышлении и новаторство. Особенности петербургского модерна; неоклассицизм и зарождение конструктивизма.

Углубление культурных связей с Западной Европой. Интерес к Востоку. Развитие научного востоковедения в Петербурге и восточная ориентация в разных областях художественного творчества. Особенности социокультурного процесса в Петербурге Петрограде и в Москве (до и после возвращения ей статуса столицы).

Стиль петербургской культуры как система мировосприятия, мышления, творчества и поведения.

Тема 12. Культура Петрограда – Ленинграда в годы советской власти

Итоги Серебряного века. Советская поэзия, музыка, проза. Нобелевская премия: М. Горький и А. Бунин. Культурологический и метафизический смыслы переноса российской столицы в Москву. Влияние на жизнь Петрограда утраты столичного статуса. Отношение советской власти к бывшей столице как к реальному или потенциальному источнику духовного сопротивления большевистскому тоталитаризму. Политика И. Сталина по превращению Ленинграда в провинциальный город. Политика люмпенизации города и изменение его демографической структуры.

Великая Отечественная война. Непокоренный город. Ленинградская блокада как символ жизни и смерти.

Сохранение в Ленинграде петербургских традиций и стиля петербургской культуры. Нарастание конфликта между дореволюционной и пролетарской интеллигенцией. Перемещение в Москву Академии наук, отъезд выдающихся ученых, писателей, деятелей искусства. Физическое истребление

петербургской интеллигенции (от убийства С. Кирова до «ленинградского дела»). Высылка интеллигенции (от «Философского парохода» до И. Бродского). Идеологические репрессии. Творчество М. Зощенко, А. Ахматовой, Д. Шостаковича в зеркале идеологического диктата.

Шестидесятники и диссиденты в истории и культуре Ленинграда.

Тема 13. Современное состояние и перспективы развития культуры Санкт-Петербурга

Восстановление первоначального имени города как символ возрождения его роли в русской культуре. Обретение независимости в решении многих вопросов материального, духовного и художественного развития Петербурга. Реорганизация на демократической основе средств массовой информации. Расширение культурных связей со многими странами мира.

Возникновение профессионального петербурговедения. Работы Ю. М. Лотмана, В. Н. Топорова, М. С. Кагана, С. Волкова, Д. Л. Спивака и др. исследователей. Сборник «Метафизика Петербурга (1993). Анциферовская премия. Изучение города как профессиональная и учебная проблема.

Основные препятствия на пути возрождения Петербурга. Экономические трудности, общие для всей страны. Смысл вошедшего понятия «две столицы» применительно к современному состоянию отношений Москвы и Петербурга.

Основные проблемы на пути возрождения Петербурга. Перспективы развития культуры Петербурга в XXI веке.

Примерные темы творческих работ

1. Что такое «метафизика Петербурга»?
2. Основные этапы истории Санкт-Петербурга.
3. Имя города.
4. Петр Первый – основатель города Святого Петра.
5. Пушкинский Петербург.
6. Петербург М.Ю. Лермонтова.
7. Петербург Ф.М. Достоевского.
8. Петербург Н.В. Гоголя.
9. Тема Петербурга в творчестве поэтов Серебряного века.

10. «Петербург» Андрея Белого.
11. Петербургская тема в творчестве А. Грина.
12. «Душа Петербурга» в исследованиях А.П. Анциферова.
13. Тема Петербурга в музыке (классическая, современная, рок-музыка).
14. Памятники Петербурга XVIII века.
15. Памятники Петербурга XIX века.
16. История создания конкретного архитектурного шедевра в Петербурге (по выбору студента).
17. Невский проспект.
18. Васильевский остров.
19. Петроградская сторона.
20. Петербургская Коломна.
21. История и шедевры Эрмитажа.
22. История и шедевры Русского музея.
23. Диалог Петербурга и Москвы в русской истории.
24. Перспективы Петербурга.

