ОБРЕТЕНИЕ СМЫСЛА. ЧТЕНИЕ И ПИСЬМО КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Санкт-Петербург
Институт философии СПбГУ
2014

ББК 87
О-24

Р е ц е н з е н т ы:
Малинов А.В. д-р филос. наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии СПбГУ
Сергейчик Е.М., д-р филос. наук, профессор кафедры философии образования Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования

О-24 **Обретение смысла**. Чтение и письмо как философская проблема / Под ред. А.И. Бродского и С.А. Троицкого. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2014. — 258 с.
ISBN 978-5-93597-117-5

Литературный редактор А.А. Троицкая

© Авторы, текст монографии, 2014
© С.А. Троицкий, А.И. Бродский, идея монографии, подбор авторов, составление текста, 2014

ISBN 978-5-93597-117-5

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ 3

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ 7

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ 9

МЕТАФИЗИКА ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ФОРМЫ (А.И. Бродский) 11

I. РЕЧЬ И ПИСЬМО 23

РЕЧЬ В СОБСТВЕННОМ СМЫСЛЕ: ФИЛОСОФИЯ И СЛОВЕСНОСТЬ (А.Б. Паткуль) 25

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В ЯЗЫКЕ (С.А. Троицкий) 44

СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА ЯЗЫКА (С.А. Троицкий) 52

ЯЗЫК КАК ИНСТРУМЕНТ ЦЕНЗУРЫ (С.А. Троицкий) 60

ПАРАДОКСЫ ВРЕМЕНИ И/ИЛИ ПАРАДОКСЫ ЯЗЫКА (Н.А. Артёменко) 69

РЕЧЬ И ПИСЬМО: СПОСОБЫ ОРГАНИЗАЦИИ ПАМЯТИ (С.С. Гусев) 89

ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА ПОЛЯ ДЕ МАНА: ФИГУРЫ ДИСТРИБУЦИИ (Е.В. Малышкин) 106

ПАМЯТЬ ЯЗЫКА И ЯЗЫКОВОЕ ПОВЕДЕНИЕ (С.А. Троицкий) 114

БЛОКАДНЫЙ ДНЕВНИК: ЧТЕНИЕ И ПИСЬМО КАК СПОСОБ ПРЕОДОЛЕНИЯ ПРЕДЕЛЬНОГО СОСТОЯНИЯ (Н.Б. Рогова) 123

БИБЛИОГРАФИЯ К РАЗДЕЛУ I 151

II. СТРАТЕГИИ ЧТЕНИЯ 155

ЗАЧЕМ ПИШУТ КНИГИ (Е.А. Маковецкий) 157

ЗАПАДНОРУССКАЯ ЭКЗЕГЕЗА И СТРАТЕГИИ СОКРЫТИЯ (М.В. Иванова) 164

ПРОБЛЕМЫ БИБЛЕЙСКОГО ПЕРЕВОДА (Архимандрит Иannуарий) 179

УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ ВОПЛОЩЕННОМ И О ЧЕЛОВЕКЕ В ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ (Н.А. Чупахина) 189

ПРОБЛЕМЫ БИБЛЕЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ (Архимандрит Иannуарий) 201

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ЧТЕНИЯ: ОТ СОЦИАЛИЗАЦИИ К КУЛЬТУРАЛЬНОМУ СЛЕДОПЫТСТВУ (Г.Л.Тульчинский) 206

ИРОНИЯ КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ СТРАТЕГИЯ ЧТЕНИЯ (Н.А. Иванова-Георгиевская) 214

БИБЛИОГРАФИЯ К РАЗДЕЛУ II 223

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ 227

ЧИТАТЬ И ДЕЙСТВОВАТЬ! (С.А. Троицкий) 229

ПРИЛОЖЕНИЕ 247

КНИГА В РУССКОЙ ПРОВИНЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ конца XVIII – первой половины XIX в. (Г.Н. Рябова) 249

Авторский коллектив 257

Хорошо придуманной истории незачем походить на действительную жизнь; жизнь изо всех сил старается походить на хорошо придуманную историю.

Исаак Бабель. *Мой первый гонорар*

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Книга. Сочинение. Трактат. Панегирик…

Все эти по сути разные словесные произведения в современной культуре чаще всего именуются одним словом «текст», подчас неоправданно ёмким. Такая унификация свидетельствует об определенных изменениях в культуре чтения и культуре письма. Изменения, хорошо заметные в повседневной жизни, вынуждают обратиться к сути понятий текста, письма, чтения, интерпретации.

Авторы данного текста-книги задались вопросами о том, что же происходит с читателем и писателем как самостоятельными культурными типами на протяжении времени и как эти изменения влияют на обстоятельства человеческого существования. Что, например, заставляет воспроизводить поэтические произведения «высокой литературы», признанные шедевры в совершенно неподходящих для этого местах: стихотворение Р. Киплинга «Владей собой…» на скамейке в парке, а стихотворение А. Ахматовой на строительном заборе. Теряют ли воспроизводимые произведения свой высокий статус? Почему именно эти произведения в этих конкретных местах? Воспроизводящий мыслит себя писателем? Или это своеобразный способ прочтения? Что происходит при таком самовыражении (воспроизведении) с концепцией авторства, ведь воспроизводящий, вероятнее всего, останется неизвестным? Что важнее для него – быть автором произведения или автором жеста? Не это ли подтверждение того, что стихотворение стало текстом? А может быть, это попытка перевода на язык обстоятельств?

Эти и множество других вопросов терзали авторов данной монографии. Но прямых ответов на поставленные вопросы здесь нет. Авторы лишь задают, насколько это получается, определённый градус интеллектуального напряжения, направление мысли, контекст для размышлений, обращаясь к совершенно непохожим друг на друга текстам. Учитывая неоспоримые отличия в культурных ролях Писателя и Читателя, мы выделили в монографии две части, одна посвящена философским проблемам письма, другая – стратегиям чтения. Чтение и письмо – это различные способы деконструкции окружающего мира, способы выстраивания новой реальности, наделения её смыслом, ОБРЕТЕНИЕ СМЫСЛА.

Работа над книгой велась на протяжении трёх долгих лет, важную роль в становлении книги сыграли проводимые на философском факультете СПбГУ семинары «Чтение и Письмо как философская проблема». Но, конечно, главная заслуга в том, что книга сложилась, принадлежит авторам.

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

МЕТАФИЗИКА ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ФОРМЫ

(А.И. Бродский)

Доклад на семи цитатах

Предлагаемая вниманию читателей книга создана на основе докладов цикла теоретических семинаров «Чтения и письмо как философская проблема», проходившего на философском факультете СПбГУ в 2011 – 2012 годах. Нельзя не признать, что названная тема была вызвана некоторыми отклонениями сознания, которые произошли у руководителей семинаров в результате того, что многие годы их преподавательская деятельность происходила на кафедре истории русской философии. Хорошо известно, что русской философии XIX – XX веков был присущ своеобразный литературоцентризм, который проявлялся, во-первых, в склонности философов обращаться к риторическим или публицистическим формам изложения своих идей, когда логическая аргументация подменяется метафорой или художественной интуицией, а, во-вторых, в тенденции использовать произведения художественной литературы в качестве отправной точки философских построений. Для большинства русских философов было важнее то, что они прочли у Толстого или Достоевского, чем то, что они видели в жизни. В результате, долговременное преподавание истории русской философии способно породить некий «литературный бред»: человеку начинает казаться, что в этом мире и в самом деле нет ничего достойного внимания, кроме произведений изящной словесности. Этот «бред» один из руководителей семинаров попытался оформить в приводимый ниже доклад, который способен стать предисловием ко всему циклу семинаров.

Началом к нашему разговору может послужить цитата знаменитого письма Льва Толстого литературному критику Николаю Страхову. Страхов закончил статью об «Анне Карениной» и попросил Толстого сказать, правильно ли он истолковал основные идеи романа. Отвечая ему, Толстой написал:

> Ваше суждение о моем романе верно, но не все — то есть все верно, но то, что вы высказали, выражает не все, что я хотел сказать. […] Если бы я хотел сказать словами все то, что имел в виду выразить романом, то я должен бы был написать роман тот самый, который я написал, сначала. […] Во всем, почти во всём, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собою, для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берётся одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя; а можно только посредственно — словами описывая образы, действия, положения. […] Для критики искусства нужны люди, которые бы показывали бессмыслицу отыскивания мыслей в художественном произведении и постоянно руководили бы читателей в том бесконечном лабиринте сцеплений, в котором и состоит сущность искусства, и к тем законам, которые служат основанием этих сцеплений[1].

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

Разумеется, все эти мнения справедливы: текст становится произведением литературы не благодаря философским или каким-либо другим идеям, а благодаря определённым используемым в нём формальным при-

[1]Толстой Л.Н. Письмо Н.Н. Страхову от 26 апреля 1876 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т.62. – М., 1953. – С. 269.

ёмам. Однако никакой приём, никакие синтаксические или семантические особенности произведения не окажут никакого эстетического воздействия на читателя, если писателю нечего сказать миру. Как справедливо отмечал Ж.-П. Сартр, споря с представителями современного ему французского структурализма, в литературе «эстетическое удовольствие в чистом виде возможно лишь тогда, когда оно дополняет всё остальное». «Всё остальное» – это идеи, это определенная философия или идеология, которую автор пытается донести до читателей. И хотя художественное произведение – это не идеи, а, говоря словами Толстого, сцепления между ними, такие сцепления могут осуществиться только в том случае, если есть *что* сцеплять.

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

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

> Не в том дело, что у меня не было приключений, — это мне всё равно. Я хочу знать другое — МОГЛИ ЛИ они быть вообще. Вот ход моих рассуждений: для того, чтобы самое банальное происшествие превратилось в приключение, достаточно его РАССКАЗАТЬ. Это-то и морочит людей; каждый человек — всегда рассказчик историй, он живет в окружении историй, своих и чужих, и всё, что с ним происходит, видит сквозь их призму. Вот он и старается подогнать свою жизнь под рассказ о ней.[1]

Жизнь становится осмысленной, только если мы выражаем ее в неком нарративе. Законы нашего существования каким-то образом связаны с

[1] Сартр Ж-П. Тошнота: Избранные произведения. – М., 1994. – С. 92.

законами повествовательного жанра. Это, пожалуй, и есть основная проблема *метафизики художественной формы.*

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

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

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

факты становятся коллективной *судьбой,* т.е. внутренне связанной последовательностью событий, обладающей определенной телеологией.

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

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

> Эта бросающаяся в глаза, пум-пум-пум-пум, потаённая логика расплывалась в бессмыслице, как в тумане, если (думал я) хотя бы попытаться ограничить ее жёсткими рамками обычной формальной логики… Можно ли говорить о какой-то логической связи между воробьём и палочкой, объединёнными едва заметной стрелкой на потолке в нашей комнате, — настолько неясной, что мы лишь случайно её заметили, — настолько неясной, что нам пришлось в конце концов дополнять её, мысленно дорисовывать? <…> И какая могла быть связь воробья и палочки с котом, если кота я сам и повесил? Пум-пум-пум, воробей, палочка, кот — три повешения? Разумеется, три, но третье-то я сам совершил, третья рифма от меня исходила[1].

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

Мне представляется весьма значимым тот факт, что в период написания «Космоса» Гомбрович читал в Париже лекции о Витгенштейне, так как проблематика романа явно навеяна той версией логического атомизма, которая содержится в «Логико-философском трактате». Согласно «Логико-философскому трактату», структура «атомарного» предложения изоморфна факту. Из «атомарных» предложений с помощью *логических союзов* строят «молекулярные» (сложные) предложения. Но, поскольку логические союзы не имеют референтов и являются лишь результатом наших «языковых конвенций», постольку среди реальных фактов никаких «молекулярных фактов» нет. А это, в свою очередь, означает, что в реальном

[1] Гомбрович В. Космос. – СПб., 2000. – С. 52.

мире все случайно. Логическая связь между фактами возникает только тогда, когда мы о них рассказываем, что, в свою очередь, предполагает некую телеологию, ибо нет рассказа, если нет цели.

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

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

На первый взгляд, те *безусловные ценности*, о которых говорит Гинзбург, не имеют никакого отношения к *повешенному коту* циничного Гомбровича. Однако здесь, по-моему, трудно избежать некоторой ассоциации, хотя она и может показаться лишь риторической фигурой. Безусловные ценности поставляют нам *религии* или *идеологии*, которые редко обходятся без того, чтобы во имя них кого-нибудь не вешали. Причем, вещают, конечно же, не котов. Насилие – это способ универсализации ценностей, форма доказательства их *всеобщности* и *необходимости*, т.е. истинности. Количество жертв, принесенных на алтарь безусловных ценностей, во множество раз превышает количество жертв, порожденных корыстными желаниями и эгоизмом «имманентного сознания».

Впрочем, связывает между собой разрозненные факты нашей жизни не столько насилие, сколько сама смерть. (Своя или чужая – это в данном случае не столь важно.). Для пояснения этого утверждения я обращусь к

[1] Гинзбург Л. Заблуждения воли // Гинзбург Л. Человек за письменным столом. Эссе. Из воспоминаний. Четыре повествования. – Л., 1989. – С.481-482, 516.

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

> Анна отправилась на вокзал, чтобы увидеть Вронского, а не для того, чтобы убить себя; когда она оказалась на перроне, её внезапно настигло воспоминание и пленила неожиданная возможность придать истории любви форму законченную и прекрасную; связать начало и конец той же декорацией вокзала и тем же мотивом смерти под колесами, поскольку, сам не осознавая этого, человек живет под властью красоты, и Анна, задыхаясь от уродства существования, стала к ней особо чувствительна[1].

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

Итак, основное значение литературы заключается в том, что она является тем инструментом, с помощью которого мы вносим *связки* в этот

[1] Кундера М. Занавес. / Пер. с фр. А. Смирновой. – СПб., 2010. – С.44.

мир. Причем, разные жанры литературы делают это своим, специфическим способом. Проза, например, устанавливает *логические* связи между высказываниями; поэзия – *лингвистические*. (Поэтому поэзия, в отличие от прозы, непереводима на другие языки.) Объективный мир, разумеется, существует вне языка. Но этот внеязыковой мир сам по себе есть аморфная и тошнотворная жижа, вроде той, которую обнаруживает герой романа Сартра «Тошнота».

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

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

> Подлинный источник жизни, творящее начало вовсе не клетка, не ДНК, а незримая словесная ткань, тончайшая вязь значений…. Именно так относились к слову раввины, веря, что оно поддерживает порядок во вселенной. Живы только слова – вот суть их учения. Чтобы жизнь длилась, добывай из раскалённых добела камней искры, добывай пламенеющие слова – вот суть Талмуда. В самые горькие минуты…, я твержу себе в утешение, что, по крайней мере, верен возвышенной великой мудрости раввинов[1].

Это мнение раввинов Леви противопоставляет мнению Ж.-П. Сартра, который в «Словах» и «Критике диалектического разума» говорил о кни-

[1] Уэльбек М., Леви Б.-А. Враги общества. – М., 2009. – С.362-363.

гах как о гробах, в которых находит свое завершение жизнь, или тюрьме, из которой надо вырваться к какому-то «подлинному существованию». Кто же прав: Ж.-П. Сартр или раввины, экзистенциалисты или талмудисты? Леви считает, что это – важнейший метафизический вопрос, от которого зависит наша нравственная и идеологическая позиция в мире.

Иудейская традиция, действительно, так сказать лингвоцентрична: *мир создан десятью речениями и держится десятью заповедями*. Уже в Талмуде неоднократно утверждается, что Тора была до сотворения мира и являлась инструментом творения. Большинство еврейских мистических книг – Книги Еноха, Книги Большого и Малого Чертогов, Алфавит рабби Акивы и др. – утверждают, что видимый нами мир есть ни что иное как комбинация букв. А основа каббалистической традиции – Книга Творений – говорит о тридцати двух элементах творения мира: двадцати двух буквах еврейского алфавита и десяти сфирах (созидательных энергиях), составляющих в совокупности т.н. *сфирот*. Причем *сфирот*, в свою очередь, тоже отождествляется каббалистами с чем-то словесным: то с десятью речениями, которыми Господь творит мир, то с десятью заповедями, полученными Моисеем на горе Синай, то с десятью именами Божьими, встречающимися в Торе.

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

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

Говорить или *читать*? С одной стороны, можно быть христианином, даже никогда не видя Библии, что и имело место на протяжении веков; но

быть иудеем без еженедельного *чтения* Торы невозможно. С другой стороны, христианские учителя неоднократно говорили о благодатности самого *произнесения* имени Господа Иисуса Христа; в иудаизме же *произнесение* основного четырехбуквенного имени Бога (Тетрограмматона) является страшнейшим преступлением, за которым должна последовать немедленная смерть. Практика восточно-христианского мистицизма предполагает т.н. *умное делание*, т.е. многократное повторение Иисусовой молитвы; практика иудейского мистицизма предполагает т.н. *церуф*, т.е. письменное комбинирование букв божественных Имен. Основа христианства – *молитва*; основа иудаизма – *чтение*.

Приоритет письменной речи в иудаизме перед устной речью обусловлен самим характером еврейского алфавита, состоящего из одних согласных букв. Произнесение слова предполагает его огласовку, которая может указываться в тексте, а может не указываться. А огласовка – это уже определенная интерпретация, истолкование. Произнесенное слово утрачивает свою объективность и попадает в зависимость от места, времени и контекста говорения. То, в чём Платон видел преимущество устной речи – устная речь имеет автора, который всегда готов прийти к ней на помощь, тогда как письменная речь всегда «молчит» и не может себя ни защитить, ни объяснить – для иудейской традиции является главным ееёнедостатком. Письменное слово, в отличие от устного, не приспособлено к изменчивой ситуации, но зато всегда открыто для различных интерпретаций. Не случайно Тора обычно пишется без огласовки. Здесь я прибегну к седьмой, заключительной для настоящего доклада цитате. Цитата взята из комментариев к Торе барселонского каббалиста XIII в. рабби Бахья бен Ашера:

> Свиток Торы пишут без огласовок, дабы дать возможность прочитать ее слова различным образом […]. Ибо буквы без огласовки имеют по несколько значений, и из них можно извлечь несколько искр. По этой причине нам заповедано не ставить огласовок в свитке Торы, ибо значение каждого слова меняется в зависимости от огласовок, однако, будучи огласованным, слово имеет только одно значение. Соответственно, без огласовок эти слова можно читать по-разному, извлекая из них множество удивительных скрытых смыслов[1].

Вопрос о приоритете устной или письменной речи – это вопрос о значении прагматики и синтаксиса текста для его семантики. От чего зависит смысл и значение языковых выражений: от целей говорения или от взаимоотношения элементов речи? В предисловии мы попытались обосновать последнее. *Метафизика художественной формы* должна привести к *онто-*

[1] Цит. по: Идель М. Каббала: новые перспективы. – Иерусалим–Москва., 2010. – С. 348.

логии логического синтаксиса. И если в этом докладе мне удалось установить связки между семью – и только семью, разумеется – никак не связанными между собой цитатами, то я буду считать свою задачу выполненной.

I. РЕЧЬ И ПИСЬМО

Так вот я и прошу вас убедительно и умоляю, о мужи афиняне: услыхавши, что я защищаюсь теми же словами, какими привык говорить и на площади у меняльных лавок, где многие из вас слыхали меня, и в других местах, не удивляйтесь и не поднимайте из-за этого шума. Дело-то вот в чём: в первый раз пришел я теперь в суд, будучи семидесяти лет от роду; так ведь здешний-то язык просто оказывается для меня чужим, и как вы извинили бы меня, если бы я, будучи в самом деле чужеземцем, говорил на том языке и тем складом речи, к которым привык с детства, так и теперь я прошу у вас не более, чем справедливости, как мне кажется, - позволить мне говорить по моему обычаю, хорош он или нехорош - все равно, и смотреть только на то, буду ли я говорить правду или нет; в этом ведь и заключается долг судьи, долг же оратора - говорить правду.

Платон. *Апология Сократа*

Здесь действует какая-то высшая логика миросозерцаний, о которой мы обычно стараемся не вспомнить. Но логика эта мстит за себя тем, что обращает в схоластические диспуты почти все наши дискуссии и полемики по методологическим вопросам.

Н.С. Войтинская. *Викгоф*

Да, да, сначала объясним, а потом поймем – слова за нас думают. Начнешь человеку объяснять, прислушаешься к своим словам – и тебе самому многое станет ясно.

К. Вагинов. *Козлиная песнь*

РЕЧЬ В СОБСТВЕННОМ СМЫСЛЕ: ФИЛОСОФИЯ И СЛОВЕСНОСТЬ

(А.Б. Паткуль)

Когда ставится вопрос о соотношении философии и литературы, который – не будем этого исключать – способен перерасти и в более радикальный вопрос об их сопоставимости вообще, в первую очередь следует вспомнить, на что именно и та, и другая нацелены. Не менее полезно было бы заранее выяснить также, какие средства каждая из названных имеет в распоряжении для достижения своих целей.

Итак, отвлекаясь от неисчислимого множества нюансов в определении того, что считается философией, в самом общем виде, так чтобы не погрешить ни против существа дела, ни против всеобщего согласия, можно сказать, что *философия – это артикулированное прояснение того, что есть, относительно того, что и каким образом оно есть*. От самого своего начала философия сталкивается со своего рода онтологической тавтологией, спрашивая о том, что *есть* то, что *есть*. Хотя, возможно, тавтология эта мнимая, и значение «есть» в одной части формулы этой тавтологии отнюдь не совпадает со значением «есть» в ее другой части. Возможно даже, именно в этом зазоре между двумя с виду тождественными терминами в определении философии и развёртывается все многообразие раскрываемого в ней – вот уже сколько времени – содержания. Так или иначе, собственный интерес философского мышления сосредоточен в простом имени, которое еще греки дали искомому философией «тому, что есть», – в сущем, в *τὸ ὄν*. Философия пытается, и мы не будем судить, насколько это у нее получается, уловить, различить, выявить, удержать, что же есть то, что есть; что ему, поскольку оно есть, принадлежит. Можно сказать и

так, что в этих своих попытках философия отыскивает не что иное, как *истину* – то «есть», которое есть в том, что есть. Оттого философское мышление – это и не просто какое угодно прояснение того, что есть в том, что и как оно есть, но артикулирующее его прояснение. С некоторыми оговорками, допустимо даже сказать, что философия не только артикулирующее, но и обосновывающее (отвечающее на вопрос о предельных «почему?») прояснение сущего. Достигаемые в философии артикулированность и обоснованность ясности относительно того, что есть, в том, что и как оно есть, требует высказанности в слове. В нём, в слове, истина сущего преобразуется в истину сказанного. Философия предполагает, что всякое есть в том, что есть, может быть высказано, как оно есть. И, стало быть, она уже предполагает преобразующий истину сущего в истину говоримого *λόγος*. Именно логос – в случае философии – содержит в себе претензию на приведение интуитивно угадываемого в тавтологии сущего в членораздельный вид.

Поэтому нельзя считать чистой случайностью, что ближайший род, который был подыскан философии уже греками, – это *ἐπιστήμη*; слово, которое принято по-русски передавать словом наука. В самом деле, уже Платон, которого, не подумав, причисляют к разряду мифологизирующих философов, в конце VI книги своего «Государства» устами Главкона характеризует философию как *τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη*, т.е. как диалектическую науку. Платоновский Главкон говорит:

> бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений[1].

Более того, судя по приведенному фрагменту, как раз философия, как диалектическая наука, более прочих способна постигать то, что есть собственным образом, а именно умопостигаемое. В собственности речи диалектической науки для философа нет никакого сомнения: именно философия, поскольку она идет по диалектическому пути, оказывается в состоянии выразить отчетливо и обоснованно то, что есть, в том, что и как оно есть. Именно философ, по мысли автора «Государства», – это тот,

> кому доступно доказательство (*τὸν λόγον* – прим. мое, А.П.) сущности каждой вещи[2].

---

[1] Платон. Государство. Кн. VI. 511 c // Платон. Собрание Сочинений в четырех томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 294.

[2] Платон. Государство. Кн. VII. 534 b. // Ук. Изд. – С. 318.

Характерно, что у Платона философия как диалектическая *наука*, т.е. наука в собственном смысле противопоставляется тому, что мы обычно привыкли называть науками и считать воплощенным образцом научности – арифметике и геометрии. Последние для мыслителя суть только «так называемые науки» (*τέχναι καλούμεναι*), скорее, искусства, умения (*τέχναι*), но не науки в полноправном смысле этого слова. От философии их заведомо отличает, во-первых, то, что они уже исходят из некоторых для них предположенных первоначал, тогда как путь настоящей науки обратный – от всего последующего к тому, что прежде себя уже ничего не предполагает. Второе отличие в том, что так называемые математические науки *неизбежно* используют для постижения своего предмета чувственно воспринимаемые *образы* – рисунки и схемы, отдаляясь тем самым от постижения того, что по истине есть таково, каково оно есть, т.е. умопостигаемого. Следовательно, даже математические науки, какими бы точными и однозначными их результаты нам не казались, не достигают того уровня, на котором только наука и становится наукой в полном смысле слова – постижением того, что есть, таким, каким оно есть. И хотя, судя по VII книге «Государства», арифметика и геометрия крайне важны дидактически, поскольку из именуемого науками они более всего способствуют обращению души от становящегося к сущему, они все же не являются полным познанием по себе сущего. И, несмотря на то, что

> геометрия — это познание вечного бытия[1],

для Платона значительно важнее признание другого обстоятельства. Выражает он таковое следующим образом:

> Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (речь идет о геометрии и тех науках, которые следуют за ней), то им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчёта[2].

Впрочем, согласно философу, в вопросе постижения истины, т.е. того, что есть, таким, каково оно есть, намного более плачевно, чем у принимаемых за точные науки умений или искусств, обстоят дела у искусств (в нашем теперешнем понимании этого слова). Если *τέχναι καλούμεναι* все же имеют дело с сущим и истиной, пусть условно и косвенно, то именуемое нами искусствами теперь дальше всего находятся и от первого, и от вто-

[1] Там же. 527 b // Ук. Изд. С. 310.
[2] Там же. 533 b – c // Ук. Изд. С. 317.

рой. Единственная функция такого рода искусств – это *подражание*. Но подражает, по эффектному выражению Платона, тот,

> кто порождает произведения, стоящие на третьем месте от сущности[1].

Поэтому искусство, воспроизводящее не само сущее, а только то, что имеет место лишь по причастности существующему в полном смысле, справедливо характеризуется Платоном как *подражательное искусство* (*ἡ μιμητική*). Такое искусство не имеет дело с тем, что есть, в том, что и каким образом оно есть. Оно воспроизводит лишь некий отсвет от того, что *есть*, порождая тем самым лишь видимость. Как говорит философ,

> …подражательное искусство далеко от действительности (*πόρρω ἀρα που τοῦ ἀληθοῦς* - прим. мое, А.П.). Поэтому-то, сдается мне, оно и может воспроизводить все что угодно, ведь оно только чуть-чуть касается любой вещи, да и тогда выходит лишь призрачное ее отображение[2].

К числу таких искусств, творящих лишь призрачные отображения вещей, относится, согласно мысли Платона, и поэзия, являющаяся в свою очередь разновидностью и даже, как часто принято считать, высшим воплощением, словесности. Как и любое подражательное искусство, поэзия – по крайней мере, та поэзия, которая претендует на передачу в слове чего-то, что существует само по себе, – на деле более всего далека от истинного. Платон говорит, что

> все поэты, начиная с Гомера, воспроизводят лишь призраки добродетели и всего остального, что служит предметом их творчества, но истины не касаются[3].

Поэтическое слово не касается ничего по существу; вся сила его в красоте и приятности словесного выражения, в той лести, которую сообщает душе сам поэтический слог. О поэте и воздействии его слов на людей Платон говорит следующее:

> …с помощью слов и различных выражений он передает оттенки тех или иных искусств и ремесел, хотя ничего в них не смыслит, а умеет лишь подражать, так что другим людям, таким же несведущим, кажется под впечатлением его слов, что это очень хорошо сказано,— говорит ли поэт в размеренных, складных стихах (*ἐν μέτρῳ καί ῥυθμῷ καί ἁρμονίᾳ* - прим. мое, А.П.) о сапожном деле, или о военных походах, или о чём

[1] Платон. Государство. Кн. X, 597 e // Ук. Изд. С. 392.
[2] Там же. 598 b // Ук. Изд. С. 393.
[3] Там же. 600 e // Ук. Изд. С. 396.

> бы то ни было другом,— так велико какое-то природное очарование всего этого[1].

Поэтическая речь оказывается не речью о сущем. Люди ценят её – и ценят, быть может, значительно выше речи философической – не за её истинность, не за собственность смысла речения, а за *метричность*, *ритмичность* и *гармоничность*. Если отвлечь от поэтического слова перечисленные его достоинства, то от него не останется ровным счетом ничего. Произойдет это потому, что поэтическое сказывание не есть сказывание по существу, ему все равно, как показывает Платон, что именно говорить, важно говорить красиво. Если у самой поэзии и есть какой-либо аналог сущности, то это исключительно красота (или то, что несведущие принимают за красоту) слов и их сочетаний. Поэтому,

> если лишить творения поэтов всех красок мусического искусства, тогда,[2]

как сравнивает философ, они будут похожи

> на лица хоть и молодые, но некрасивые, так как видно, что они уже отцвели[3].

В силу этого философский диагноз Платона поэту не допускает двусмысленного толкования:

> …тот, кто творит призраки, подражатель, как мы утверждаем, нисколько не разбирается в подлинном бытии, но знает с одну только кажимость[4].

Этому вторит и его приговор подражательному искусству вообще:

> такое искусство и не может быть сподвижником и другом всего того, что здраво и истинно[5].

Важно также и другое, как мы сказали бы теперь, психологическая сторона дела. Ведь поэзия не только творит призраки и создает кажимость, но и цель поэтического слова со всеми «красками мусического искусства» – это воздействие на душу, а не выявление того, что есть. Причём

---

[1] Там же. 601 a – b // Ук. Изд. С. 396.
[2] Там же. 601 b // Ук. Изд. С. 396.
[3] Там же.
[4] Там же. 601 b – c // Ук. Изд. С. 396.
[5] Там же. 603 a – b // Ук. Изд. С. 399.

воздействие оказывается поэзией не на лучшую часть души, каковой у Платона выступает начало разумное, а на ее низменное начало. Им оказывается начало негодующее. И именно воздействие на него позволяет поэту снискать признание у толпы, которую как раз и составляет большинство несведущих. Для поэтической речи важнее произвести впечатление путем соответствующих технических приемов, чем высказать что-то по существу. Так, Платон говорит:

> Ясно, что подражательный поэт по своей природе не имеет отношения к разумному началу души и не для его удовлетворения укрепляет свое искусство, когда хочет достичь успеха у толпы. Он обращается к негодующему и переменчивому нраву, который хорошо поддаётся воспроизведению[1].

Рассуждения Платона указывают и на коренные различия в том пафосе, в котором рождается философская и поэтическая речь. Философ говорит, исходя из разумного начала, он собран средоточием своей мысли, которая причастна поистине сущему. Эта стихия собранности мышления к истине труднодостижима и невоспроизводима; слово о сущем, как оно есть, обращено к немногим, к единицам, а возможно, – к одному единственному собеседнику, когда философская речь становится «беседой души с самою собою». Не то поэзия. Она исходит из негодующего, яростного, волнующегося начала души. Не только воспринимающий поэтическое слово должен пребывать в обусловленном этим началом неравновесном состоянии. Поэт, чтобы словом оказать воздействие на людей, ни в коем случае не может пребывать в той невозмутимости, в какой только и возможно говорить о сущем, как оно есть, вне всякой соотнесенности с нашими желаниями, произволениями и предпочтениями. Он сам должен быть погружен с смешанную стихию чувств, которые всегда полны противоречий. Поэт должен быть вдохновен. Именно тогда ему удастся то воздействие на людей, которое, если здесь уместно такое слово, призвана оказывать поэзия. Именно тогда «негодующий и переменчивый нрав» посредством поэзии будет «хорошо поддаваться воспроизведению», поэзия – находить отклик у значительного числа людей, а поэт, не смысля ничего ни в одном из человеческих дел, – считаться подлинным учителем человеческого рода.

Реконструированная выше в самых общих чертах платоновская диспозиция в осмыслении соотношения философской мысли и поэзии окажется образцовой для всей последующей традиции осмысления этого соотношения. С одной стороны, мы видим здесь науку, высшим воплощением точности и обоснованности которой служит философия. Для неё, для её

[1] Там же. 605 а // Ук. Изд. С. 402.

способности высказывать её собственный предмет «краски мусического искусства» совершенно безразличны. Более того, будь какие-либо украшения применены в философской речи, они, скорее всего, отвлекли бы таковую от ее подлинной задачи – обратить все внимание на то, о чём в этой речи говорится, а именно на сущее в том, как оно само по себе есть. Но даже если такого отвлечения внимания не произойдет, красота и сила слова всё равно не смогут способствовать выговариванию говоримого в философском слове. С другой же стороны, мы имеем поэзию, изящную словесность вообще, всецело ограниченную *риторической* – в широком смысле этого слова – функцией. Функцией воздействия на людские души – хотя, быть может, поэзия и не стремится при этом к убеждению людей в чём-то определенном как к ограниченной риторической цели. Именно поэтому в такой диспозиции философия говорит всегда прямым и собственным образом, тогда как поэзия не только может, но и вынуждена прибегать к косвенному говорению, используя различного рода риторические тропы. Философия всегда использует прямой смысл, изящная словесность – переносный. Философия никогда не метафорична, изящная словесность метафорична всегда. Даже тогда, когда не использует метафору как специальный прием.

Порою может показаться, что прямую и косвенную речь совершенно невозможно различить и в самой философии. Философ может использовать поэтический размер для выражения сущего в его истине. Он может выстраивать свою речь так, что она покажется в высшей степени *иносказательной*, отсылающей нас к чему-то такому, что в ней прямо не содержится. Видимость эта чаще всего возникает при знакомстве с философами, которые мыслили во время, когда философия якобы сама еще не оформилась в науку, не стала связанным и обоснованным знанием, а была во многом еще мифопоэтическим мышлением, хотя и в завершающей его стадии, позволившей наконец-то перейти от мифоса к логосу. Т.е. до формирования послужившего для нас здесь отправной точкой философского учения Платона.

И все же мы каким-то образом понимаем, что перед нами в данных случаях именно философские изречения, а не мифологические учения, скажем, космогонии. Это понимание приходит не сразу, но даже когда оно все-таки появляется, мы не всегда отчетливо можем сказать, почему считаем дошедшую до нашего уха от самых первых философов речь именно философской. Обычно этому придумываются оправдания наподобие того, что в них, несмотря на их метафоричность, образность, уже присутствуют попытки рационального объяснения того, что ими утверждается. Но много ли мы найдем объяснений и доказательств тому, что, скажем, вещи разрешаются в те же начала, из которых они возникают? Являются ли доказанными, да и вообще доказуемыми, слова богини о том, что «Есть» и «Не-

быть» – невозможно? Пожалуй, вряд ли. Потому что дело здесь не в неуклюжем сочетании образности и понятийности, а в том, что эти изречения вообще не являются образами, представляющими какое-то другое содержание. Они не указывают на какие-то другие смыслы, кроме тех, которые сами высказывают – и высказывают о том, что есть, таким, каково оно есть.

Возьмем хорошо известный пример. Гераклит Эфесский учит нас:

> Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий (30 DK)[1].

И в самом деле, неискушенному взгляду может показаться, что Гераклит в своем высказывании поэтизирует космос, а не высказывает философское суждение о том, что и как тот есть в собственном смысле. Слову Гераклита невозможно отказать в силе воздействия на наше воображение: столь волнующие, будоражащие, заставляющие снова и снова удивляться их выразительности и вникать в их потаенный смысл высказывания можно найти даже не у всякого значительного поэта. Все выглядит так, как если бы мыслитель, опознав в порядке целого те свойства, которые более всего присущи одной из стихий – стихии огня – подвижность, изменчивость, непредсказуемость, – лишь переносит их на космос в целом. В таком случае, его высказывание, действительно, метафорично, а стало быть, более мифопоэтично, нежели философично. С вершины развитой философской мысли кажется, что слово Гераклита философски еще незрело. Но это совсем не так. Ведь мыслитель говорит нам не то, что космос похож на огонь. Он не учит и тому, что огонь символически представляет космос в характерных для последнего в целом чертах. Он не уподобляет космос огню, используя поэтическое сравнение, выполненное по формуле «космос, как огонь». Нет. Гераклит выносит суждение о том, что космос *есть*. Его слово касается собственного *бытия* космоса, и высказывается оно в собственном смысле. Философ учит нас, что космос *ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀειζωον* – вечно *был*, и *есть*, и *будет* огнем вечноживущим.[2] Бытие космоса – это бытие огня. И не более того. Никаких подобий. Никаких символов. Как это понять? Мы до сих пор остаемся в недоумении. Неужели только как фантастическое космологическое учение?!

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Сост. А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – С. 217.

[2] Ср. Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. 2. Aufl. 1. Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906. S. 66.

Ответ на вопрос о том, в чём причина нашего теперешнего удивления перед прямым характером речи первых философов, да и некоторых нынешних, предполагает указание на те трансформации, которые произошли в понимании природы слова и его отношения к сущему. Они сформировали многие наши теперешние самоочевидности, в которых мы, как правило, вовсе не отдаем себе отчета. Как раз отсутствие их в поле нашего зрения и вызывает упомянутое недоумение.

Прежде всего, речь идет о том, что выступавшая для Платона образцом точности сказывания о сущем наука – диалектика, философия, выигрывавшая в этой точности даже у математических дисциплин, всем ходом своей истории, как нам теперь кажется, обнаружила свою несостоятельность, прежде всего, именно в отношении такой точности. Вместо, казалось бы, давно утвердившегося набора однозначных положений о том, что есть и как оно есть, и в сфере чистого мышления о мыслимом, мы имеем лишь уже не подлежащий никакому учету набор частных мнений, догадок, домыслов о том, что, хотя и продолжает именоваться философскими предметами, на деле с философией имеет лишь весьма и весьма косвенную связь. (Хотя оставаться вне этой связи всецело оно также не может, поскольку философия имеет дело с сущим, а сущим, так или иначе, является все, с чем вообще тем или иным образом дело можно было бы иметь. Но с другой стороны, ведь иметь дело с сущим – еще не означает иметь дело с сущим *как* сущим). Нередко теряется и представление о том, что вообще такое философское исследование; и подобное исследование уже не отличают от создания и прививки общественному и индивидуальному сознанию идеологем, от разработки методов наук и корректирующей интерпретации их результатов, наконец, просто от рассуждений в общем и целом о предельных, и потому не вполне определенных, материях, зачастую талантливо изложенных в литературном виде со значительным добавлением мотивов, извлеченных из частного опыта авторов этих изложений. Показательно, что потеря такого представления происходит независимо от того, принимается или нет во внимание формулировка области и цели философского исследования, заданная как раз Платоном и Аристотелем, и, пожалуй, единственно адекватно отличающая философию от около, но нефилософских видов деятельности. Поэтому мы готовы согласиться с Хайдеггером, когда тот констатирует:

> Всякий и так давно знает, что в философии, тем более в метафизике, все шатко, несчетные разные концепции, позиции и школы сталкиваются и раздирают друг друга — сомнительная сумятица мнений в сравнении с

> однозначными истинами и достижениями, с выверенными, как говорится, результатами наук[1].

И если это так, – а глядя на философию с внешней стороны, с этим очень сложно поспорить, – то названный философ совершенно справедливо ставит вопрос:

> Не обстоит ли тогда дело с философией словно на какой-то большой ярмарке?[2]

Ближайший вывод, который напрашивается в этой связи относительно философии, состоит в том, что она, не будучи конституируемой в образе заданного набора высказываний, осуществляемых в собственном смысле, как раз предстает в качестве нефиксированного набора высказываний метафорических – по перенесению смысла. Именно поэтому точность и однозначность собственного высказывания в ней не только de facto до сих пор не достигнуты, но в принципе ею не достижимы. Более того, ориентация философии на собственность речи начинает представляться как нечто, что заведомо искажает саму идею философии и что никогда не позволит ей добиться того, чего она в принципе добиться могла бы. Трактовка языка философии как метафорического, а также связанное с ней понимание этого языка как образного, требующего апелляции к наглядности, а самой философии – как осуществляемой в пределах «негодующего и переменчивого нрава души», т.е. несущей в себе, прежде всего, риторическую нагрузку, все более и более сближает философскую деятельность с литературной. Показательным образом такого рода сближение диагностировал Р. Рорти:

> С точки зрения той литературной культуры, которая преобладает среди сегодняшних интеллектуалов, религия и философия выглядят как роды (жанры) литературы. И как таковые они факультативны[3].