Литература

Основная

- Анциферов Н.* Душа Петербурга. Л., 1990.
- Белинский В.Г.* Петербург и Москва // Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 9 т. М., 1955. Т. 8.
- Волков С.* История культуры Санкт-Петербурга. М., 2010.
- Георгиева Т.С.* Русская культура: история и современность. Учебное пособие. М., 1999.
- Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII - начало XVIII века), 2-е изд. М., 2000.
- Из истории русской культуры. Т. 4 (XVIII - начало XIX века), 2-е изд. М., 2000.
- Каган М.С.* Град Петров в истории русской культуры. 2-е изд. перераб. и доп. СПб., 2006. (или 1-е изд.: 1996).
- Каган М.С.* История культуры Петербурга: Учебное пособие. 3-е изд., СПб., 2008.
- Каган М.С., Кайсаров Е.А.* История культуры Петербурга: Учебный комплекс. СПб., 2010.
- Качурин М.Г., Кудьрская Г.А., Мурын Д.Н.* Санкт-Петербург в русской литературе: в 2 т. СПб., 1996.

Кайсаров Е.А. История культуры Петербурга. XVIII век: Мультимедийный учебник. 4-е изд. СПб., 2010.

Кайсаров Е.А. История культуры Петербурга. Пушкинский Петербург: Мультимедийный учебник. 4-е изд. СПб., 2010.

Лотман Ю.М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 2. М., 1982.

Лурье Ф.М. Петербург 1703-1917. СПб. 2001.

Метафизика Петербурга. СПб., 1993.

Пирютко Ю.М. Питерский лексикон. СПб., 2009.

Платунов А.М. Так строился Петербург. Учебное пособие. СПб., 1999.

Смирнов С.Б. Три века двух столиц: в 2 т. СПб., 2006.

Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы. СПб., 2003.

Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998.

Яковкина Н.И. История русской культуры: XIX век. Учебное пособие. СПб., 2002.

Дополнительная

Августин (Никитин), архимандрит. Православный Петербург в записках иностранцев. СПб., 1995

Авсеенко В.Н. История города Санкт-Петербурга в лицах и картинах. 1703 1903. Исторический очерк. СПб., 1993.

Агеева О.Г. «Величайший и славнейший более всех градов в свете» – град святого Петра // Петербург в русском общественном сознании начала XVIII века. СПб., 1999.

Алленов М. Русское искусство. XVIII - начало XX века. М., 2000.

Андреев А. Антропология города, или Ситимэн в современном мире // Остров Крым. 1999. № 4.

Андреев Д.Л. Роза Мира (книга IX: «К метаистории царства Московского»; книга X: «К метаистории Петербургской империи»). М., 1992. С. 141–172

Анисимов Е. Время Петровских реформ. Л., 1989.

Антология русской лирики первой четверти XX века. М., 1994

Анциферов Н. П. Быль и миф Петербурга. Пг., 1924.

Анциферов Н. Петербург Достоевского. Пг., 1923.

- Анциферов Н., Анциферова Т.* Город как выразитель сме-
няющихся культур: Картины и характеристики. Л., 1926.
- Анциферов Н., Анциферова Т.* Жизнь города. Л., 1927.
- Анциферов Н., Анциферова Т.* Современные города.
Л., 1926.
- Анциферов Н.П.* Быль и миф Петербурга. Пг., 1924.
- Анциферов Н.П.* Душа Петербурга. СПб., 1991 (есть изда-
ние 1923 г.).
- Анциферов Н.П.* Из дум о былом. М., 1992.
- Анциферов Н.П.* Пути постижения города как социального
организма: Опыт комплексного подхода. Л., 1925.
- Аркин Д.* Град обреченный // Новый журнал. 1991.
№ 184-185. С. 258-269.
- Архитектор. Город. Время. СПб., 2005-2009 (сборники ма-
териалов ежегодных конференций).
- Ахматова А.* Реквием (любое издание).
- Баренбаум И.Е.* Книжный Петербург. М., 1980.
- Бахтияров А.А.* Брюхо Петербурга. СПб., 1995.
- Бахтияров А.А.* Пролетариат и уличные типы Петербурга:
Бытовые очерки. СПб., 1895.
- Белый А.* Петербург. М., 1992 (или любое другое издание)
- Белый А.* Сфинкс // Весы. 1906. № 1. С. 17-29.
- Бенуа А.* Мои воспоминания. М., 1993.
- Беспярых Ю.Н.* Петербург Анны Иоанновны в иностран-
ных описаниях. СПб., 1997.
- Беспярых Ю.Н.* Петербург Петра Первого в иностранных
описаниях. Л., 1991
- Божеяров И.Н.* Санкт-Петербург в Петрово время...
Вып. 1-3. СПб., 1901-1903.
- Бунин М.С.* Мосты Ленинграда. Л., 1986.
- Волков С.* История русской культуры XX века: от Льва
Толстого до Александра Солженицына.. М., 2011.
- Волков С.* История русской культуры в царствование Ро-
мановых: 1613–1917. М., 2011.
- Волков С.* Три века истории культуры Санкт-Петербурга.
СПб., 2002.
- Ванчугов В.В.* Москвософия и Петербургология. М., 1997.
- Вейдле В.* Петербургские пророчества // Современные
записки. Париж, 1939. Т. 69. С. 340-365.
- Герцен А.И.* Москва и Петербург // Герцен А. И. Собрание
соч.: в 3 т. М., 1954. Т. 2.