Если следовать пути, пройти которым предлагает сам Рорти, вся нынешняя интеллектуальная культура оказывается не просто литературоцентричной, но собственно *литературной культурой*; т.е. культурой, в кото-

---

[1] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 327.

[2] Там же. С. 328.

[3] Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов. Цит. по: http://www.belintellectuals.eu/media/library/.___.doc Дата обращения: 17.09.2012

рой, как, собственно, в изящной словесности, *по мнению этого философа*, отсутствует претензия на открытие истины сущего. Рорти пишет:

> Литература <…> начала утверждать себя в качестве соперницы философии, когда Сервантес, Шекспир и иже с ними заподозрили, что человеческие существа столь различны между собой (и должны быть столь различны), что бессмысленно делать вид, будто в глубинах их сердец находится одна на всех, единственная истина[1].

Этим, стало быть, уже и отменялась основная интенция философии, коль скоро:

> Исходное предположение философии заключается в том, что у всего существующего – и у человечества, и у остальной вселенной – есть и всегда будет некое доподлинное существование, независимое от преходящих потребностей и интересов людей[2].

Действительно, таким образом, «большая ярмарка» философии превращается в *книжную ярмарку*, и Рорти оказывается прав, подчиняя философию как род (жанр) литературе.

Впрочем, с другой стороны, релятивизацию философии, в которой проявилась потеря оной способности высказывать вещи, как они есть, т.е. в собственном смысле, и приведшей философию к её литературизации, упреждает формирование еще одной самоочевидности, закрепляющей отсутствие у философии статуса науки и, стало быть, возможности обоснованно высказывать истину сущего в истине слова. А именно, место, отводимое Платоном диалектике по уровню точности и собственности её логоса, начинают занимать *τέχναι καλούμεναι*; уже не философия считается наукой, тем более наукой в некотором преимущественном значении слова, но те искусства и умения, которые себя за науку выдают. Возможностью собственного высказывания обладает теперь уже не диалектическое мышление, но мышление дианоэтическое – собственность высказывания последнего подтверждается неоспоримой точностью и неподсудной однозначностью его положений. На их фоне высказывания философии объявляются метафорическими, а потому ненаучными.

Если же говорить более определенно, дело оказывается даже не в возрастающем приоритете *τέχναι καλούμεναι* перед *τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη*, по крайней мере, не только в нём. Сами *τέχναι καλούμεναι* начинают рассматриваться не как «познание вечно сущего», пусть даже предпосылочное и вынужденное обращаться к чувственным образам, а как средство познания того, что единственно обладает подлинным по себе бытием – познания

[1] Там же. Дата обращения: 17.09.2012
[2] Там же. Дата обращения: 17.09.2012

природного. Математическое оказывается уже не по себе значимым, но выполняющим вполне определенную и заранее заданную функцию в точном научном познании того, что, скажем, для того же Платона

> лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа[1]

и о чём, в силу этого,

> …говорить можно не более как правдоподобно[2].

Но именно это, прежде лишь воспроизводящее первообраз бытия и допускающее исключительно правдоподобное, но никак не собственное, достоверное сказывание выступает теперь в качестве собственного и, вероятно, единственно возможным образом существующее и единственно собственным образом высказываемое. Святое место не осталось вакантным: то, что прежде отводилось эйдетическому, начинает теперь принадлежать телесно-природному, а стало быть, чувственно-воспринимаемому, с сохранением всех привилегий прежнего владельца. В отношении так понятого существующего истина уже оказывается достижимой, высказывания – собственными, точно формулируемыми и однозначно подтверждаемыми. Даже упомянутый выше Рорти, при всех его декларациях радикальности и постмодернизма, в первую очередь признает, что релятивизм касается только «искупительной истины», но не знания о в себе сущем положении дел в физическом мире:

> Всеобъемлющая и завершенная наука о природе, т. е. некая гармоничная совокупность научных теорий, которые никогда уже не будут нуждаться в пересмотре, - это, пожалуй, представимый идеал. Иначе говоря, можно себе представить, что естественнонаучное познание достигнет естественного предела. И если под словом "истина" подразумевается всего лишь некое единое описание причинно-следственных связей между событиями в пространстве-времени, то даже самый отъявленный постмодернист не станет сомневаться в существовании истины[3].

Сам смысл научности, таким образом, сводится к идеалу физического познания. Соответственно, моделью исходной структуры высказывания,

---

[1] Платон. Тимей. 29 с // Платон. Собрание Сочинений в четырех томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 433.

[2] Там же.

[3] Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов. Цит. по: http://www.belintellectuals.eu/media/library/.___.doc Дата обращения: 17.09.2012

позволяющей выражать ему смысл собственным образом, оказывается структура, сообщающая ему способность отражать фактическое положение дел в природном. Прежде всего, это касается принадлежности некоторого свойства носителю или обладателю этого свойства. Иными словами, этой моделью становится структура простого категорического суждения, в котором фиксируется присущность либо неприсущность некоторого предиката субъекту – так, что присущность первого второму дублирует отношение присущности свойства носителю. (Можно сказать, что и эйдетические отношения всецело описываются посредством структур, сводимым к структуре простого категорического суждения, где место субъекта и предиката занимали бы виды и роды, но формальная верность этого утверждения требовала бы проверки его верности и по существу, как это было предложено сделать, в частности, Гегелем[1]). Под высказыванием в собственном смысле теперь понимается высказывание о некотором референте, который *заранее* понимается как физический референт. Даже психологический феномен, хотя, на деле, он и принадлежит полностью физике, в качестве достойного референта уже поставлен под сомнение. Именно за высказываниями о строго физических референтах, если использовать терминологию представителей Венского кружка, закрепляется наименование осмысленных, а вместе с тем – и исключительное право быть научными высказываниями. Все прочие высказывания объявляются бессмысленными – и в этом уже проявляется, хотя и привативно, близость философских высказываний литературным, как, впрочем, и религиозным, и этическим и пр. В самом деле, с такой позиции вполне понятно различие научности и, соответственно, ненаучности таких суждений, как, с одной стороны, «жидкость кипит» или «стрелка отклоняется на два деления», а с другой, соответственно – «субстанция есть субъект» или «всякое сущее есть иное». В самом деле, высказывания, направленные в последнем случае на выражение собственного бытия сущего, на фоне высказываний о положении дел в наличном кажутся уже иносказаниями. Только касающиеся наличного положения дел суждения высказывают нечто прямым и собственным образом, все прочее – метафора. Именно поэтому мы числим метафорой и утверждение Гераклита о том, что космос был, есть и будет огнём, великодушно предполагая, что тем самым спасем гераклитову речь для философии, избавив её от плена языка физически наличного. И именно поэтому же подавляющее большинство литературных высказываний также заведомо трактуются как метафорические.

Но такой тенденции к литературизации философии, упрежденной приписыванием собственного смысла исключительно речи о наличном, как кажется, противостоит, тенденция к философизации искусства, в част-

[1] См. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. – С. 36 и сл.

ности и прежде всего – словесности. Причём не в том смысле, в каком литературоведение говорит, например, о философской прозе или философской лирике. Т.е. не в смысле наполнения более или менее искусно выполненных литературных образцов своего рода raisonnement относительно вещей, которые представляются нам значительными и потому требующими особого рассуждения, т.е. не в смысле, позволяющем находить философию, скажем, у Кьеркегора или Достоевского.

Придание произведениям словесности философской значимости происходит в другом смысле: в том, что *искусно выполненное литературное произведение*, именно в силу самой своей искусности, а не в силу факта наличия в нём общих рассуждений о вещах, которые литератор счел философскими, как оказывается, *говорит собственным образом о сущем в том, что и как оно есть*.

Речение искусного слова оказывается речью в собственном смысле, подлинным логосом, некогда вменявшемся диалектической эпистеме. Удивительным образом, «краски мусического искусства» обретают в таком понимании отношения искусной речи к сущему уже не риторическую, но онтологическую нагрузку. Со своей стороны, словесность перестает быть созданием образов, в её случае – образов литературных. То, о чём идет речь в литературном произведении искусства, – это не литературная копия того, что существует вне и помимо слова и лишь типически воспроизводится усилием автора в слове. Само произведение словесности в своей осуществленности имеет своего рода интенцию на сущее, как оно есть. Оно само является определенным онтологическим перформативом. И в этом, как оно есть, произведение словесности показывает существенное, т.е. то, что и определяет его бытие, его онтологический строй. В каком-то смысле эту особенность словесного искусства, а именно поэзии, подмечает уже Аристотель, когда он утверждает в «Поэтике», что:

> …историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозою (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его все равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли),— нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой — о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьёзнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном[1].

Конечно же, для Аристотеля философичность поэзии еще заключается в её способности говорить об общем и возможном, – а в них традиционно и таится существенное сущего, подлежащее собственному сказыванию, – но позднее, когда простая сингулярность будет опознана как возможный

[1] Аристотель. Поэтика. XI, 1451 b - 1451 b, 5 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.4. – М. Мысль, 1983. – С. 655.

носитель существенного, понятого, правда, уже в совершенно ином смысле, нежели существенность общего рода, онтологический смысл поэтического будет считываться уже с сингулярности самих элементов произведения изящной словесности. Эти элементы уже будут пониматься как само то сущее, о котором раскрывающим образом в слове говорит искусство. Более того, тот факт, что существенность начинают усматривать и в сингулярном – и даже по преимуществу в нём, – заключает в себе претензию на упразднение еще одного со времени Платона неустранимого различия философии и словесности. Упразднение это заключается в попытках стирания различия между исходным пафосом, настроем, в которых осуществляется каждый из этих видов человеческой деятельности. Если быть более точным, то оказывается, что философичность, т.е. способность отчетливым и обоснованным образом говорить о сущем в том, что и как оно есть, приписываемая литературе, уже не может быть осуществленной, будучи обращенной исключительно к разумному началу души. В этом смысле, конечно же, разрыв между литературой как философией и собственно философией сохраняется. Но если философия уже показала себя как «большая ярмарка» и доверие разумному началу души подорвано, то литература, становящаяся философией, должна искать другой авторитет, независимый от пафоса философии как таковой. И хитрость здесь заключается в том, что «негодующий и переменчивый нрав» как исходный пафос и создателя, и воспринимающего литературное произведение начинает трактоваться уже не как условие риторического воздействия, а как онтологическая кондиция, позволяющая открывать само сущее в том, как оно есть, которое предъявляет произведение словесного искусства. Это, в свою очередь, обеспечивается тем, что «негодующий и переменчивый нрав» начинает пониматься не как определенное психологическое состояние, скорее, затмевающее видение собственным образом сущего, а как *расположенность* (Befindlichkeit), в которой сущее вообще может быть раскрыто в его бытии, соответственно, о сущем может быть сделано какое бы то ни было высказывание собственным образом.

Эти смещения, разумеется, происходят не моментально; и онтологическая сила искусства долгое время была сокрыта как раз за преимущественностью научного суждения, понятого в плане обоснованного категорического суждения о наличном положении дел. Если верить Х.-Г. Гадамеру, только кантовская «Критика способности суждения» возвращает, или вообще впервые сообщает, искусству его автономию перед лицом как научного познания, так и нравственного поступания. Но при этом обретение такой автономии, какую предоставляет искусству Кант, а именно, автономии, связывающей искусство со сферой прекрасного, радикально удаляет искусство из сферы истинного, лишает его возможности высказы-

вать сущее, как оно есть. Так, давая свою трактовку эстетической концепции Канта, Гадамер утверждает:

> Но цена, которую он (т.е. Кант – прим. мое. А.П.) платит за это оправдание критики в сфере вкуса, состоит в том, что он отказывает вкусу во всяком *познавательном значении.* <…> Согласно этому принципу, если предметы оцениваются как прекрасные, то при этом ничто в них не познается, а лишь утверждается, что им априорно соответствует чувство удовольствия субъекта. <…> Вот тот принцип, который Кант открыл в эстетической способности суждения. Здесь она сама себе закон. В той же мере речь идет об априорном воздействии прекрасного, находящемся посередине между простым чувственно-эмпирическим согласием в вопросах вкуса и рационалистической общностью правил. <…> В рамках вкуса ничто не познается, но и не протекает простая субъективная реакция того типа, которую вызывает раздражение чувственно-приятного[1].

В противовес кантовскому начинанию современное понимание искусства должно вновь признать за ним способность открывать истину, вернуть ему, выражаясь словами Гадамера, «познавательное», а на деле онтологическое значение. Уже у Хайдеггера, на которого в этом, очевидно, и опирается Гадамер в своей критике кантовского способа автономизации вкуса и эстетического, имеется прямая претензия на то, чтобы увидеть искусство как причастное истине, как способное раскрывать её. Художественное творение рассматривается у него как то, что способно собою раскрыть истину сущего, как оно есть, вместить её в себя. Искусство, таким образом, трактуется не только как имеющее прямое отношение к сущему как сущему, но и как своею истиной раскрывающее истину сущего – его бытие. По словам Хайдеггера:

> Одним из существенных способов, каким истина устрояется в разверзаемом ею сущем, есть способ творящейся в творении истины, полагающейся вовнутрь творения[2].

У Хайдеггера, правда, искусство оказывается «одним из существенных способов» устроения истины в сущем – именно это и дает ему право говорить о том,

> что искусство — к нему принадлежит и поэзия — сестра философии...[1]

---

[1] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 78.

[2] Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Академический проект, 2008. – С. 181.

Стало быть, способ истинствования философии для этого мыслителя еще не редуцируется к способу истинствования литературы. Но уже положением о том, что искусство – это способ истинствования, задается возможность притязания литературы, как искусства, более прочих связанного с логосом, на место и значение философии. Если прибавить к этому всеобщую видимость неспособности самой философии исполнить искони присущую ей претензию на собственность речи и успехи физики – в широком смысле слова – на производство суждений, высказанных в собственном смысле, то неудивительно, что именно изящная словесность не без успеха начинает участвовать в конкуренции, вызванной видимой вакантностью места философии.

Конечно, превосходство литературы в деле философии может осуществляться самым различным, и не всегда сразу же опознаваемым по своим интенциям, образом. Сама философия может объявляться творчеством, а именно – *творчеством концептов*[2]. Философия, одним из первейших достоинств которой всегда была её созерцательность в отношении того, что *уже есть*! Или же в качестве своего рода прастурктуры как философского, так и литературного способов отношения к сущему выдвигается *письмо*[3] – казалось бы, содержащее в себе претензию на устранение всякой трансцендентальности и универсальности; и все же заново становящееся той универсальной траснцендентальностью, из которой только и понимаются теперь и философия, и литература, если между ними в таком случае вообще остается какая-либо différence**.**

Но если мы находимся перед литературизацией философии и философизацией литературы как перед свершившимся фактом, то не следует ли поставить вопрос – и вопрос этот и будет *философским* вопросом – о том, *какого рода то сущее и какова структура его бытия, о которых словесность, заняв место философии, претендует говорить собственным образом*. Есть ли, действительно, говоримое в искусной речи то по себе сущее, слово о котором будет прямым, а не косвенным? И как это возможно? Прежде всего, как это возможно, если в качестве по себе сущего допускается наличное, фиксируемое чистыми субъект-предикативными отношениями? Как словесность может выражать собственным образом сущее в сравнении с прямой речью науки, понятой как обслуживаемая *τέχναι*

---

[1] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 330.

[2] См. Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Академический проект, 2009. – С. 13 и сл.

Любопытно, что, определяя философию как творчество концептов, авторы как раз намереваются показать ее отличие и от науки, и от искусства.

[3] См. Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб: Академический проект, 2000.

καλούμεναι физика? Осмысленным ли окажется в такой ситуации «спор физиков и лириков», если способ высказывания собственного в литературе не будет предполагать сопоставления с возможностью собственного способа бытия как только наличного – именно потому, что «лириками», против своего желания, оказываются именно «физики» в свободное от службы время? Не стоит ли в таком случае все же дать *собственное* слово *τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη* – науке различать и ставить все на собственные места, давать каждому логос по его сущности – с тем, чтобы избежать окончательной путаницы и полного смешения родов сущего и допустимого отношения к каждому из них?

Один из возможных ответов на приведенные вопросы дан в герменевтике. Так, в оптике Гадамера оправдание вопроса о таком смешении было бы вполне очевидным: язык как *универсальный медиум* устанавливает возможности любого отношения к сущему, любой явленности такового в том, что оно есть. В этом смысле даже истины естественных наук для Гадамера заданы медиальностью языка – и это при том, что для Рорти, как было показано, как раз истины естествознания не подпадают под сомнение в самом характере их истинности. Очевидно, таким образом, что для Гадамера именно универсальность языковой среды являлась бы гарантом онтологического преимущества словесности.

Любопытна одна, впрочем, привативная черта, которую Гадамер приписывает в качестве общей черты и поэзии, и философии. А именно основатель современной герменевтики говорит следующее:

> У поэтического и философского способов речи есть одна общая черта. Они не могут быть «ложными». Ибо вне их самих нет мерила, каким их можно было бы измерить и каким они соответствовали бы. При этом они далеки от какого-либо произвола. С ним связан риск иного рода – риск изменить самому себе. В обоих случаях дело не в том, что отсутствует соответствие предметам, а в том, что слово становится «пустым». В случае поэзии это означает, что вместо того, чтобы звучать, она становится лишь созвучной – то ли другому стихотворному произведению, то ли риторике обыденной жизни. Применительно к философии это значит, что философская речь застревает на приведении формальных аргументов или впадает в пустую софистику[1].

Это приписывание, наверное, лучше всего показывает, как именно к настоящему времени стерлись границы между словесностью и философией, какое понятие истины подставляется под их возможное сближение – с перспективной для поэзии, не всегда, правда, высказываемой возможно-

[1] Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 125.

стью окончательно утвердиться на месте философии. Мышление, выраженное в слове, и поэтическая речь вообще уже перестают иметь «мерила», которым они должны были соответствовать; т.е. тому, ради чего вообще есть философская мысль и в чём изящная словесность и так никогда не нуждалась. Такое отсутствие вкупе с заранее утверждаемой универсальностью языка как среды, которая, стало быть, всегда охватывает и философские искания, и словесное творчество, с неизбежностью ведут к очерченной подмене философии словесностью. Философия, как более слабый тип словесности, заменяется поэзией, как её более сильным, рафинированным типом. По видимости, все это позволяет противостоять физикализации речи, сводящей всякую собственность высказывания к категорическому утверждению относительно некоторого наличного положения дел. Пожалуй, да. Но какой ценой это достигается в герменевтике? Ценой отказа от собственного смысла философской речи (а по большому счёту – и поэтической тоже). Отказа, который только камуфлируется видимостью изменения статуса собственности: от собственности речи о том, что есть, таким, каково оно есть, к собственности речи как оригинальности и необыденности, как неприятия формализмов и нарочитого избегания софистики, т.е. самых главных софистических приемов.

Но можно ли принимать герменевтическое решение проблемы как само собой разумеющееся? Не необходимо ли поставить вопрос и то, *как учреждается сама универсальность языка как среды*. Сам ли язык себя универсализирует, или же что-то в сущем, как оно есть, позволяет подать и представить себя в языке и через него – и это одна из возможных перспектив, но не универсум. Постановка таких вопросов потребует мужества от философии, которая не захочет понимать себя как жанр литературы, а в ситуации превращения себя в «большую ярмарку» книг, будучи скованной с разных сторон риторикой и графоманией, осмелиться выяснить – хотя бы только для себя, – *что есть то, что есть*, безотносительно как к положению дел в наличном, так и к описываемому во всех «красках мусического искусства». Возможно, и то, и другое окажется лишь весьма специфическими его модификациями.

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В ЯЗЫКЕ

(С.А. Троицкий)

Я не ставлю перед собой амбициозной цели описать, что такое язык. Я не Хайдеггер и не Витгенштейн и, дабы не прятаться за их авторитетными спинами, полностью принимая ответственность за сказанное далее, даже постараюсь не упоминать эти имена, предполагая их незримое концептуальное присутствие, благодаря нашему общему знанию этих концепций. Я планирую выявить некоторые скрытые в толще повседневности факторы, показывающие язык как эффективный механизм. Вряд ли получится сказать что-то новое, хотя очень надеюсь собрать воедино из разрозненных банальностей некую картинку.