- Гибель Петербурга. СПб., 1903.
- Гизе М.Э.* Очерк истории художественного конструирования в России XVIII начала XX века. Л., 1978.
- Гиппиус З.Н.* Светлое озеро // *Алый меч.* СПб., 1906.
- Гоголь Н.В.* Петербургские повести (любое издание).
- Голлербах Э.* Город муз: Царское Село в поэзии. СПб., 1993.
- Гордин А., Гордин М.* Пушкинский век: Панорама столичной жизни. СПб., 1999.
- Город и время. М., 1973.
- Город и культура. СПб., 1992.
- Город под морем, или Блистательный Санкт-Петербург. СПб., 1996.
- Демичев А.В.* Мастерская Платона. СПб., 2000. С. 14–16.
- Достоевский Ф.М.* Белые ночи (любое издание).
- Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание (любое издание).
- Желания Н.В.* Genius loci Ленинграда // *Техническая эстетика.* 1989. № 6.
- Зимина С.Ю.* Гигант на бронзовом коне и хронотоп мирового города // На перекрестке судеб: Материалы историко-литературной конференции. СПб., 1999.
- Зимина С.Ю.* Петербург как эстетический феномен. Автореферат дис... канд. филос. наук. СПб., 1999.
- Ильина Т.В.* Русское искусство XVIII века: Учебник. М., 1999.
- Интеллектуальная элита Санкт-Петербурга. СПб., 1993–1994. Ч. 1, 2.
- Йогансен М., Лисовский В.* Ленинград, 2-е изд. Л., 1973.
- Исторические кладбища Петербурга. СПб., 1995.
- История культуры Петербурга и современность: материалы межвузовской научно-практической конференции, 30 июня 2005 года. СПб., 2006.
- Исупов К.Г.* Русская эстетика истории. СПб., 1992.
- Каган М. С.* Философия культуры. СПб., 1996.
- Каган М.С., Соколов Е.Г.* Диалоги. СПб., 2006.
- Каганов Г.З.* Париж на Неве. К образу Петербурга в искусстве эпохи Просвещения // *Век Просвещения. Россия и Франция.* М., 1989. С. 166–185.
- Каганов Г.З.* Санкт-Петербург: Образы пространства. М., 1995 (2-е изд.: 2004).

- Каменский А.* «Под сению Екатерины...». СПб., 1992.
- Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В.* Реформатор. Русские о Петре Первом: Опыт аналитической антологии М., 1994.
- Кнабе Г.С.* Понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 64–74.
- Колесов В.В.* Язык города. М., 1991.
- Кондаков И.В.* Культурология: история культуры России: Курс лекций. М.-СПб., 2003.
- Концептуальные образы Санкт-Петербурга в современной российской и европейской культуре, искусстве и литературе. СПб., 2011.
- Копелович Ю.Х.* Основание Петербургской Академии наук. 1977.
- Курбатов В.* Петербург: Художественно-критический очерк и обзор художественного богатства столицы. СПб., 1993.
- Лапшин В.П.* Художественная жизнь Москвы и Петрограда в 1917 году. М., 1983.
- Лисовский В.Г.* Академия художеств. Историко-искусствоведческий очерк, 2-е изд. Л., 1982.
- Литературный Петербург, Петроград. М., 1991.
- Лихачев Д.С.* Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей. Л., 1982.
- Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
- Лотман Ю.М.* Пушкин: Статьи и заметки. М., 2008.
- Лотман Ю.М.* Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. М., 1982. Т. 2.
- Лукомский Г.К.* Современный Петроград: Очерк возникновения и развития классического строительства. 1908 1915. Пг., б. д.
- Лукомский Г.К.* Старый Петербург. Пг., 1917.
- Лунин А. Л.* Архитектура Петербурга середины XIX века. Л., 1990.
- Мавродин В. В.* Основание Петербурга, 2-е изд. Л., 1983.
- Малинин Н.* Город лишний, город вредный. Петербург в борьбе с собственной мифологией // Ex Libris НГ. 17 апр. 1997 г.
- Марголис Б.Д., Тишкин Г.А.* Отечеству на пользу, а россиянам на славу. Из университетского образования в Петербурге в XVIII начале XIX века. Л., 1988.