Этот параграф состоит из разрозненных фрагментов, сюжетов, которые я постараюсь выстроить в некий удобоваримый характер. Меня интересует лишь одно из проявлений языка, то, которое вынуждает нас быть всегда начеку. Нужно постоянно ожидать какой-то уловки или подвоха от любого пользующегося языком! Но нет, мы слушаем говорящих, читаем пишущих, предполагая их честность по отношению к нам, и в результате оказываемся «в дураках», в незавидной роли в столь любимой просветителями ситуации Хитрец (Плут) – Дурак.

Далее я, вероятно, буду говорить банальности. Такая оговорка предполагает, что я до этого их не говорил и обращаюсь к читателю за извинениями, тем самым снижая пафос, резкость высказывания, действительно переводя его в статус банального. Однако при этом такое снижение привычного пафоса выводит нас из состояния спокойного восприятия. Подобные оговорки (о банальностях) прерывают постепенность нашего восприятия, фактически заявляя присутствие автора. Автор здесь, он извиняется. Так уж построено наше восприятие, что безличное воспринимается

автоматически, а личностное (одушевленное) вызывает у нас настороженность и опаску, это как будто два уровня описательности – объективный и субъективный. Первый описывает, не предполагая сомнения, мир как он есть (презумпция истинности), а второй предполагает возможность человеческого произвола (возможность ошибки), создавая определенный смысловой зазор, свидетельствующий о несовершенстве сообщения и сообщающего. Таким образом оказывается, что автор любого сообщения прячет себя при безличном описательном сообщении и, наоборот, проявляет себя при сообщении личном. Заявление о дальнейшей банальности является указанием на присутствие человеческого произвола, нарушающего порядок автоматизма. Человеческий произвол, экзистенциальный зазор являются залогом подлинности сообщения и потому актуализируют вопрос об ответственности сообщающего. В объективистском сообщении вопрос о личной ответственности снят.

Практически потерялась еще одна попытка обмана, проскочившая в самом начале этого параграфа, еще до заявления о вероятной банальности повествования, – фраза «Я не ставлю перед собой амбициозной цели описать, что такое язык». Она противоречит тому, что я делаю, делаю намеренно, т.е. собственно описываю проявления языка, более того, мой дальнейший текст теряет всякий смысл, если я не претендую на новизну сообщения. Контекст, который определен мною для создания и существования этого текста предполагает, что научное сообщество получит от меня какое-то знание, которого оно до сих пор не имело, иначе все, что я далее сообщаю бессмысленно.

Задачей моего повествования является реализация моего представления об ответственности автора письменного или устного сообщения, этим положением задана моя авторская позиция, и я буду говорить от первого лица со всеми вытекающими отсюда последствиями. Исходной точкой моих размышлений является представление о том, что я -- мыслящий и действующий субъект, объект для которого – опыт собственного существования как субъекта пишущего и говорящего. Полностью осознавая всю тяжесть ответственности, постараюсь избежать использования авторитета других авторов (цитирования, ссылок) для аргументации. Для наибольшей показательности и достоверности я планирую прибегать не к авторитетным текстам, а к собственному опыту как к последнему средству. С одной стороны, это предполагает презумпцию моей честности и полноты понимания всех процессов, с другой, переводит повествование на субъективный уровень, предполагая, правда, при этом, аналогичный опыт у всех, кто воспринимает это мое сообщение, которое в противном случае совершенно теряет смысл.

В научном сообщении обязательно присутствует презумпция смысла, таковы внутренние правила научной деятельности. Несмотря на сложив-

шиеся правила написания научного текста, закрепленные в определенных нормативных документах и требующие указывать с помощью ссылок и цитат свое интеллектуальное происхождение, - не правда ли, такое указание сильно «попахивает» теорией партийности философии и предполагает некое заведомое неравенство в распределении философских чинов, - несмотря на это, философия, которая, конечно, не совсем наука и не должна подпадать под правила для других наук, предъявляет к тексту собственные правила, требует индивидуальной ответственности за каждое слово, а потому не нуждается во внешней легитимации. Цитата и ссылка в философском тексте используется для украшения. Должна использоваться так, но, случается, выдающий себя за философа автор просто прячется в цитаты, выдавая вместо собственного текста чужой цитатник, занимаясь начетничеством, а не философией. Философский текст вполне может себе позволить быть и без цитат. Исключением является, наверное, только историко-философское сочинение… Но, как бы то ни было, формальная сторона претендующей на публикацию статьи должна быть соблюдена, и где-то дальше я украшу текст цитатой…

Важно отдавать себе отчет в различии письма и речи, сообщения письменного и устного. Конечно, считается, письменный язык – фиксация элементов речи, и недаром ни письмо, ни речь не предполагают различения достаточного, чтобы относить их к разным языкам, но также вряд ли могут быть сведены одно к другому. При всех прочих различиях оказывается для нас наиболее явным одно, позволяющее выходить из замкнутости нашей эстетической реальности к этическому диалогизму («не-алиби-в-бытии») (М.М. Бахтин), а наши языковые проявления рассматривать как элемент социальной активности. Оно, это различие, заключается в степени ответственности за сообщаемое у пишущего и у говорящего, соответственно в письме и в речи, поэтому и степень нормативности тоже различна. Речь однократна по форме, но допускает постоянное возвращение к договариванию (дополнению и уточнению содержания), выражающемуся в переформулировании, пояснении, комментировании и т.п. без особых последствий для говорящего. В то же самое время, письмо предполагает при однократной фиксации возможность постоянного ретранслирования написанного, т.е. постоянного возвращения к форме, но невозможность досообщить, доделать содержание сообщения. Если пишутся комментарии, пояснения, а уж тем более переформулированный текст, то создается новый текст, имеющий, конечно, отношение к прежде написанному, но как к контексту.

Получается, что основанием для существования устной речи как совокупности устных сообщений является личность говорящего, для которого все устные сообщения являются отражением её предполагаемого внутреннего единства, и соответственно выстраиваются в некую совокупность,

придающую им содержательную цельность, а вне этой совокупности они теряют содержание. Письменный текст сразу же после написания становится документом, он, конечно, есть отражение личности автора, как на этом настаивает постнеклассическая эстетика, но… Фиксированность-телесность письменного текста позволяет ему существовать и в состоянии отчужденном от автора, позволяя себе роскошь быть не только отражением его личности, выстраиваясь в один ряд с устными сообщениями, но и самостоятельно организовывать смысловое пространство вокруг себя, подстраивая и самого автора под статус собственного контекста. В этом отношении вполне понятны постструктуралистские объяснения сущности автора через отказ от концепции единства личности, характера (смерти автора) и трактовки его как набора случайных обстоятельств, содержаний, отраженных в тексте.

Описанное отличие письменного текста от устного сообщения влечёт за собой и выбор способа транслирования своей позиции. Говорящий не может претендовать на объективность сообщения, т.к. его сообщение заведомо несёт в себе возможность ошибки, экзистенциальный зазор. Пишущий претендует на однократное точное раскрытие чего-то стоящего за текстом (сюжета, содержания, мысли, замысла и всего остального), отсюда и полная степень ответственности, которая может пишущим и не осознаваться, но которая выявляется отношением читающего. При этом совсем не значит, что говорящий абсолютно безответственен. Во всех случаях написания или говорения во вменяемом состоянии и при серьёзном подходе (без иронии) любое письменное или устное сообщение является доработкой окружающего нас мира. Что заставляет нас говорить или писать? Только то несовершенство, которое требует нашего вмешательства, отсутствие чего-то. В противном случае, если интересующая нас вещь находится в пределах нашей непосредственной досягаемости, нам достаточно указать на нее, не называя.

Мы существуем, упорядочивая Космос (вспомним, В. Гомбровича[1]). Если бы вокруг царил абсолютный порядок, устраивающий нас, вряд ли нужно было бы вносить свои дополнения, коррективы, комментарии, указания, рекомендации и т.п. устно или письменно (отсутствие вещи есть тоже проявление несовершенства и хаоса). Намеренное принятие писанных и неписанных правил письменной речи, нисколько не снимает с нас необходимости говорить, а постоянное говорение не снимает с нас обязательств писать. Отчуждение мысли в виде устного сообщения есть первый шаг к отчуждению слова как отчужденной мысли в письменном сообщении. Хотя, конечно, язык (устная речь) по отношению к письму является первичной. Текст создаётся после процедуры проговаривания, как некоего

[1] Гомбрович В. Космос. – СПб., 2000.

предварительного (перед фиксацией в письме) оформления, придания порядка, структуры, формы.

> Язык есть орудие образования мысли […], есть деятельность (ενεργεια), а не оконченное дело (εργσν) […], язык, как он есть в действительности, представляется непрерывно текущим и преходящим с каждой минутой. Письменность делает его, по-видимому, неподвижным, но, передавая его неполно, сберегая в виде мумии, она всегда предполагает воспроизведение его живым голосом […]. Живая речь есть первое и истинное состояние языка[1].

Устное сообщение заведомо несовершенно. Нацеленное на исправление Космоса, на заделывание определенных «брешей» в нём, оно обнаруживает другие, поэтому говорящий вынужден реагировать на сигналы о несовершенстве, «брешах», исходящие от слушателя. Присущие устной речи живость, мгновенность реакции, свобода импровизации, предъявляются говорящему в качестве требований, а он вынужден им соответствовать. По всей видимости, меньшая степень ответственности, заключенная в факте незадокументированности устного сообщения компенсируется возможностью мгновенной непосредственной критической реакции со стороны слушающего. В этом отношении любое сообщение, если оно производится намеренно, «в здравом уме и твердой памяти», без иронии, обладает достаточной степенью внутренней достоверности (уверенности в истинности), чтобы быть онтологически значимым объектом для сообщающего. Эта степень внутренней достоверности не зависит от того, чем является сообщение в социальном измерении, является ли оно пересказом сплетни или информацией о научном открытии. Для субъекта и то и другое в момент сообщения одинаково истинно и одинаково значимо. Значимость, истинность, достоверность придают каждому сообщению своего рода плотность самостоятельного тела, их концентрация настолько высока, что субъект предполагает возможность их овнешнения посредством написания или произнесения сообщения. Отличия между сплетней и научным текстом появляются только тогда, когда в дело вступает адресат сообщения, т.е. когда появляется возможность привнесения в сообщение внешнего по отношению к нему содержания, того содержания, которого изначально не было, когда появляется оценка. Она позволяет адресату упорядочивать все сообщения, поступающие извне, классифицировать, выстраивать некую иерархию, приписывая каждому сообщению степень значимости, достоверности, истинности. Интересно, что для современного

[1] Гумбольдт В., фон. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. – СПб., 1859. – С.157.

европейца, воспитанного по канонам эпохи Просвещения, сплетня обладает значительно меньшей ценностью, чем научный текст, хотя в традиционном обществе все наоборот: то, что мы называем сплетней значительно ценнее, чем что-то, не касающееся напрямую знакомых и значимых близких.

После того, как происходит овнешнение внутреннего, произносится или записывается некое сообщение, эстетическое (достояние наших переживаний) переходит в состояние этического, соотносимого с окружающим миром, претендуя на то, чтобы быть Поступком (М.М. Бахтин). Достоверность моего переживания придаёт моим словам достаточный вес, чтобы быть нужными для моего бытия в мире, но её не достаточно для других. Я могу сколь угодно много заниматься формированием/исправлением своего Космоса (мира) с помощью научных сообщений о трансцендентальном субъекте, заболеваниях плавников трехиглой колюшки или ионах серебра, но специалистская извращенность моего Космоса снижает актуальность моих сообщений и ограничивает заинтересованность в моей проблематике, а значит, ограничивает мой круг общения, мое социальное бытие. Бахтин, ставящий эту проблему, не задаётся вопросом о степени социального в моем поступке.

Я ответственен за себя, я ответственен за Другого, но насколько велика эта ответственность? Сделанное К. Марксом подробное описание экономической/социальной системы современного мира не есть еще решение его экономических/социальных проблем. Это скорее упорядочивание личного видения этого самого мира. Но К. Маркс лишь тогда начинает проявлять свою предельную ответственность за описанные проблемы, когда его политэкономия превращается в политическую программу, а философия – в идеологию, когда работа «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» дополняется «Манифестом коммунистической партии». Отмеченная разница между научным сообщением и социальным действованием выражается также в различии научной и преподавательской деятельности. Первое связано с моим личным переживанием, моей эстетической деятельностью, выражается, как правило, в письменном виде, второе связано с моим этическим и выражается чаще всего устной речью.

Эти различные по форме способы выражения, вероятно, и предполагают различные способы мышления. Первый – легкий, метафорический, свободный терминологически, стремящийся акцентировать внимание на сути дела («Пишет, как говорит!») - но, правда, в этом случае текст создаётся очень долго, сложно, промысливается каждый его элемент. Второй – предельно чёткий, буквальный, уделяющий особое внимание формальной стороне речи, педантичный способ, выражающийся так же и в речи («Говорит, как пишет!») - здесь первично письмо, и даже для устного выступ-

ления, чаще всего, готовится письменный текст-первоисточник (может быть, тезисно). Письмо требует порядка, поэтому мыслящих текстуально можно отличить по педантичности и в социальных проявлениях (экспромт должен быть подготовлен заранее). Любимый жанр этих мыслителей – предисловия и введения, которые позволяют придать тексту космическую завершенность и упорядоченность.

Ответственность, заключенная в том, как выражается вовне мое внутреннее, ответственность в случае, когда эстетическое (внутреннее) вынужденно переходит в состояние этическое (внешнее) соотносится со мной как деятельным субъектом и источником не только этого внешнего, но и множества других. Именно совокупность этих проявлений моего внутреннего позволяет сделать меня для Другого. Я предстаю перед ним как поступающий определенным образом и, судя по прошлым поступкам-проявлениям моего внутреннего, у меня есть линия поведения (характер) или что-то подобное. В отличие от классической эпохи, характер не наделен объективным содержанием, он лишь видимость характера для Другого, стремящегося, как и я, упорядочить свой Космос, а потому классифицировать меня по моим поступкам, а мои поступки – в соответствии с той классификацией, которая присвоена мне прежде. Естественно, поступки, не попадающие под классификацию, выбраковываются.

Вероятно, подобным образом обстоит дело с различиями между чтением вслух и чтением "про себя". Чтение "про себя" - это направленное внутрь, на мое эстетическое движение восприятия, чтение вслух, кроме этого усваивающего движения, становится социальным действием, поскольку предполагается наличие, помимо автора и читателя, еще и слушателя. Текст, будучи отчужденным сообщением, овеществленной речью, нуждаясь в воспроизведении, тем не менее, не предполагает повторного овеществления в виде текста, только в виде неписьменного метатекста. Письменный текст создаётся однократно, а даже комментарии – это уже новый текст, который замкнут в процессе создания на автора и только через него связан с внешним миром. Автор содержит в себе совокупность культурных смыслов, социальных связей, линий поведения, характеров и т.д., собственно в тексте ничего этого нет, он сам в себе. Но чтение, актуализирующее содержание, воскрешающее мертвое тело письма, превращает его в метатекст, увязывая не только эмоциональную форму чтения с содержанием, но и устанавливая массу возможных (а для текста этого достаточно, чтобы быть актуальными) культурных связей, коннотаций, явных и скрытых ссылок. Именно наше прочтение любого текста делает его интересным и актуальным через наши собственные читательские интерес и актуальность.

При всем этом, читатель, конечно, вторичен по отношению к автору и вынужден всегда следовать за логикой повествования, заданной до акта

чтения. Автор выстраивает текст в соответствии со своими представлениями о логике повествования и идее развития сюжета, не важно артикулированы они самим автором или нет. Как правило, даже если это текст не литературный, его развитие подразумевает интеллектуальное движение, не предполагающее возвращения к началу. В научном тексте, о формальной нормативности которого я уже упоминал выше, требование вывода оказывается требованием возвращения к началу. А поскольку текст развивается однонаправленно, как история, как некий набор последовательно поступивших смыслов, вывод в конце как правило, носит промежуточный или дежурный характер.

СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА ЯЗЫКА

(С.А. Троицкий)

Человек самонадеянно думает, что он говорит языком, это верно лишь отчасти. Обратная часть этого высказывания – язык говорит человеком, цинично используя его как инструмент. Благодаря этому паразитированию на человеке язык живёт и развивается, соответствуя предъявляемым ему запросам и решая ставящиеся перед ним задачи, с одной стороны, но с другой, определяя культурную, историческую ситуацию и деятельность человека. «В основе каждого существа лежит принцип недостаточности…» - передает М. Бланшо[1] слова Ж. Батая. Это высказывание отлично подходит для иллюстрации многих проявлений человека, его жизни и деятельности, а если учесть авторитет Батая, то с указанием автора может быть использовано и для аргументации, ведь Батай не мог ошибаться (такова презумпция ума у автора и истинности у авторитетного автора). Принцип недостаточности определяет и существование языка, поскольку я начинаю говорить только тогда, когда мне не достаточно указания, в случае отсутствия предмета. Правда тезис о недостаточности можно перевернуть и сделать его тезисом о переизбытке: я говорю, когда недостаточность касается моего молчания или действий, сопровождаемых молчанием, когда я не могу не говорить, когда мое внутреннее (эстетическое) прорывается наружу. В любом случае речь идёт об отсутствии меры. С самых первых описаний христианского рая, Царства Божия оно предстаёт как царство меры, а язык, время, атомарность и другие свидетельства несовершенства тварного мира отсутствуют. Однако человек вынужден существовать в тварном мире, быть существом,

[1] Цит. по Бланшо М. Неописуемое сообщество. - М., 1998. – С. 12.

вести себя как существо, соответствовать идее существа. А поскольку речь идёт о недостаточности, существование человека подчинено ей и направлено на её преодоление, - человек вынужден искать свое довершение, дополнение и, следовательно, чтобы быть существом, нужно принадлежать к сообществу существ. И преодоление моей недостаточности осуществляется мною настолько сильно, насколько она осознаётся, и касается это не только и не столько моей телесной природы, поскольку она не выглядит недостаточной в условиях, когда развитие человеческого тела однообразно, цикл изменений повторяется от тела к телу, а метаморфозы предсказуемы, не выглядит недостаточной. Моя непохожесть, как свидетельство несовершенства и недостаточности, проявляется, прежде всего, в том, что не может быть объектом сравнения, а потому заведомо неповторимо, т.е. в моем внутреннем, духовном содержании. Здесь возникает целый клубок парадоксов: моя человеческая повторяемость в теле является залогом моей неповторимости душевной, мое осознаваемое душевное несовершенство (моя неповторимость, оригинальность, самобытность), стимулирующее процесс его преодоления зависит от повторяемости (понятности Другому как факта и его биографии тоже) моей самобытности. В этом отношении понятность Другому есть результат не одномоментного действия сознания, а еще и результат совершившейся истории (биографии) Другого. Тело вряд ли может иметь некое самобытное и самостоятельное развитие, историю, а не быть вечным её повторением. Это телесное постоянство, телесная рифма моего тела с другим оказывается основой для кажущейся атональности моего душевного устройства. В психологической жизни моего Я этой видимости достаточно, чтобы быть для меня единственной истинной реальностью, обладать предельной достоверностью, а потому быть источником моих поступков. Но овнешнение моего внутреннего (эстетического или психологического) атонального состояния, превращение мысли или чувства в поступок нуждается в функционирующей системе перевода. В данном случае, этой системой является то, что позволяет объединять существа в сообщества, а людей в народы, общий опыт, похожесть наших переживаний, некое «метасознание». Речь не идёт о Божественном разуме, являющимся источником индивидуального сознания, которое для сообщества безразлично. Идея Бога актуальна для отдельного человека, сообщество же нуждается в идее Божественных (про)явлений. Метасознание, т.е. доиндивидуальный опыт, осознанное до появления моего сознания, - это проявление коллективной, социальной основы моего существования, вынуждающей меня искать свершения совершенства в обществе. В этом отношении «то, что я обдумываю, обдумывается не мною одним» (Ж. Батай[1]).

[1] Там же.

В книге, вышедшей в 1982[1] году М. Мамардашвили и А. Пятигорский вплотную подошли к тому феномену, которому чуть позже дал название Мамардашвили. «Расположение сознания и его образований, - писал он, - мы должны представлять в измерении, которое я и назвал неразделимым континуумом «бытия-сознания», как общую (совместную) основу причинных пространственно-временных терминов и терминов сознательных смыслов построения наших рассуждений о событиях и процессах»[2]. Данное М.К. Мамардашвили описание практически соответствует тому, что в психоаналитической традиции неофрейдизма названо коллективным бессознательным, но К. Юнга и его последователей интересовало проявление этого сверхиндивидуального в психологии отдельной личности, поэтому их описание касается применительной стороны явления, и потому вызывает вполне определенные, психоаналитические коннотации. В отличие от К. Юнга, М. Мамардашвили описывает явление безотносительно к его использованию и происхождению. Однако данное философом название не прижилось в литературе, возможно, из-за громосткости («неразделимый континуум «бытия-сознания»), а возможно, из-за того, что принципиально не было далее разработано.