- Марков Б.В.* Храм и рынок. СПб., 1999 (2-е изд.: 2006).
- Меднис Н.Е.* Поэтика и семиотика русской литературы. М., 2011.
- Мережковский Д.С.* Антихрист. Петр и Алексей. М., 1991.
- Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: в 3 т. М., 1993–1995.
- Михневич В.* Петербург как на ладони. СПб., 1874.
- Михневич В.* Язвы Петербурга. Опыт историко-статистического исследования нравственности столичного населения // Исторические этюды русской жизни. Том 3. СПб., 1886.
- Москва – Петербург: Лики культурной идентичности. СПб., 2007.
- Москва и Петербург: Диалог в истории. СПб., 1998.
- Москва-Петербург: Pro et contra: Диалог культур в истории национального самосознания. СПб., 2000 (2-е изд.: 2011).
- Новый художественный Петербург: Справочно-аналитический сборник. СПб., 2004.
- Первые художники Петербурга: Сборник Л., 1984.
- Петербург в русской поэзии XVIII–XX веков: Поэтическая антология. Л., 1989.
- Петербург в русском очерке XIX века: Антология текстов. Л., 1984.
- Петербург и губерния: Историко-этнографические исследования. Л., 1989.
- Петербург как феномен культуры. СПб., 1994.
- Петербург Петровского времени. Очерки. Л., 1948.
- Петербург Петроград Ленинград в русской и советской литературе. М., 1986.
- Петербург как социокультурная реальность. СПб., 2004.
- Петербургская философия как феномен российской духовности. СПб., 1998.
- Петрова Н.Г.* «Веков азартная игра»... Новый год, новый век: Быт. Традиции. Обряды. М., 2000.
- Петровская И.* Театр и зритель российских столиц. 1895 - 1917. Л., 1990.
- Пушкин А.С.* Медный всадник (любое издание).
- Пыляев М.И.* Забытое прошлое окрестностей Петербурга. СПб., 1994.
- Пыляев М.И.* Старый Петербург. Л., 1990.

Русские столицы Москва и Петербург: Хрестоматия. М., 1993.

Санкт-Петербург и античность: Сб. СПб., 1993.

Семиотика города и городской культуры. Тарту, 1984.

Синдаловский Н.А. История Петербурга в городском анекдоте. М., 2009.

Синдаловский Н.А. История Санкт-Петербурга в преданиях и легендах. СПб. 1997.

Синдаловский Н.А. Легенды и мифы Санкт-Петербурга. СПб., 1995 (а также издания 1997-2009 гг.).

Синдаловский Н.А. Мифология Петербурга. СПб., 2000.

Спивак Д.Л. Северная столица: Метафизика Петербурга. СПб., 1998.

Старый Петербург. СПб., 1889.

Столпянский А. Как возник, развалился и рос Санкт-Петербург. Пг., 1918.

Столпянский П. Жизнь и быт петербургской фабрики за 210 лет ее существования. 1704–1914. Л., 1925.

Столпянский П. Музыка и музицирование в старом Петербурге. Л., 1989.

Томашевский Б. Пушкинский Петербург. Л., 1949.

Топоров В.Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Структура текста-81. М., 1981. С. 53-58.

Тульчинский Г.А. Испытание именем, или Свобода и самозванство. СПб, 1994.

Тульчинский Г.А. Самозванство: Феноменология зла и метафизика свободы. СПб., 1996.

Уваров М.С. [тексты на сайте anthropology.ru]

Уваров М.С. «Реквием» А.А. Ахматовой в пространстве и времени Петербурга // Ахматовские чтения-2000: Материалы международной конференции, www.artexpocom.spb.ru (см также: Богословие. Философия. Словесность. СПб., 2000).