Думается, что обозначенный континуум есть все-таки достояние сознания в большей мере, поэтому десять лет назад был предложен термин «непрерывный континуум сознания»[3]. Толкование реальности (бытия) – это всего лишь выход в виртуальную реальность. Феномены нашего психического мира, нашего сознания напрямую не взаимодействуют с окружающей реальностью, которая для нас существует только в отфильтрованном нашим сознанием виде. Давний предмет философских медитаций, согласование феноменов нашего сознания и явлений так называемой объективной реальности, оказывается актуальным по сей день. Если мы следуем заданной традиции разделения на объективную и субъективную (толкование явлений объективной реальности, виртуальность) реальность, то нужно представлять себе, что первое есть такой же элемент нашей субъективной реальности (объективная реальность для нас предстаёт как наше представление об объективной реальности). Реальность – потенция виртуальности, её основа, но не наоборот, виртуальность вовсе не является в-себе-реальностью. Она не может быть основой для разворачивания

[1] Мамардашвили М.К., Пятигорский А. Символ и сознание. – Иерусалим, 1982.

[2] Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси, 1984. – С. 73.

[3] См. Троицкий С.А. Непрерывный континуум сознания как основа для философствования. // Философия XX века: школы и концепции. Материалы работы секции молодых ученых «Философия и жизнь». Материалы научной конференции 21 ноября 2000 г. – СПб., 2001. – С. 267-270.

реальности, но может служить основой для разворачивания другой виртуальности. Таким образом, виртуальность может удваиваться сколько угодно раз, но реальность всегда одна, и её сущность – это её наличие. Все толкующие о реальности экзистенциально заброшены из реальности в виртуальность. Формирование этой виртуальности строится по описанному еще Аристотелем принципу. С помощью термина μίμησις, «подражание», «отражение», «вбирание-в-себя-внешнего» («отражение» предполагает связку отражающий-отражающийся, которая существует только в момент отражения, хотя μίμησις подразумевает некую постоянную нераздельность этих двух составляющих) Аристотель описывает сущность искусства, оно есть измененная форма окружающего мира. В процессе становления искусством (имманенцией) происходят некоторые изменения в трансцендентном. То, что изменяется, уже не является трансцендентным, но и еще не стало имманентным. Процесс отражения, вбирания-в-себя-внешнего накладывает на отражаемое все отпечатки, которые только есть у отражающего, включая отпечатки ступней, пальцев, структуру ДНК, расположение шрамов и т.д. Отражается только то, что отражающего окружает. Ничего другого он и придумать себе не в силах. Таким образом, искусство – фиксация реальности живущего[1].

Каждый текст, стоит отметить, тоже является принадлежащим к реальности, в силу его наличия, а вот все толкования (чтения) текста и, более того, все манипуляции с ним выбрасывают читателя (комментатора) в бескрайность виртуальности, тем самым читатель теряет текст, теряет и собственную идентичность, которая при таком понимании заменяет собой сущность. И читатель, и текст для читателя (во многом они совпадают) распадаются на множество смыслов, толкований, которые являются «двойниками» объективной реальности текста. «Двойниками» в кавычках, поскольку это не точно такие же реальности, а всего лишь копии с добавлениями элементов читательской идентичности. Читать «Вишневый сад» А.П. Чехова как читатель-помещик, совсем не то же самое, что читать как читатель-режиссер или как читатель-профессор режиссерского факультета театрального ВУЗа. Читатель разный, но и текст разный. Каждый читатель находит в тексте своего «двойника», выстраивая на основе текста свой мир, свой космос, который будет изменяться с каждым мгновением, поскольку меняется сам человек, поэтому нельзя взять и состояние-мира-в-один-конкретный-миг сделать вообще-состоянием-мира. Непрерывный континуум сознания, таким образом, можно определить как совокупность состояний, содержащихся в индивидуальной памяти и в качестве памяти о личном опыте, и в качестве памяти о коллективном опыте.

[1] Аристотель. Поэтика.- СПб., 1998.

Реальность содержит в себе все богатство вариаций на тему реальности, но вся виртуальность, включая бесконечность возможностей, все-таки не может представить ту, которая выходила бы за рамки непрерывного континуума сознания того конкретного субъекта, кто эти вариации создаёт. Даже измышляя самое неведомое, я не могу не придать ему черты реально существующего, т.е. даже самое неведомое/невидимое я собираю из того, что ведомо/видано. Любая фантазия (фантастика) – отражение реальности, её «двойник», а вернее сказать отражение непрерывного континуума сознания, который содержит в себе не только всю виртуальность, но и правила высказываний, не только означаемое, но и означающее. Непрерывный континуум сознания образован таким образом «из ви́дения и говорения, из зримого и выразимого, из пространств видимости и полей читабельности»[1]. Страты, исторические формации в смысле Фуко-Делеза суть проявления непрерывного континуума сознания в различные эпохи. Но Фуко, употребляя термин «исторические формации», не учитывает, что состояние непрерывного континуума сознания зависит не только от исторической эпохи, в которой он существует. Но и в один момент времени может существовать множество непрерывных континуумов сознания.

Конечно, явления бытия преобразуются в явления сознания, а значит, этот континуум, это напряженное поле расположено между бытием и сознанием (об этом говорит и М.К. Мамардашвили). Однако континуум влияет на бытие опосредованно – через сознание, а на сознание – непосредственно. В принципе можно сказать, что этот континуум и есть сознание с одной лишь оговоркой: сознание не исчерпывается этим континуумом, он, если так можно выразиться, – элемент общественного сознания. Он тождественен культуре, духовной культуре. Материальная культура – олицетворение тех идей, которые «носятся в воздухе», иначе говоря, которые составляют непрерывный континуум сознания. Он является контекстом для возникновения тех или иных феноменов культуры. Культурность же есть степень вхождения в непрерывный континуум сознания. Проверкой степени вхождения непрерывный континуум сознания служит, например, остроумие.

Поскольку каждый человек, без исключений, включен в систему непрерывных континуумов сознания, поскольку все действия человека и, более того, его мысли детерминированы системой пересечений непрерывных континуумов сознания, то можно подумать, что это противоречит идее неповторимости, исключительности каждого человека, каждой личности. Но, оказывается, каждый человек неповторим, исключителен именно из-за того, что в нём пересекаются совершенно разные континуу-

[1] Делез Ж. Фуко. – М., 1998. – С. 72.

мы, и именно эта неповторимость пересечений и создаёт неповторимость личности, неповторимость индивидуального сознания, которая и делает человека одиноким. Он устанавливает связь *Я-Ты* с принадлежащим к тому же непрерывному континууму сознания, устанавливает такую же связь с принадлежащим к другому его непрерывному сознанию, так же и с третьим, и с четвертым, и с …ым, но вся проблема в том, что ни один из этих *Ты* не может стать полноценным *Ты*, т.е. слиться с *Я,* как это возможно в архаических культурах, в мифологическом сознании, где единство непрерывного континуума сознания обеспечивает единство желаний, действий, мыслей (*Мы*).

В непрерывном континууме сознания существуют знаки, символы, язык (его идеальная часть, т.е. то, что обозначается словами), смысл, идеи – одни для какой-то общности людей (народа, группы). Он является основой для понимания людьми друг друга, для диалога, осуществлением отношения *Я-Ты.* Каждая общность людей вырабатывает свой непрерывный континуум сознания, и на нём основывается её сущность. Основным средством выражения его является именно язык. Существуя как неосознаваемое, как элемент повседневности, он не требует для выражения мыслей, чувств, идей специальной технической подготовки каждый раз, когда необходимо их выразить. «То, что заключается в речи, должно воспроизводиться говорящим лицом и происходить помимо самой речи», - писал Аристотель[1]. Понимая, что язык несовершенен и функционален, тем не менее, мы пользуемся именно им, рассчитывая на понимание со стороны слушающего. В языке работает то, что предшествует пониманию, то, что позволяет быть языку техничным, содержать в себе множество смыслов, обращаться к контекстам, внешним ситуации. «Кроме цитат, нам уже ничего не осталось, наш язык – система цитат»[2]. Цитата как ярлык текста позволяет не приводить весь контекст, из которого эта цитата была взята, он вспоминается сам. Неосознанность нашего понимания позволяет нам зачастую пользоваться языком автоматически: и в виде дежурных отписок и отговорок, готовых ответов, установленных языковых клише, и в виде такого творческого метода, как автоматическое письмо, использующее эти языковые штампы для создания художественных произведений. Конечно, в отношении автоматического письма остается вопрос о действительной автоматичности, насколько человек может быть использован как культурный, психологический и т.п. ретранслятор, однако такой метод (автоматическое письмо) подтверждает досознательный, сверхиндивидуальный

[1] Аристотель. Поэтика. С. 51.

[2] Борхес Х.Л. Утопия усталого человека // Борхес Х.Л. Круги руин. –СПб., 2000. – С. 201.

уровень языка, который обеспечивается непрерывным континуумом сознания.

Обучение закладывает основания для того, чтобы все получающие это же образование мыслили «на одной волне», поскольку как сам процесс обучения, так и содержание его является объектом коллективного опыта. Непрерывный континуум сознания, у́же – язык, предполагают существование внутри результатов прежнего опыта, в этом отношении историзм языка – это его характерная черта. Историзм как последовательное накопление смыслов, привязанных к слову, словосочетанию, фразе, абзацу и т.д. Причём, чем больше элементов включает исходный рассматриваемый объект, тем, за редким исключением, конкретнее и однозначнее аллюзия, а значит определеннее контекст и, следовательно, смысловая нагрузка.

Есть свой непрерывный континуум сознания и у профессионально занимающихся философией, для его выработки служит обязательный курс истории философии, это основа, на которую надстраиваются остальные философские дисциплины. Процесс институализации науки – свидетельство установления непрерывного континуума сознания, общего профессионального интеллектуального поля, которое и позволяет специалистам понимать друг друга. Историзм языка проявляется и в формировании профессионального языка как способности накопления терминов, ярлыков, за которыми закреплены те или иные технические, функциональные понятия. Как пример, неприятие русской философии до XIX в. Г.Г. Шпетом объяснялось термином «невегласие», который обозначал не просто отсутствие философского языка или его незнание русскими книжниками, но отсутствие истории философии, отсутствие философского опыта, общего для профессионального сообщества. Общий философский опыт заложен в профессиональном философском языке так же, скажем, как накопление знаний в области медицины выражается в медицинском терминологическом и понятийном аппарате. Нам не обязательно проходить весь исторический путь каждый раз, когда мы что-то хотим обозначить, у нас уже есть готовые языковые конструкции, в которых зафиксирован полученный опыт предшествующих поколений специалистов, или, если мы говорим не только о профессиональном языке, то шире – человечества.

Историзм нашего восприятия предполагает знание нами всей генеалогии воспринимаемого объекта. И хотя нам важно развитие его во времени, генеалогические связи, истоки вызывают у нас неосознаваемое позитивистское исследовательское любопытство. Слово содержит в себе тома энциклопедий, движет сонмами ссылок и гиперссылок в нашем сознании, позволяя говорить библиотеками. Выделение у слова времени и пространства, как разделяемое и определяемое, свойственное имяславцам и их наследникам (Лосеву, Булгакову и др.), чья теория несколько надуманная, т.к. слово предполагает историю, как воплощение времени, воплощаю-

щуюся в ссылках и аллюзиях, но не телесность, ибо слово используется как сила (функциональная сторона языка) либо как история. Неудивительно, что при всем старании философию слова Булгаков так и не завершил, вероятно, из-за того, что одной из исходных была посылка о существовании тела у слова (произнесение слова – это придание тела). Но предполагая наличие телесности (пространственного присутствия) слова, можем ли мы представить самостоятельность слова, даже в самом элементарном случае, нет, мы путаемся в паутине смыслов, ничего не получая в статике, ибо произнесенное, или написанное слово, запускает механизм не только наделения смыслом, но и само произнесенное, порождает волнообразную реакцию переписывания всех смыслов. Причём данный процесс не остановить и окончательный результат не получить.

Но язык не является элементарной калькой реальности. Конечно, внутри него существует помимо общего коллективного опыта, являющегося таковым хотя бы по факту молчаливого согласия с конкретным состоянием языка, его понятийным и терминологическим составом, языковыми техниками, - существует что-то еще, что определяет содержательное и формальное состояние языка. Искать в дальнейшем это начало, как кажется, необходимо в технике его применения, ведь язык отражает не столько реальность, не только мыслительные схемы (еще неизвестно, что первично, мышление или язык), но и подчинен тому, для чего применяется. Элементарные различия в описываемых чувстве и действии становятся отчётливо заметны также за счёт языковых различий в описании и того и другого.

ЯЗЫК КАК ИНСТРУМЕНТ ЦЕНЗУРЫ

(С.А. Троицкий)

Знание языка, или иллюзия знания, вовсе не обеспечивает полного понимания собеседника. И вовсе не потому, что разговор происходит на разных языках, в смысле отсутствия общего языкового опыта, дело не всегда в этой объективной причине. Возможно, непонимание возникает из-за намеренного субъективного желания быть непонятым или в силу причин, когда язык используется как самоцензурирующий инструмент коммуникации. И то и другое заложено в языке, он может выступать цензором сам по себе или использоваться как цензор. Когда мы говорим, в силу различных причин далеко не все мы можем говорить напрямую, пользуясь конкретными объект-именными связками. Здесь пойдёт речь о том, как язык выступает способом намеренного или не совсем намеренного утаивания, и как возможно раскрытие потаенного в языке.

Жанровое и диалектное разнообразие позволяет говорящему выбирать способ выражения. В разговорном, повседневном уровне общения, низком «штиле», мы говорим от своего имени, т.е. предполагая Я конкретного субъекта, отличающегося от других, в качестве источника и автора говорения (речь идёт как об устном, так и о письменном сообщении), источника информации, сообщаемой определенным Я. Мы понимаем под Я совокупность субъективных качеств, характеристик как тела, так и мышления. В этом отношении субкультуры, к которым Я относится, которые сформированы в силу конкретных поло-возрастных характеристик, но не являющиеся субкультурами, сформированными по профессиональному признаку, оказываются институциями утверждения идентичности этого субъекта. В то же время в процессе профессионализации субкультуры посте-

пенно теряется субъектность. Чем профессиональнее группа, тем меньше остаётся индивидуальности.

В европейской науке как профессиональном занятии процесс деиндивидуализации субъекта особенно интенсивно происходил в эпоху Просвещения, благодаря стремлению Христиана Вольфа и его последователей создать универсальный научный (философский) язык (профессиональный диалект), построить языковую структуру научного дискурса, открывая возможность для использования его ситуативной прагматики, чётко закрепляя объект-именные связки. Проект вольфианства по исключению субъективного фактора из науки не был в полной мере реализован, но, тем не менее, научный текст не приемлет субъективизма в выражениях, наиболее часто используется безличная форма.

Профессиональная цеховость не нуждается в индивидуумах, ей нужны взаимозаменяемые элементы, поэтому в процессе профессионализации происходит стерилизация субъекта, в результате профессиональный язык – язык стерильный, очищенный от индивидуальных особенностей, единственная идентичность, которая сохраняется в профессиональном диалекте, - это профессиональная принадлежность. Таким образом, принимая ограничения профессионально-языковой этики, мы рискуем лишиться своего Я вне профессии, а поскольку это происходит добровольно, можно говорить, что переход на профязык (профессиональный диалект) позволяет утаивать собственное Я говорящего. Из наиболее близких примеров для сравнения – текст научной статьи и текст личного письма – два совершенно различных дискурса, использующих совершенно различные диалектные формы выражения, в первой - собственное Я оказывается внешним условием по отношению к содержанию текста, во второй – Я является центром сообщения.

Иным источником языкового цензурирования, стерилизации индивидуальных особенностей является, государство, стремящееся сформировать новую культурную идентичность, для чего с помощью юридических средств решается вопрос о словарном составе языка и замене одних слов, другими. Фактически таким образом вымарывается определенная линия языковой и культурной истории (традиции), а учитывая внутренние взаимосвязи в языке, сложившиеся фразеологизмы и фразеологические схемы и сочетания, которые определяют мыслительные структуры субъекта культуры, мы получаем язык-инвалид и культуру-инвалида, в которым новые формы не сложились естественно, пройдя определенный период терминологической и фразеологической «притирки», а навязаны извне, а потому являющиеся инородными. В качестве примера можно привести историю европейской гендерной языковой политкорректности:

Совет Европы рекомендует всем своим 47 членам отказаться в официальном обращении от употребления слов “отец” и “мать”, мотивируя это борьбой с сексизмом, пишет немецкая Die Welt.

В соответствующей резолюции парламентского собрания Совета Европы утверждается, что представление о домохозяйке, являясь традиционной моделью поведения, приписываемой женщине, мешает установлению полного равноправия полов.

Изначально с инициативой изъять из лексикона слова “мать” и “отец” выступила представитель социалистической партии Швейцарии Дорис Штумп. В своем обращении к членам Совета Европы она потребовала, чтобы женщин не изображали как “пассивных и второсортных существ, матерей и сексуальных объектов”, цитирует InoPressa.

Так называемая нейтральная лексика, выхолащивающая естественные различия между ролью мужчины-отца и женщины-матери, в настоящее время распространена в деловом общении у швейцарцев. Местные чиновники, в частности, столичные, заменяют слова “мать” и “отец” на “один из родителей” или реже “родитель”.

Следует отметить, что уравнять мужчину и женщину в правах и обязанностях, теперь уже на законодательном уровне, Европа пытается уже не первый раз. Так, в 2006 году во Франции было предложено отменить термин “мадемуазель”, который используется для обращения к незамужней девушке, и оставить только “мадам”, который употребляется в отношении замужней дамы. Эмансипированные француженки посчитали несправедливым, что факт замужества отражается уже в обращении к ним, тогда как мужчинам не приходится из-за этого страдать и к ним всегда обращаются “месье”. Кроме того, некоторые требовали исключить графу “девичья фамилия” из официальных бланков.

Аналогичное разделение существует также в английском языке. К незамужним девушкам принято обращаться Miss (сокращенно Ms.), а к замужним – Mistress (сокращенно Mrs.). В официальных документах эти различные обращения свели к одному сокращенному Ms., дабы избежать недовольства феминисток.

Впрочем, у подобных инициатив всегда есть немало противников. Они полагают, что стирание грани между социальной ролью, отведенной мужчине и женщине самим Всевышним, лишь усугубит и без того негативную демографическую ситуацию в европейском обществе.[1]

Таким образом, стираются социальные гендерные метки, уходит в прошлое целый пласт культуры, берущий свое начало в архаике и являю-

[1] http://www.meta.kz/459525-sovet-evropy-trebuet-izjat-iz-leksikona-slova.html

Подобный пример – ситуация в США, где по разным причинам под ограничение попали слова «мама», «папа», «старость», «рождественская елка», «рождественские каникулы», «негр», «черный», «цветной», слова с окончанием –man.

щийся основой всей европейской литературы и искусства, всей художественной культуры, построенной на диалектике табу и преодоления запрета. Фактически подобное уничтожение всей предыдущей культуры подчинено политической сиюминутной конъюнктуре. Далее на очереди разрушение элементов «возрастной» дискриминации, отмена проблемы «отцов и детей» и, как следствие уничтожение языкового отображения возрастных противоречий, а также дальнейшая стерилизация расовой и национальной идентичности. Кроме того, остро стоит вопрос о финансовом неравенстве, что также приведёт к вымарыванию из словарей соответствующих слов и выражений[1]. Однако справедливости ради необходимо отметить, что речь идёт, прежде всего, об официальных документах.

Подобные политические решения приводят не только к положительным, но и отрицательным последствиям. Так, в России резкое изменение культурной традиции, произведенное Петром I, нивелирование принадлежности к русской культуре в пользу европеизма через полтора века вылилось в крайнюю форму национализма и антизападничества. В советской повседневности все вымарывания меток индивидуальных отличий приве-

[1] Купирование, изъятие отдельных слов может быть вызвано другими причинами, в т.ч. и стремлением сокрытия какой-то конкретной информации, как, например, истории с Ferrari в Китае в 2012 г.: «В социальных сетях Китая заблокировано использование названия итальянской марки, а запросы на слово «Ferrari» не дают никаких результатов в поисковиках. Это случилось после 18 марта, когда в Пекине произошла авария с данным суперкаром. Судя по фотографиям, врезавшуюся в мост машину просто разорвало пополам. Водитель суперкара погиб, две женщины-пассажирки тяжело пострадали. В ночь после инцидента новости об аварии были удалены почти со всех информационных порталов страны. На следующее утро слово «Ferrari» было удалено из всех сообщений пользователей в сервисе микроблогов Weibo, китайском аналоге Twitter, уточняет «Би-би-си». Также в Weibo было заблокировано упоминание Ferrari в новых записях. При этом столичная полиция отказалась называть личность погибшего водителя, что повлекло за собой острую дискуссию в интернете. Очевидная цензура вызвала массу вопросов и предположений. Сначала существовала версия, что за рулем Ferrari находился Бо Гуагуа, сын известного и ныне опального политика Бо Силая. Однако затем появилась информация, что автомобилем управлял незаконный сын члена политбюро Коммунистической партии Цзя Цинлиня. Действия властей связаны с нежеланием распространять среди населения сведения о финансовых возможностях партийных боссов. Как в стране, где среднестатистический китаец получает десять долларов в день, дети чиновников ездят на автомобилях стоимостью 320 тысяч долларов? (цена для США) Сын китайского чиновника попал в аварию на модели Ferrari 458 Italia Spyder, цена на которые варьируется от $200 тысяч до $260 тысяч» (http://m2motors.com.ua/novosti/1251-pochemu-v-kitae-zapretili-slovo-ferrari.html).

ли к целому набору дискриминационных отношений, транслирующихся на уровне субъекта (в семье, в институциях образования и воспитания).

Разновидностью описанного способа утаивания или цензурирования служит замена слова, формально не противоречащего контексту, но меняющего смысл сообщения. XIX и XX века изобилуют примерами вынужденной замены авторами определенных слов и выражений на те, которые угодны заказчикам цензуры. Странно это выглядит, если не сам автор, а кто-то иной без поручения автора начинает править тексты, исходя, как правило, из вполне благородных мотивов, но принимая на себя право быть высшим судьёй действительного замысла, смысла и мыслей автора. Ярким примером стала в 2011 г. публикация в Армавире священником Свято-Троицкого собора этого города о. Павлом сказки А.С. Пушкина о знаменитом Балде, «исправленной» В.А. Жуковским для легкого прохождения царской цензуры. В ней другим главным героем стал купец, а не поп, как в оригинале.

Язык (диалект) существует в соответствии с конкретной базовой культурной парадигмой (системой ограничений и запретов), в соответствии с которой выстраивается определенное языковое поведение (внутренняя языковая или диалектная этика) и на уровне говорящего субъекта происходит мышление. Если говорящий говорит нечто в определенной форме, а слушающий его понимает, тогда существует общая для них языковая этика, культурная парадигма, поэтому по языку можно судить о человеке, т.е. о его идентификационных характеристиках. Другими словами язык существует благодаря говорящему, но не по его воле, а посредством намеренного цензурирования путем замены или купирования слов навязывается иная, внешняя языку культурная парадигма и соответствующая языковая (диалектная) этика. Понятно, что диалект определенной социальной группы не является языком в целом, в рамках которого этот диалект существует. Подобное навязывание определенного языкового поведение (купирование или замена) – выражение этики и культурной парадигмы конкретной социальной группы (вспомним тезис К. Маркса о классовой борьбе). Диалектика поведенческих табу социальных групп и их преодоления является основным механизмом развития культуры и языка.

Отдельного внимания заслуживает отношение к брани[1], обсценной лексике, нецензурным выражениям, где уже из названия следует наличие определенной цензуры, - конечно, речь идёт о вполне конкретном времени. Лексика эта переросла из политически обусловленной (вспомним манифест Екатерины II о бранных словах) во внутреннюю, стала элементом языковой этики. «Подлые», простонародные выражения не используются

[1] См., напр., Мокиенко В.М. Русская бранная лексика: цензурное и нецензурное // Русистика. - Берлин, 1994, № 1/2. - С. 50-73.

при описании дворянства, под запретом на называние или описание находятся и любые проявления сексуальности, поэтому называние таковых или прямое описание в текстах отсутствует, а лексика, отсылающая к этим проявлениям, вынесена за границы дозволенного, и считается обсценной, бранной. Единственным, пожалуй, исключением являются произведения «подлого» жанра, низкого штиля, комические произведения, где используется обсценная лексика или эвфемизмы.

Устное сообщение исторично, имеет развитие, начало и конец, поэтому даже указание на эмоциональный подтекст должно быть максимально конкретным и точным. Письменное – контекстуально, т.е. дешифровка текста разворачивается не только в направлении истории (сюжета), но и в других направлениях, «комментариях на полях», иллюстрациях, форме слов, букв, фраз, шрифте, форматированию листа и т.п. В письменном тексте эмоциональное состояние может быть выражено за счёт определенного рода визуализации переживания, без употребления конкретных его «меток», кроме того, практически непременным было указание даты и времени создания текста, позволяющее восстановить исторический контекст. Вполне понятно в этом смысле избегание их в письменном тексте, в «дворянской» («интеллегентской») речи, а в случае записи или публикации речи, произведений устной культуры и т.п. купирование табуированных слов. Знание и видение контекста конкретного слова позволяет читателю восстановить само слово.

Благодаря письменной культуре сложился и еще один способ утаивания или цензурирования, когда слово не называется, но вокруг него создаётся некий «ареол», позволяющий догадываться о скрытом. Подобных примеров в памятниках «дворянской письменности» мы можем найти большое количество, и в художественных произведениях, и в дневниках, и в письмах. Так, один из авторов, замыкающих собственно дворянскую линию в русской литературе описывает сцену полового акта:

> Девушка встала и хотела перейти на руль. Лодка закачалась, точно уходя из-под ног, и Карсавина невольно ухватилась за Санина, сильно толкнув его своей упругой грудью. И в этот момент, почти не сознавая, не веря даже возможности этого, девушка неуловимым мимолетным движением сама задержала прикосновение, как будто прижалась на лету.
>
> Мгновенно, всем существом своим он воспринял сказочное очарование близости женщины, и она всем существом поняла его чувство, ощутила всю силу его стремления и опьянилась им прежде, чем поняла, что делает.
>
> -- А... -- удивленно-восторженно вырвалось у Санина, и больно и страстно он обнял её, так что она, перегнувшись назад, очутилась на воздухе и инстинктивно схватилась за падающую шляпу и волосы.

Лодка зашаталась сильнее, и невидимые волны, с испуганным шумом, разбежались к берегам.

-- Что вы! -- слабым женским вскриком крикнула Карсавина.

-- Пустите!.. Ради Бога!.. Что вы! -- задыхающимся шепотом проговорила она после мгновенного жуткого молчания, отрывая его стальные руки. Но Санин с силой, почти раздавливая её упругую грудь, прижал девушку к себе, и ей стало душно, и все, что было преградой между ними, куда-то исчезло. Вокруг была тьма, пряный запах вод и трав и странный холод, и жар, и молчание. И она, вдруг погружаясь в непонятное безволие, опустила руки и лежала, ничего не видя и не сознавая, со жгучей болью и мучительным наслаждением подчиняясь чужой, мужской воле и силе[1].

Литературная критика и читающая публика после выхода романа «Санин» в свет в 1907 г. восприняла эту сцену как порнографическую, однако, лишь по совокупности некоторых слов-меток мы догадываемся о происходящем. Думается, что М.П. Арцыбашев вовсе не из опасения цензурных правок или боязни быть неопубликованным избегает прямого описания, - в 1907 г. выходили «литературные сочинения» с куда более натуралистическими подробностями, и стремясь эпатировать, спровоцировать публику и отдельно борцов за нравственность, писатель потенциально мог бы добавить пикантных подробностей, - скорее всего, сработала внутренняя цензура, обусловленная этикой языкового (текстуального) поведения, профессиональным писательским этикетом, а также литераторским пафосом творца художественного произведения.

Надо отметить, что такому цензурированию подвергаются не только проявления сексуальности, но и другие моменты, выходящие за границу этикета межличностного общения. Опубликованные тома переписки между собой известных представителей культуры XIX века дают массу тому примеров. То, как сами они дешифровали для себя этикетные языковые «хождения вокруг да около», показывает, например, письмо А.Н. Пыпина В.И. Ламанскому (приведем отрывок):

Лондон, 26 мая 1859.

Третьего дня я получил из Парижа письмо ваше, мой милый Владимир Иванович, и очень ему обрадовался, я уже давно не знаю ничего о вас, да и вообще давно не имею решительно писем из Петербурга. Скажу (не желая попадать в фамильярность, которая так вам страшна кажется), что я жадно бросился на ваше письмо, но вы с первых строк сильно меня озадачили: почему вы считаете, что слово «голубчик», которое вы решили было сказать, довольно «неприятно звучит» моему слуху за границей? Если вы думали так, то вы бы уж лучше вовсе не

[1] Арцыбашев М.П. Санин. – М.: СП «Вся Москва», 1990. – С. 277-278.

говорили его; вы предпочли поставить его и выразить потом сожаление о неуместном употреблении его. Это гораздо хуже ... Я тоже бы не придал этому значения, но вы, несмотря на ваше «бесстрастие», которое будто бы вносите теперь во всякое суждение о чужих мнениях, постарались дальше объяснить, в чём оно, и сказать, как вы мысль теперь понимаете, и почему слово было неуместно. Представивши противоположность моих (и вообще других такого рода) мыслей с вашими, вы говорите, что ежели вам удастся быть заграницей, то вы убеждены, вам меньше и меньше придётся сожалеть, что вы рождены русским и славянином. Скажите ради Бога, что это значит? Неужели ваше «бесстрастие» к чужим мнениям привело вас к такому выводу на счёт других, которые иногда решаются не соглашаться с вами. Упрек должен относиться ко мне, в этом нет сомнения. Защищаться от него я не стану – может быть в другую минуту вы сами поймёте, сколько в нём неправды и сколько в нём могло бы быть оскорбительного, – я замечу только, что между прочим в нём сказалось именно ваше, славянофильское направление[1].

Ситуация непонимания возникала благодаря неоднозначной трактовке, т.е. намеренному отказу от прямой объект-именной связки. Этикет требует (требовал), чтобы при произнесении чего-то неприятного в сторону собеседника несколько раз «расшаркаться», «извиниться» и т.п., чтобы при передаче симпатии не говорить о ней напрямую, а передавать её с помощью слов-меток, поэтических метафор или примеров. Тогда появляется смысловой зазор, который может быть основанием для герменевтического, феноменологического, философского анализа. Подобное языковое поведение вызвано, по всей видимости, системой существующих запретов на некоторые темы и способы выражения. Запреты касались прямого выражения чувств, поскольку чувственность - это характеристика "подлого сословия", простонародья. Даже выражения недовольства, несогласия, сопровождались, как правило, дополнительными фразеологическими оборотами, нацеленными на то, чтобы замаскировать, часто в форме извинения, чувственное содержание. Неудивительно, что максимально табуирована была любовная тема - нельзя в письме дворянину писать просто "Сходим куда-нибудь!", "Вы мне нравитесь!", "Я люблю Вас!" и тому подобные выражения, принятые сейчас в разговорной устной речи. Дворянская письменная, а также подчинявшаяся её правилам устная речь были направлены на преодоление словесных табу, мешающему "называть вещи своими именами". Как результат, язык был ориентирован на создание метафор, как способа иносказательного описания. Вероятно, поэтому лите-

[1] Письмо А.Н. Пыпина В.И. Ламанскому // Вече: альманах русской философии и культуры. – Выпуск 19. – СПб., 2009. – С. 213. (Подготовка к публикации текста, предисловие, примечания С.А. Троицкого).

ратура, как способ метафорического выражения, и, в частности, поэзия, была столь популярна, и поэтому, возможно, она потеряла свою популярность по мере перехода от дворянской языковой этики к разговорной. Все эти процедуры являются нам с помощью языка, а потому не оказываются ли они инструментами раскрытию утаенных элементов языка (мышления на этом языке)? Можем ли мы перевести содержание этих процедур на языки, сформированные и подвергшиеся минимальному влиянию европейского рационализма, европейской культуры мышления? Сущностно понятны ли эти процедуры, например, полинезийцам или хотя бы китайцам?

Язык отражает строй мышления и способ восприятия действительности, предшествовавший появлению языка, и в то же самое время именно язык диктует его носителям воспринимать действительность именно так, как это заложено в нём, а других схем и структур он предложить не может. Один из способов выхода из этого линвистического и когнитивного тупика – использование возможностей билингвистического мышления.

В случае, когда собеседники находились (находятся) в близких внеэтикетных отношениях или, если существует необходимость к документированию реальности, т.е к изложению фактов, этот зазор исчезает, появляется ситуативная прагматика, а потому и прямые объект-именные связки. В качестве такого писателя-фактографа, обращающегося к фактам реальной жизни, межличностных отношений, психологического состояния героя, выступает в классической русской литературе А.П. Чехов, точность описания (каждое произведение предстает как тщательно написанный анамнез, история болезни), выверенность подобранных слов и выражений не оставляют места для философствования, что и позволило выразить ему свое литературное кредо: «Краткость – сестра таланта».

ПАРАДОКСЫ ВРЕМЕНИ И/ИЛИ ПАРАДОКСЫ ЯЗЫКА

(Н.А. Артёменко)

Всякий человек, который хоть сколько-нибудь не понял времени,
а только не понявший хотя бы немного понял его,
должен перестать понимать и все существующее.
Ал. Введенский

Все удивительное побуждает к размышлению. В обыденном опыте сознания мы не найдем идей, в соответствии с которыми время было бы трудно понять: мы всегда уже со знанием дела обращаемся с тем, что мы можем описать как «темпоральные ситуации», наш язык прекрасно адаптирован к тому, чтобы утверждать что-либо о времени. Но именно время вызывает столько непонятностей, путаницы, недомолвок и беспорядка, что заставляет задать вопрос: на что мы можем опереться, чтобы объяснить время?

Ответ тавтологичен: для того, чтобы объяснить время, мы вынуждены опираться на само время. Именно к этой самопонятности, проявляющейся как в уверенности обыденного сознания, так и в присутствии, причём всегда-уже-присутствии *смысла* времени, и следует прорваться. Здесь выявляется первый «круг»: как, опираясь на само время, можно *понимать* время? У Элиота Т. С.[1] мы обнаруживаем удивительную стыковку сознания времени, т.е. нахождение вне его («Сознавать — значит быть вне времени»[2]), с тем, что «только времени покоряется время»[3], т.е. с пребыванием в пото-

[1] Элиот Т.С. Стихотворения и поэмы в переводах Андрея Сергеева. – М., 2000. См.: Рапсодия ветреной ночи, Полые люди, Четыре квартета, Пепельная среда.

[2] Элиот Т.С. Четыре квартета // Элиот Т.С. Стихотворения и поэмы в переводах Андрея Сергеева. – М., 2000. – С. 239.

[3] Там же.

ке. Однако идёт ли речь об одном и том же, является ли время самотождественным в этих различных модусах отношения к нему? Ответ, очевидно, нет. Мы имеем время само по себе — объективное, вмещающее, имеющее модусы одновременности, последовательности и длительности, и время как время события, некоторой интенсивности, наполненности, время, которое пере-живается. Тем не менее, чтобы не терять смысла в разговоре о времени, следует говорить о принципиальной соединимости этих позиций, об их общем истоке. Действительно, можно соотносить переживание с «объективным» временем, говорить об особенностях восприятия времени. Равным образом справедливо и обратное: «объективное» время само является переживаемым, фиксируемым. Эти позиции не просто соотносимы, они предполагают возможность взаимоперехода. Таким образом, исток данных позиций возвращает нас к тому непосредственному смыслу времени, который обеспечивает его самопонятность. Он даёт уверенность в отношениях времени и, поскольку время лежит в основе восприятия, отчёта в любых изменениях, как в отношении данности, так и в отношении описания, объяснения, истолкования, постольку время оказывается тем, что всегда подразумевается. Искомый исток даёт, следовательно, уверенность в самих изменениях, в принципиальной возможности их понимания, упорядочивания, объяснения.

Ибо знаю, что время всегда есть время
И что место всегда и одно лишь место
И что сущим присуще одно их время
И одно их место[1].

Таким образом, вопрос в том, что я знаю, зная это, или вопрос о втором «круге»: знание предполагает нечто непротиворечивое, определенное, последовательное, и, тем не менее, то, что я знаю, не обладает ни определенностью, ни последовательностью, ни непротиворечивостью. В этом и состоит *загадка времени*.

Произведем некоторую аналитическую процедуру. Что означает

…время всегда есть время
И что место всегда и одно лишь место

и что, в свою очередь, означает

…сущим присуще одно их время
И одно их место.

[1] Элиот Т.С. Пепельная среда // Элиот Т.С. Стихотворения и поэмы в переводах Андрея Сергеева. – М., 2000. – С. 109.

Время и место сами по себе предполагают некоторую вместимость — они вмещают вещи, события, существующее, или, как пишет Элиот:

> Но только во времени помнится
> Миг в саду среди роз.[1]

Напротив, определенность времени и места относительно сущего отсылает к тому, что именно через сущее рассматриваемые феномены получают собственную определенность:

> Есть время для вечера при сиянии звезд
> И время для вечера при электрической лампе
> (Со старым семейным альбомом)[2].

В первом случае мы имеем феномен вместимости, а, следовательно, необходимо «разметить» само вмещающее, вписать его в определенную систему координат, ввести механизм и точку отсчёта. Необходимо, следовательно, предложить некоторую рациональную процедуру, конкретизирующую вместимость как таковую, причём, конкретизирующую вплоть до конкретного времени и конкретного места, до вещей и событий, до того, что попадает в поле внимания, обретает значимость или наделяется смыслом. Такое «вместилище» мы обнаруживаем, например, у Канта в виде априорных форм пространства и времени, которые выносятся Кантом за пределы опыта и познания: они существуют до познания и располагаются в некоем доэпистемологическом мире. Вводя априорные структуры, Кант задаёт парадигму допонятийного слоя сознания. Первое представление о времени есть априорное созерцание, а не понятие. Являясь условием опыта, время необходимо участвует в мышлении и языке, выступая само по себе неопределенностью. Именно неопределенность времени, наличие его в доэпистемологическом мире делает вместимость формой, которая равным образом приемлет время как априорную форму у Канта и вместилище, например, в случае ньютоновского понимании времени. То, как понимается время — его понятийный срез, — зависит от формы, того доэпистемологического слоя, в котором и располагаются сами пространство и время. Очевидно, имеет место зазор между понятием времени и самим временем. Этот зазор обнаруживает лишь постулируемое у Канта (время — форма чувственности) и реальное у Ньютона (вместилище вещей, орган

[1] Элиот Т.С. Четыре квартета // Элиот Т.С. Стихотворения и поэмы в переводах Андрея Сергеева. – М., 2000. – С. 239.

[2] Там же. С. 261.

божественного восприятия) тождество понятия времени и самого времени. В этом и состоит *трансцендентность времени*.

Во втором случае мы имеем феномен определенности вещей, то есть феномен конкретности времени и места, следовательно, необходимой оказывается «возгонка» сущего. Конкретность сущего не оставляет места осознанию: всякое существующее индивидуально, имеет свой собственный смысл, более того, у этого сущего время и место не являются заменяемыми. Сущее здесь переживается, захватывает, но не осознаётся, оно предстаёт как поток. Для осознания нужна дистанция, в том числе и временная. Однако отсутствие такой дистанции сохраняет и гарантирует индивидуальность сущего: как нельзя занять «чужое» место, можно лишь вытеснить с «этого» места вещь (при этом место останется «с вещью»), так нельзя и переместить вещь во времени (с его течением она всякий раз оказывается другой). «Возгонка» сущего и означает остановку потока изменчивости вещей, будь то в форме понятия, закона, принципа, или в форме непосредственного переживания события, усмотрения смысла, воспоминания или фантазии. Сущее нужно довести до статичности, тождественности, определенности. Определенность здесь — определенность того направления, в котором открывается для нас «это вот нечто». Таким образом, и здесь обнаруживает себя искомый зазор между этим-вот определенным временным потоком, переживанием времени, и собственной определенностью сущего как такового, которому время и пространство также как таковые присущи. Равным образом необходимым оказывается и выпадение из времени: определенность этого-вот сущего может обнаружить себя только вне времени. Не случайно в начале изменения Платон полагает момент «вдруг», а Аристотель говорит о вневременном возникновении сущего. Заметность изменения, возникновения, формирующая дистанцию относительно сущего, требует выпадения из времени, обнаруживая очевидность: время есть характеристика самого сущего, но также время есть то, что со-присутствует очевидности переживаемого содержания в достоверности этого-вот нечто. В этом и состоит *имманентность времени*.