Уваров М.С. Бинарный архетип. СПб., 1996.

Уваров М.С. Город // Дружба народов. 1996. № 6.

Уваров М.С. Поэтика Петербурга (статья: памяти М.С. Кагана) // Вопросы культурологии. 2006. № 6.

Федотов Г.П. Три столицы // Федоров Г.П. Судьба и грехи России: в 2 т. Т. 1. СПб., 1991. С.50–66.

Феномен Петербурга. Вып. 1. СПб., 1999; Вып. 2. СПб., 2000; Вып. 3. СПб., 2003.

Физиология Петербурга (сборник под редакцией В.Г. Белинского). СПб., 1994.

Филлипов Б. Ленинградский Петербург в русской поэзии и прозе. Париж, 1974.

Эстетическая выразительность города. М., 1986.

Юхнина Н.В. Петербург как центр национально-культурных движений народов России. Этнокультурные процессы в Петербурге. Л., 1987.

Язы Петербурга: Сборник газетного фольклора конца XIX-начала XX вв. / сост. Л.Я. Лурье. Л., 1990.

Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987.

Яцевич А.Г. Пушкинский Петербург. СПб., 1993.

Научное издание

Михаил Семенович Уваров

Поэтика Петербурга

Очерки по философии культуры

Философский факультет СПбГУ

Компьютерная верстка О. А. Орлова

Материалы публикуются в авторской редакции

Подписано в печать с авторского оригинал-макета
22.08.2011.

Формат 60x84/16. Гарнитура литературная.
Усл. печ. л. 14,88. Заказ №

Издательство СПбГУ
199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, д. 11/21
тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22
www.unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

Для заметок

В издательстве Санкт-Петербургского государственного университета в 2011 г. вышла в свет коллективная монография

Постклассические гендерные исследования

(отв. редактор проф. Н. Х. Орлова),

посвященная памяти выдающегося отечественного ученого

Игоря Семеновича Кона (1928–2011)

В книге рассматриваются вопросы, связанные с культурно-историческими, богословскими, философскими аспектами феномена гендера в современной культуре. В числе соавторов коллективной монографии – ведущие специалисты Санкт-Петербурга и других городов России. Публикуется одна из последних работ И. С. Кона.

Издание предназначено для преподавателей и научных работников высшей школы, аспирантов, студентов и всех, кто интересуется проблемами взаимоотношений между полами.

В издательстве Санкт-Петербургского государственного университета готовится к изданию монография

Уваров М. С. «Третья природа»: размышления о культуре и цивилизации

Книга посвящена актуальным тенденциям изучения современной культуры и цивилизации. Предлагается авторский подход к концепту «третья природа», основанный на уникальности идеи культуры. Рассматриваются вопросы, связанные с функционированием и перспективами постмодернистской цивилизации, ролью христианства в современном мире. Особое внимание уделяется проблеме альтернативной культуры, а также контркультурным трансформациям в их истории.

Издание предназначено для преподавателей и научных работников высшей школы, аспирантов, студентов и всех, кто интересуется проблемами современной цивилизации и культуры.

Приглашаем к сотрудничеству в периодическом издании – философско-культурологическом альманахе «***Парадигма***», который издается с 2005 г. и выходит 4 раза в год. В нем Вы можете публиковать свои статьи по философско-культурологической тематике. Приоритетными направлениями нашей работы являются

- *философия и теория культуры,*
- *культурология,*
- *гендерные исследования,*
- *культурная, философская и религиозная антропология,*
- *история и философия искусства.*

Мы с радостью и вниманием рассмотрим любые Ваши предложения. Критерии для публикации материалов обычные: научная добросовестность автора и качество представленного материала.

Особо приглашаем к сотрудничеству аспирантов и студентов для публикации Ваших небольших работ в разделе «Опыты».

Статьи (объемом до 40000 компьютерных знаков, включая пробелы, знаки препинания и сноски) должны быть оформлены в редакторе Word версии 98-2003. *Обязательное условие – оформление сносок в постраничном автоматическом режиме Word (сквозная нумерация) с соблюдением всех необходимых требований ГОСТ.*

Наш адрес: paradigma.piter@mail.ru