«Ненаставшее и наставшее, — как пишет Элиот, — всегда ведут к настоящему»[1]. Как в случае «разметки» сущего, так и в случае его «возгонки», мы ищем точку пересечения «времени и вневременного», находить которую — «занятие для святого». Занятие потому, что

> Ненаставшее – отвлеченность
> Остающаяся возможностью
> Только в области умозрения[2],

[1] Там же. С. 233.
[2] Там же.

то есть потому, что сущее есть наставшее, причём не просто наставшее, но именно здесь и теперь наставшее. Наша рефлексия прошлого и будущего обнаруживает также единство их в моменте настоящего:

> Настоящее и прошедшее,
> Вероятно, наступят в будущем,
> Как будущее наступало в прошедшем…
> ...
> Ненаставшее и наставшее
> Всегда ведут к настоящему[1].

Сходящиеся, таким образом, линии прошлого и будущего, ненаставшего и наставшего, обнаруживают вневременное единство времени и события, и обнаружение это, действительно, оказывается занятием для *святого*, поскольку предполагает возможность принятия настоящего так, как если бы не было ни прошлого с будущим, ни наставшего с ненаставшим. Это занятие для того, кто просто способен испытывать «удивление перед лицом мира» (О. Финк). Именно в силу отсутствия святости нам и остаются лишь два возможных вектора, каждый из которых, используя метафору Л. Витгенштейна, есть лестница, взобравшись по которой можно «правильно увидеть мир», если, конечно, отбросить саму лестницу. Векторы нам известны: определять настоящее из ставшего и неставшего, и определять настоящее из зыбких определенностей прошлого и будущего. При этом, оба вектора обрекают нас на сокрытость бытия именно в силу неопределенности времени, которое и даёт возможность заметить изначальную изменчивость сущего.

Время как изначальная «сущность» всякого изменения скрывает бытие: сознание ухватывает только такое изменение и, определив относительно него неизменные, инвариантные сущности, видит в изменчивости собственное бытие вещей, а в первичных сущностях опору для собственного движения. Конституирование бытия как сущего и как времени создаёт иллюзию понимания сознанием собственной сущности, т.е. процесса мышления. За временем стоит мышление, а, следовательно, и существование человека — в картезианской плоскости. Время оказывается определенным и существенным со стороны онтологии природы, поскольку эту изменчивость мы всегда-уже считываем с сущего, но при этом оказывается неопределенным со стороны онтологии сознания, поскольку, определенно участвуя в мышлении, время не может проявить себя в нём как определенность. Здесь мы имеем дело с феноменом *эпистемологической гибкости времени, с одной стороны, и с множественностью её форм, — с другой.*

[1] Там же.

Неопределенность времени, поскольку оно – «сущность» всякого изменения, делает само изменение, а вместе с ним и мир неопределенным. При этом, мы всегда-уже имеем место встречи прошлого с будущим, всегда имеем то, к чему следует «возгонять» сущее. Элиот говорит о «спокойной точке вращенья мира», в которой «ритм, но не задержка и не движенье». Эта точка — не остановка движения мира, «ни плоть, ни бесплотность». Напротив, это — «место встречи прошлого с будущим»[1]. Изменчивость времени, скрывающая бытие, тем самым обнуляет смысл, приобретаемый в опыте, смысл того самого опыта, который мы обретаем, и в определенности которого (причём вегда-уже-определенности) мы не сомневаемся. Это обнуление имеет место ровно постольку, поскольку мы вне «спокойной точки вращенья мира». Значит, находиться в этой точке — занимать некоторую позицию по отношению к себе, к другим и к вещам. Элиот говорит о возможности трех состояний или позиций по отношению к этим определенностям: привязанность к себе, к другим и к вещам; отрешенность от себя, от других, от вещей; «безразличье, растущее между ними». Позиция привязанности, есть позиция присутствия в мире, причастности. Это позиция, в которой «мы обретали опыт, но смысл от нас ускользал». Позиция отрешенности есть позиция отчёта в неопределенности времени, в осознании потери смысла. Она замыкает нас и смысл на нас же самих, вписывая, тем самым, нас во время и приводя к ускользанию смысла Я. Меня как бы нет в мире, точнее то, в чём я есть — нереально, бессмысленно. Произрастающая между ними позиция безразличия и есть прорыв к «спокойной точке», то есть состояние «приближения к смыслу», которое «преображая, возрождает наш опыт вне всякого смысла». Это состояние завершенности и мира, и вещей, и других, и Я, то есть состояние счастья. Именно здесь — в выпадении из времени — мы обнаруживаем, таким образом, «единство мгновений вне времени», то есть историю (Элиот), и именно здесь мы освобождаемся от прошлого и будущего, то есть, обретаем не только смысл, но и ритм, в котором движется мир. Следовательно, искомая позиция есть позиция трансцендентальная, из которой, как из условия возможности, разворачиваются и мир, и Я. В этом и состоит *трансцендентальность времени.*

В свою очередь, необходимость внутреннего единства времени означает свободу от условий опыта: мы действуем так, как если бы опыта не было вовсе, но действуем всегда «здесь и теперь». Будучи свободными, мы и приближаемся к святости в том смысле, в котором на неё указывает Элиот. В поле нашего внимания попросту не попадают более условия, поскольку они обретают смысл и значимость именно в результате реализации этих условий, то есть свободы. Тогда несвобода, привязанность к услови-

[1] Там же. С 237.

ям, вписанность в порядок изменчивости вещей, делают время болезнью человека, поскольку именно в нём он обнаруживает различие между святостью и собственным несовершенством.

Эта болезнь, нашедшая свое наиболее яркое выражение в поисках субъекта и зафиксированного «задним числом» ему принадлежащего жизненного мира, есть, скорее, мучительная тоска по утраченной «заботе о себе», ибо при всех попытках познающей субстанции присвоить еще и статус само-познающей, кажется, что уже и сам субъект исчезает, ускользает, оставляя после себя лишь пустую интенцию без содержания, пустой жест. Мы оказываемся «полыми людьми», о которых можно сказать лишь:

> Нечто без формы, тени без цвета,
> Мышцы без силы, жест без движенья[1].

Время как болезнь имеет модусы своего проявления. Эти модусы связаны с ловушками, в которые попадает здравый смысл, пытаясь хотя бы поставить диагноз собственной болезни. Именно эта затея и обрекает на неудачу все попытки здравого смысла прояснить для себя основания времени: время лежит в основе всяческих стратегий прояснения, а, следовательно, будучи поставлено под вопрос, лишает рассудок — главное орудие здравого смысла — оснований для прояснения. Время покоряется только времени и это столь же достоверно, сколь и то, что для возможности такого покорения необходимо во времени и оказаться. Иными словами нужно не избавляться от болезни или пытаться ставить ей диагноз, а, напротив, заболеть временем, но заболеть по-настоящему. А это означает, обнаружить смысл в том, что проявляется как симптомы болезни, то есть пройти путь от неопределенности времени к трудностям языка. Этот путь приводит к обнаружению себя в состоянии афазии: ткань объяснений постоянно расслаивается, обнажая все новые и новые смыслы без необходимости их фиксации, но в необходимости сопричастности им. От времени и вызываемой им афазии следует перейти к вопросу о необходимости существования, то есть о том, зачем вообще существующее. Такой вопрос обращает нас от языка к опыту, делая последний способом проявленности, вносимой языком, слоящейся и зыбкой определенности происходящего. Иными словами необходимо обнаружить, что смысл, основания опыта находятся *там,* а не *здесь*… Это-то и даёт последнюю стадию болезни — *переживание времени*, то есть безразличие к статическим его определенностям, формам, которые оно принимает в различных модусах собственной проявленности. Это переживание стирает грань между болезнью под названием «время» и

[1] Элиот Т.С. Полые люди // Элиот Т.С. Стихотворения и поэмы в переводах Андрея Сергеева. – М., 2000. – С. 99.

временем, поскольку последнее покорено тем, что ему подчинились, с ним соединились, однако осуществили это из самого времени. Заболевание временем есть, таким образом, путь от *концептуализации времени*, то есть обнаружения горизонтов того пути, который еще-уже-всегда предстоит пройти, к *переживанию времени*, то есть к единству пути и путника.

Концептуализация времени. Время — Я — опыт.

Путешествие во времени по Х. Л. Борхесу. [1]

Если опыт повторить невозможно, то к чему все это движение? Движение всегда в неизвестном и к неизвестному. Устрашение неизвестного «заставляет» нас искать точку опоры в уже-известном, в том, что нами прожито, хотя, возможно, и не пережито. Известное еще не означает познанное. Ситуация может быть схожей — по настроению, например. И это позволяет думать о сходстве более глобальном, о сходстве внутреннем, сущностном. Фактически, мы создаем себе модели жизненных ситуаций и применяем их, зачастую не учитывая нюансов. Ситуация «теряется», отныне *модель* владеет нашей жизнью. Если модель «подтверждается», то мы говорим себе, что основывались на опыте и подтвердился именно опыт. Но как может подтвердиться то, что уже-не-есть-бывшее, что не оставляет следа даже в нашем воображении, смешанном с памятью или тем, что мы под этим понимаем? Борхес маниакально вторит о загадке всех загадок — времени, о бесчисленных временах, в которых мы существуем в той или иной форме в зависимости от выбора, нами произведенного. Само наличие выбора уже разрушает любые представления об опыте — ибо где гарантия того, что выбор не мог бы быть другим? А значит, что Я, который совершает этот выбор, тоже мог бы быть другим Я и каждый раз им является, когда снова оказывается на развилке. Какая неугасаемая субстанция внутри нас позволяет нам думать, будто мы всегда у себя, всегда дома? Не логичнее ли предположить, что мы у себя в гостях, и как гости просто совершаем некий ритуал вежливости, отождествляя действователя и обстоя-

[1] См. Х. Л. Борхес рассказы «Другой», «25 августа 1983 года», «Жуткие зеркала», «Круги руин», «Письмена бога», «Утопия усталого человека», «Четыре цикла» // Борхес Х.Л. Соч. в 3-х тт. – М.: Изд. Полярис, 1997.

тельства. Если вежливость один из древнейших ритуалов, то, совершая его, мы всего лишь совершаем попытку с-собой-со-существования, попытку избежать ненужных кровопролитий и самоубийств. Правила «опыта» — это правила ведения холодной войны с самим собой, и здесь позволительно было бы говорить скорее о *ейжной* (еже-секундной, еже-милисекундной и так до апории бесконечной делимости самого времени, сходной с апорией пространства) преемственности, нежели о родстве или отождествлении. *Ейжно* проводится мною процедура преемственности меня самого мною же самим. Но все эти рассуждения полны недомолвок, ибо язык изначально заражен временем, заставляя каждый раз совершать бессмысленный выбор между несуществующим прошлым, настоящим и будущим. Так человек мало-помалу принимает обличие (личину, persona) не-своей судьбы, сливается воедино не-со-своими-обстоятельствами, но и не с чужими, ибо наличие «чужих» обстоятельств подразумевало бы, что есть кто-то, кто ими владеет, а значит, обстоятельства могут быть приписаны действователю, мне, например, тогда как под обстоятельствами понимается, скорее, лишь некий образ действительности, которую мы легко принимает за «свои» обстоятельства потому, что интуитивно чувствуем — ничто реально не существует, и если «я» позволю себе на этой мысли чуть более долго задержаться, то потеряю себя навсегда, превращусь в отражение, блуждающее меж никогда не устающих зеркал. Иными словами, «стану» тем, чем или кем «был» всегда — временем без тени.

Человек, испокон трепетавший перед невидимым, образом которого всегда было время, все же в редкие моменты своей истории осмеливался бросить тень на звезды — отказаться от двух возможных вариантов существования — в кем-то построенном космосе или случайном хаосе, и смочь оказаться в третьем — «утопическом», в у-топии, в нигде. Стоит только найти дверь тюрьмы, в которой мы находимся, и перестать сетовать на время, выйти из тюрьмы этого владеющего нашим сознанием образа — так говорили стоики и готовили себя к смерти.

Поединок с самим собой проводится в скрытых пещерах моей личной истории, в «звенящей прозрачности одиночества». Борхес говорит, что Историей владеют всего четыре цикла — об укрепленном городе, о возвращении, о поиске, о самоубийстве бога. Но эти циклы владеют и нашей историей — большое отражается в малом, и будет отражаться до тех пор, пока кому-нибудь не придёт мысль разбить это зеркало. Почему, однако, язык сопротивляется любому надругательству над священной грамматикой, сторожащей ворота здравого смысла, дней и ночей, обычаев и привычек, окружающего мира? Почему мы говорим «случайный хаос» и «построенный космос»? Перепрыгнув через узаконенные смысло-контсрукции, скажем мы — кем-то построенный хаос, и услышим в этом устроение, строй, порядок, обустроенность, иными словами, порядок, за-

ключающий в себе любые возможные смысло-перестановки, опровергающий «по порядку» сами основы порядка. Тогда в нашей жизни «будет» присутствовать не хаос восприятий, воображений, памятей, но некий нестройный космос, структура, от которой (или к которой) мы ставим вопрос, делая шаг назад: каковы законы этой структуры? каково её последнее основание? кто эти законы устанавливает? и почему обнаружение этой структуры предшествует обнаружению её творца? (У Аристотеля — ум сначала знает нечто, и лишь затем себя, привходящим образом). И кто же этот тайный творец, творящий из своего укрытия нестройный космос наших представлений о нём?

Возможность обнаружения этого творца требует радикальной личностной перенастройки, полного абстрагирования или вывода из игры самого «я». Насколько невероятна эта абстракция, настолько же глубоко истинное «метафизическое томление». Такие прецеденты в истории были. Вспомним сомнение Декарта, феноменологическую редукцию Гуссерля, или понимание бытия человека Хайдеггером как возможного в модусе несобственности, как наброска, эскиза без подписи. Но что нам это даёт? Абстрагируясь от «я», мы возвращаем себе это «я» на правах той же абстракции. Само «я» становится абстракцией, на основе которой реально существуют те образы реальности, которым конца и края нет, в исчерпании которых зачастую и состоит наша жизнь. Вслед за Корнелием Агриппой можно признать: я — бог, я — герой, я — философ, я — демон, я — весь мир, на деле же это утомительный способ сказать, что меня как такового нет. «Я», данный себе в качестве абстракции меня самого, в качестве проекта, еще-не, замысла, не-бытия или еще-инобытия, оказываюсь отъединён от мира, ибо не имею самого что ни на есть подручного — первейшей милостыни в виде звенящей горстки таких привычных и близких представлений о себе самом. Странствия (цикл поиска) в лабиринтах своей истории в надежде обрести почву под ногами (укрепить город), приводят к ритуальному жертвоприношению себя демонам, сторожащим тайный выход из пещеры, на который уповали стоики (самоубийство бога), и возвращают в мир (цикл возвращения), где сидя на скамейке у озера и внимая вечернему солнцу, катящемуся к следующему дню, я разговариваю с собой прошлым или будущим, со множеством моих теней в пляске отражений в невидимом зеркале времени, я перестаю *быть* и *становиться*, и оказываюсь *пребыванием*....

Эта абстракция вечна, эта абстракция и *«есть»* само время...

Переживание переживания времени: путь к свободе через преодоление языка.

Переживание времени может быть понято двояким образом: как переживание, освобождающее от самого переживания, в котором переживаемое преодолевается (С. Соколов), и как осознание, т.е. удержание переживаемого, возвращение его себе во всей полноте смыслов (П. Хёг).

Преодоление времени по С. Соколову.[1]

Один из способов прочтения этой книги (а возможно и единственный) — прочтение «через» время. Дело не в том, как автор понимает время и не в его интерпретации времени, а в том, что время оказывается горизонтом свободы, реализуемым главным героем (главными героями) книги. Хотя может статься, что главными героями окажутся слова.

Для начала читатель застаёт себя в ситуации, когда невозможно вычислить позицию автора или рассказчика — их может быть несколько — несколько разных или несколько в одном лице, ибо с первых страниц обнаруживаешь, что главный герой, от лица которого ведётся повествование, двукратен. О чём тогда книга, спросим мы, чтобы хоть за что-нибудь зацепиться. Обо всем: обо всем, что могло бы быть, обо всем, что стало как-то. Книга написана так, как можно было бы молчать об этом, так, как невозможно было бы об этом написать. Для сомневающихся проставлена подсказка: эпизод с чтением японских текстов на железнодорожной станции Мел, когда все путевые служащие на короткое время становятся японцами, а их баранки вприкуску — чайной церемонией. Тон задаёт цитата из Ясунари Кавабаты, дополняется цитатой из стихотворения дзенского поэта Догена и собеседники вдруг обзаводятся японскими именами, а затем столь же неожиданно все становится на свои места. В пространном отступлении Соколов создаёт картину-прообраз своего произведения:

> ...все здесь, на станции и в поселке, было построено на этом мягком белом камне: люди работали в меловых карьерах и шахтах, получали меловые, перепачканные мелом рубли, из мела строили дома, улицы, устраивали меловые побелки, в школах детей учили писать мелом, мелом мыли руки, умывались, чистили кастрюли и зубы и, наконец, умирая, завещали похоронить себя на поселковом кладбище, где вместо земли был мел и каждую могилу украшала меловая плита[2].

[1] Соколов Саша. Школа для дураков. – СПб, 1999.
[2] Там же. С. 47.

Когда мелом пишут слишком долго, он стирается без остатка. То, чем мы пишем, становится тем, что мы написали. «Меловая» книга Соколова не оставляет никаких возможностей поймать автора на слове. «Что выражено» и «чем выражено» органически сливаются воедино.

Сам «автор» так пересказывает содержание своего романа:

> Эта книга об утонченном и странном мальчике, страдающем раздвоением личности [...], который не может примириться с окружающей действительностью. Анархист по натуре, он протестует против всего и в конце концов заключает, что на свете нет ничего — ничего — ничего, кроме Ветра...

Бунт соколовского героя — это классический мотив взросления, мучительная инициация, приобщение к миру взрослых, которое так и не происходит. «Школа для дураков» становится символом всего того, против чего и восстаёт герой. Мечтая о свободе, он пытается бежать в «страну вечных каникул», но это вечный мотив ухода Соколов трактует по-своему: это бегство не *от*, а *к* — к свободе: «Свобода — есть мера всякого человека».

Язык, которым написана книга, даёт большую трещину, которая превращается в полосу отчуждения, отчуждение героя и «размыкание», назовем это условно, «нравственного» на то и это (добро и зло). Эта изначальная двойственность присутствует во всем. Начать хотя бы с героев. Главный герой двукратен, и одновременно — один и тот же, но это не мешает ипостасям взаимно упрекать друг друга и даже угрожать. Оба влюблены в Вету — 30-летнюю дочку академика Акатова — Вету Аркадьевну, учительницу биологии, которая, однако, ветка, причём омонимично — и древесная, и железнодорожная:

> ...спи спи пропахшая креозотом ветка утром проснись и цвети потом отцветай сыпь лепестками в глаза семафорам и пританцовывая в такт своему деревянному сердцу смейся на станциях продавайся проезжим... как твое имя меня называют Веткой я Ветка акации я Ветка железной дороги я Вета... я Вета чистая белая ветка цвету не имеете права я обитаю в садах не кричите я не кричу это кричит встречный тра та та в чём дело тра та та что тра кто там та где там там там Вета ветла ветлы ветка там за окном в доме том тра та том о ком о чём о Ветке ветля о ветре тарарам трамваи трамваи аи...[1]

Иногда герой (герои) выступают в роли ТЕХ КТО ПРИШЛИ, «жадных до знаний смелых правдолюбцев».

[1] Там же. С. 27.

Далее — Шейна Соломоновна Трахтенберг, она же — старуха Тинберген: то ли ведьма, живущая с экскаваторщиком, готовящая ему пищу в котлах, поющая в шесть утра песню про кота и при этом приплясывающая. Либо — старая женщина, соседка по коммунальной квартире, которая извела мужа-провизора, изменяя ему с управляющим домами одноруким Сорокиным, и которая примерно два раза в месяц просит у главного героя патефон и прокручивает на нём одну и ту же пластинку с голосом покойного мужа. Но, правда, в другом месте она же берёт на себя роль завуча «Школы для дураков».

Дачный почтальон — то ли Михеев, то ли Медведев, возможно, что он же — Насылающий Ветер, про которого, правда, ровным счётом ничего не известно: известно лишь, что он едет на велосипеде, свистит в ореховый свисток и только и делает, что насылает ветер на ту местность, где едет (на местность, «где слишком уж много дач и дачников»). В конце книги письмоносец Михеев все-таки спускает свои ветры с привязи.

Учитель географии и мудрости Павел Петрович Норвегов большую часть книги ведёт разговор с главными героями, сидя на подоконнике школьного сортира (если говорить о реальном времени). Однако, обнаруживается, что учитель умер два с половиной года «до нашей с ним встрече на перроне». Он как бы составлен из двух половин — живой и мертвой, обитающих по разным берегам дачной реки Леты — Павла и Савла, и можно, стоя над рекой на закате дня, позвонить велосипедным звонком и вновь увидеть учителя. Велосипедный звонок и ТЕ КТО ПРИШЛИ служат апокалипсическим знаком.

Что касается места действия, то есть Город, в котором, возможно, и расположена школа, но, тем не менее, мы поминутно оказываемся в дачной местности. Иногда эта местность становится полосой отчуждения, «поэтому даже в самую солнечную погоду все тут кажется ненастоящим», здесь можно различить только два пункта А и Б — для удобства составления задачек «человеку без воображения и фантазии» Н. Рыбкину.

Персонажи разнесены трещиной времени по ту и другую сторону дачной реки Леты. Это страна, где не все мертвые исчезают, и не все живые существуют, где есть Край Одинокого Козодоя с его рекой забвения, и где есть ТЕ КТО ПРИШЛИ и требуют правды — эту страну мог выстроить только ребенок, «ученик спецшколы такой-то...».

> Мне представляется у нас с ним, со временем, какая-то неразбериха, путаница, все не столь хорошо, как могло бы быть[1], —

[1] Там же. С. 39.

говорит герой книги своей второй ипостаси. Потому календари — сущий вздор, ибо

> никакой череды нет, дни приходят когда кому вздумается, а бывает, что и несколько сразу. А бывает, что день долго не приходит. Тогда живешь в пустоте, ничего не понимаешь и сильно болеешь[1].

Стало быть, мы имеем не время, а голую интенсивность, и потому, когда герой берется объяснять устройство вселенной, он описывает календарь жизни как «листочек бумаги со множеством точек», где каждая точка обозначает какой-то день. Но эти дни-точки не соотнесены между собой хронологически. Они существуют в безвременном хаосе, пока автор не оживит в памяти или в воображении любой из них. Здесь память действительно сродни воображению, ибо только в сфере воображения возможно свободно распоряжаться временем — произвольно, по собственному усмотрению переплывать реку Лету, держа путь в Край Одинокого Козодоя, чтобы подняться на высокий холм и отыскать дом тайно любимой Веты — меловой девочки с простой собакой, или загадочной женщины, дочки академика Акатова. Невозможность подобного передвижения в пространстве компенсируется возможностью создавать свое время и переживать его по своим законам интенсивности. Ибо есть еще другое время — враждебное, где возможно спряжение глагола быть (есть, был, будет) и раскладывание жизни на вчера, сегодня и завтра так,

> будто нам дано осознать хоть малую долю того, что происходит с нами здесь, в замкнутом пространстве необъяснимой песчинки, будто все, что здесь происходит, есть, является, существует действительно...[2]

В этом времени невозможно встретиться с Красотой или — от неистовой нежности и восторга обратиться в сорванный тобою же цветок — в нимфею, «в белую речную лилию с длинным золотисто-коричневым стеблем», или — в вальс, «звучащий чуть слышно вечерний вальс». «У нас вообще что-то не так со временем, мы неверно понимаем время», — рассуждает главный герой. Но благодаря этому «неверному» пониманию оказывается возможной встреча с учителем, который умер, хотя когда неясно и сроков не установить. Время других — время, которому подчиняется жизнь в поселке, и если вдруг случайно попасть в него, то жизнь остановится и будет стоять, как сломанный велосипед в сарае,

[1] Там же.
[2] Там же.

> где полно старых, выцветших газет, деревянных чурок, и лежат ржавые плоскогубцы[1].

Тогда невозможно будет «мыслить просто обо всем, что видишь».

В мире, где координаты времени свободно выстраиваются или не выстраиваются (тоже свободно), нет счастья, «ничего подобного, ничего похожего, но зато — Господи! — есть в конце концов покой и воля», — скажет в своей проповеди географ и учитель мудрости Норвегов. Это своего рода сворачивание времени, короткое замыкание. В начале книги герой скажет, что оно свое — время — личное — у каждого. И это время осязаемо, зримо, ощутимо, рядом. Оно — сугубо материально:

> Маятник, режущий темноту на равные куски, на пятьсот, на пять тысяч, на пятьдесят, по числу учащихся и учителей: тебе, мне, тебе, мне[2].

Всем достаётся по куску времени, но герой в конце книги обретает власть над временем, поэтому, выступая как автор, все события в книге располагает в плане одновременности: «можно ли быть инженером и школьником вместе, может, кому-то и нельзя, кто-то не может, кому-то не дано, но я, выбравший свободу, одну из её форм, я волен поступать как хочу и являться кем угодно, вместе и порознь». И хотя заявляется это в конце книги, с самого начало пишется «меловая» книга — одновременная, ибо с самого начала угадывается это поступательное движение *к* — к свободе.

На пути к свободе совершаются открытия героя. Безнадежно помещенный внутри кольцевой дороги, т.е. никуда не ведущей, в полосе отчуждения, герой меняет замкнутое пространство, в котором невозможен путь к свободе, на время:

> Поезда, которые минуют наш дом, движутся по замкнутой, а, следовательно — бесконечной кривой вокруг нашего города, вот почему из нашего города выехать почти невозможно. Всего на кольцевой дороге работает два поезда: один идёт по часовой стрелке, другой — против. В связи с этим они как бы взаимоуничтожаются, а вместе — уничтожают движение и время[3].

Но если обрести власть над исчезнувшим временем (ибо в пространстве тебе отказано), то можно обрести свободу, или правду, и она проста:

---

[1] Там же. С. 64.
[2] Там же. С. 149.
[3] Там же. С. 143.

> у вас *здесь* нет ничего — ни семьи, ни работы, ни времени, ни пространства, ни вас самих, вы все это придумали[1].

Но правда никогда не может быть только отрицательной, все-таки что-то должно быть. Но что именно? «На свете нет ничего, ничего, кроме Ветра!», а потому и время может двигаться вспять, назад, и все, что было — все еще только будет, и, следовательно, учитель Савл, который как раз умер к этому времени, еще будет, т.е. придет, вернется. А тогда — все

> уже случалось, или могло случиться, а значит — как бы случалось[2].

Синхронизирующим усилием выступает свобода, именно она позволяет писать «меловую», «одновременную» книгу, выстраивать «одновременность» мира, событий, именно она задает контекст двойной семантики: Я был (есть) — Я буду (есть) (возможность быть инженером и школьником одновременно). Преодоление времени позволяет соразмерить эти две позиции, ибо в этом преодоленном времени нет знаков — знаков самого времени, которые мы и обнаруживаем в спряжении глагола «быть». Время теряет свойство длительности, точнее, время перестаёт быть просто длительностью, оно становится чистой интенсивностью, которая имеет лишь направленность — направленность к свободе.

Язык, которым написана «меловая» книга Соколова, становится способом размыкания времени, где рождаются все эти химеры вроде Трахтенберг-Тинберген, Михеева- Медведева, Савла и Павла. Язык из языка слов превращается в язык звуков. В разреженном пространстве безвременья становится возможным взламывать сросшиеся конструкции, позволять произвольно соединяться и разъединяться приставкам и корням и — прислушиваться. Служебные фонетические и грамматические формы оживают и начинают существовать сами по себе. Так, ампутировав ничем не приметное слово «иссякнуть», Соколов обнаруживает обрубок — «сяку», который звучит уже совсем по-другому, по-японски, и потому позволяет обычным железнодорожникам Федору Муромцеву и Семену Николаеву на время превратиться в японцев Муромацу и Накамура и вести разговор о заснеженном пейзаже в стиле Хокусая:

> В среднем снежный покров — семь-восемь сяку, а при сильных снегопадах более одного дзё[3].

---

[1] Там же. С. 170.
[2] Там же. С. 181.
[3] Там же. С. 54.

Или невзрачное слово «почта» вдруг начинает почковаться у вас на глазах и возникает целый ряд звуковых ассоциаций, разрывающих повествование, превращающих разговор в грандиозный розыгрыш:

> Я хотел узнать у вас, как у идут дела у вас на почве, то есть нет, на почте, на почтамте почтимте почтите почуле почти что...[1]

В одной из калифорнийских лекций Соколов так определил пафос словесности: самоуничтожение. «Одновременная» книга Соколова — результат «самоуничтожения» языка и источник нашего наваждения. Условие освобождения героя — преодоление языка и времени, в которых коренится всякая неволя. Но книга без языка невозможна — Соколов придумывает новый язык, чтобы сделать книгу возможной. Отсюда — ощущение того, что мы оказались втянутыми в грандиозный эксперимент со временем.

Возвращение времени по П. Хёгу.[2]

В романе Питера Хёга трое одиноких детей из школы-интерната пытаются постичь природу времени и раскрыть тайный заговор взрослых, взломать ограничения и правила, чтобы обрести свободу. Они размышляют о времени: когда оно сжимается, а когда растягивается, можно ли его удерживать или следует отпустить? А может быть время идёт само по себе только, когда не обращаешь на него внимание, когда не думаешь о нём?

В частной консервативной школе со строгими нравами и жестким, десятилетиями выработанным регламентом, время таит в себе много загадок. У главного героя закрадывается подозрение, что школа — это грандиозный заговор-эксперимент взрослых: здесь сделано все, чтобы у учеников не было времени думать о времени, тем более что ученики — «условно пригодные» члены общества, «трудные дети». В школе все подчинено контролю над временем: уроки, перемены, утреннее пение, которое заключало в себе оставшуюся часть дня — «время, которое еще придётся провести в школе», прогулки. Время лежало в основе всего, оно приводило жизнь в порядок, выступая своего рода инструментом:

> Не только уроки и утреннее пение начинались всегда в одно и то же время. В одно и то же время начинались и обязательная подготовка к

[1] Там же. С. 141.
[2] Хёг П. Условно пригодные: Роман / Пер. с дат. Е. Красновой. – СПб, 2003.

> урокам, и завтраки, обеды и ужины. И трудовые обязанности, и добровольные занятия спортом; и когда гасили свет, и когда надо было вставать...[1]

Время не получало объяснения, оно было громадно и абсолютно, т.е. свободно от неуверенности человека.

Ученики этой школы *время от времени* должны были проходить специальные тесты, определяющие уровень их интеллектуального развития. Задания в тестах давались тоже на время, таким образом, результаты всех тестов сравнивались со временем и получалось новое число, «которое оказывалось мерой ума». Время являлось не только гарантом порядка жизни и инструментом измерения умственных способностей учащихся; в основании любого порядка лежит система оценок, способ определить, что хорошо и что плохо, а значит время здесь — метод обнаружения этических категорий. В одном из тестов рассказывается притча про кузнечика, который пел все лето, а когда наступила зима, он чуть не умер от голода. Тогда он пошел к трудолюбивым муравьям и попросил у них немного продуктов из тех, что они запасли на зиму. Муравьи сурово-взыскующе спросили: «Что ты делал летом?». — «Я все время пел», — ответил кузнечик. «Ах, вот как, тогда иди теперь потанцуй». Ученику предстояло вывести из этой притчи мораль, единственно правильную. Главный герой решил, что мораль состоит в том, что муравьи не отзывчивы. Но это был неверный ответ. Позже, преодолев время взрослых и выйдя за пределы туннеля, в котором протекала жизнь школы, главный герой находит «правильный» ответ: мораль притчи состоит в том, что «все надо делать вовремя».

Школа-интернат, в которой учились дети, была пронизана «жестким, очень жестким временем». Время вводится посредством знаков, поддерживается страхом и отмеряется школьными звонками

> Если удается остаться в школе, если у тебя нет грубых нарушений или прогулов, ты пробудешь здесь десять лет. Все эти десять лет твое время будут жестко регулировать, только в отдельных исключительных случаях тебе будет непонятно, где ты должен быть и что ты должен делать, за все это время – всего несколько часов, когда ты сам должен что-то решать. Все остальное время будет распланировано. Звенит звонок – все поднимаются в класс, звенит звонок – все идут во двор, звенит звонок – все едят, звонок – работа, звонок – еда, звонок – приготовление уроков, звонок – три свободных часа, звонок – пора спать. Как будто проложены очень узкие туннели и ты можешь попасть только туда, а не в какое-то другое место, они невидимы, как стекло, которое только что

[1] Там же. С. 49.

> протерли начисто, — ты его не замечаешь, если только не налетишь на него[1].

Звонок – апокалипсический знак времени. Единственное, что оставалось главному герою и его друзьям-сообщникам, чтобы смочь противостоять миру взрослых, миру, подчиненному жесткому времени – это *почувствовать* время, вывести его из-под *ейжного* контроля, заговорить о нём, заметить его изменения, его интенсивность, а в конечном итоге – создать для себя общее, «свое» время. Но освободиться из-под гнёта времени, отмеренного по школьным часам, оказывается не так уж просто: единственным спасением и возможностью обрести свою свободу оказывается болезнь:

> Когда думаешь о времени, всегда становится больно[2].

Временем надо заболеть и никогда не пытаться уйти от боли, наоборот, «вместо этого надо направить на неё свет внимания». Так возникает лаборатория, «место, где нет страха», куда дети удаляются для проведения своих экспериментов: размыкание пространства оказывается условием обретения своего времени – времени свободы.

> Кроме сна и необходимости концентрировать внимание есть и другое, о чём никто не упоминал. Целые дни, которые пропадают, и короткие мгновения, которые длятся вечность[3].

Время, делает вывод главный герой, это не просто нечто движущееся само по себе, а то, что надо «удерживать». Стоит только «отпустить» время, как мгновение начинает приобретать особое значение. Это открытие и стало для главного героя болезнью.

Ощущение времени оказывается неразрывно связано с языком:

> Когда погружаешься в себя или если на долгое время перестаешь говорить, то что-то происходит: время становится другим, оно исчезает и возвращается только тогда, когда снова заговоришь[4].

В молчании возможно истинное *переживание времени*, ибо язык изначально заражен временем, маскируя его в бессмысленных конструкциях: было — есть – будет. Когда этот опыт времени, почерпнутый в тиши собствен-

---

[1] Там же. С. 89.
[2] Там же. С. 70.
[3] Там же. С. 15-16.
[4] Там же. С. 44.

ной души, мы пытаемся озвучить, то оказывается, что время *предельно* выговариваемо: о нём можно сказать *все*:

> Нельзя сказать, что оно существует только в сознании или только во вселенной, что у него есть только одно направление или всевозможные направления. Что оно только заложено в биологическом фундаменте или только является принятой в обществе условностью. Что оно только индивидуально или только коллективно, только циклично, только линейно, относительно, абсолютно, детерминировано, распространено по всей вселенной, только локально, только неопределенно, иллюзорно, абсолютно истинно, неизмеримо, измеримо, объяснимо или неприступно. Оно содержит в себе все это одновременно[1].

Понимание времени – это необъяснимое объединение в сознании изменения и неизменности: мы замечаем изменения, движения, но всегда на неподвижной основе. В первом случае, мы имеем дело с линейным временем, во втором – с вечностью. Одно время предполагает другое, а возможность говорить об этих «временах» полагает третье время – *время точки «здесь и сейчас»*, «спокойной точки вращенья мира»:

> В спокойной точке вращенья мира. Ни сюда, ни отсюда,
> Ни плоть, ни бесплотность; в спокойной точке ритм,
> Но не задержка и не движенье. И не зови остановкой
> Место встречи прошлого с будущим. Не движенье сюда и отсюда,
>
> Не подъём и не спуск. Кроме точки, спокойной точки.
> Нигде нет ритма, лишь в ней – ритм.
> Я знаю, что где-то мы были, но, где мы были, не знаю,
> И не знаю, как долго: во времени точек нет……[2]

[1] Там же. С. 296-297.

[2] Элиот Т.С. Четыре квартета // Элиот Т.С. Стихотворения и поэмы в переводах Андрея Сергеева. – М., 2000. – С. 237.

РЕЧЬ И ПИСЬМО: СПОСОБЫ ОРГАНИЗАЦИИ ПАМЯТИ

(С.С. Гусев)

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

Исследования археологов убедительно демонстрируют, что уже на самых ранних этапах истории человеческого общества люди создавали всевозможные предметы, с помощью которых обеспечивали возможность своего существования. При этом они, так или иначе, воспроизводили в этих предметах образцы, которые обнаруживали в окружающем их мире. Самые архаичные орудия труда представляли собой едва обработанные

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

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

Революционное значение в развитии культурного сознания имеет то обстоятельство, что воспоминания стали выражаться в письменной форме.

Появились вещественные объекты, которым не было никаких соответствий в природной реальности: всевозможные петроглифы, рукописи, а потом и книги. В отличие от всего, что создают люди в процессе своего взаимодействия с окружающим миром, письмо не копирует никакие природные объекты, в нём напрямую объективируются формы мыслительной деятельности, осуществляемой во внутреннем мире субъективной реальности людей. И такая объективация породила особые виды человеческих действий, не связанных с удовлетворением чисто природно-биологических потребностей. Ведь даже материал, на котором письмо фиксируется, не берётся из окружающего мира в готовом виде. Камни или куски дерева, на которых высекались или вырезались древние письмена, подвергались предварительной обработке. Возникновение письменности окончательно разделило природные и культурные факторы, определяющие существование людей. Действие человека, предварительное обдумывание этого действия, а также словесное описание этих процедур – подобные процессы в основном регулируются нормами культуры и увязываются в единую систему. Обращая внимание на их связь, Ю.М. Лотман утверждал, что

> Элементы поведения образуют иерархию: жест – поступок – поведенческий текст. Последний следует понимать как законченную цепь осмысленных поступков, заключенную между намерением и результатом[1].

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

[1] Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. – СПб., 1994. – С. 343.

жизни, сохраняется в их памяти, поэтому многие важные для человечества идеи и знания, не будучи зафиксированы в письменном виде, оказались утраченными.

Ведь долгое время программы, определяющие жизнедеятельность древних сообществ, выражались исключительно в устной форме. Опыт успешных действий людей, оказывавшихся в различных жизненных ситуациях, становился содержанием повествований, посредством которых важные сведения распространялись внутри сообщества, передавались от одного поколения другому. И чтобы полученные знания сохранялись, требовалось постоянно воспроизводить рассказ о них, сохраняя ту его форму, в которой этот рассказ дошел «от предков». Достигавших определенного возраста детей в процессе обряда инициации (посвящения во взрослую жизнь) старшие знакомили с полным содержанием соответствующего мифа, охватывающего тот объём знаний, который позволял древним людям выжить в окружающей среде. В те времена миф полностью организовывал и регулировал все действия человека. Но масштабное изменение условий жизни племени вызывало и частичную деформацию традиционных культурных установок, что неизбежно влияло на отбор знаний, содержащихся в общей памяти, на способы передачи повествований, составлявших структуру мифа.

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

Да, представления древних людей проявлялись в виде множества образов, возникающих на основе *эмоционального переживания людьми их бытия в мире*. Но наглядные «картины» окружающей действительности

выстраивались по достаточно чётким (хотя и не привычным для сегодняшнего человека) правилам. Многие специалисты, изучающие мифологическое сознание, даже говорят об особой «логике мифа». Я. Э. Голосовкер, например, называл такой тип мышления «логикой алогизма».[1] Наши предки не придумывали некую «фантастическую действительность». Образы, в которых представал для них окружающий мир, были самой реальностью. Их действия в ней определялись практическими целями и задачами, обусловленными необходимостью выживать. Но «устное мышление», как уже говорилось, еще не вполне чётко различало речевое и предметное действие. Древние обряды обязательно сопровождались соответствующими словами, *символически воспроизводившими действия, которые произносивший эти слова человек хотел вызвать в предметной реальности.* Структура устных текстов определялась конкретными процедурами практического поведения и в этом смысле была вполне «рациональна».

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

В устной речи, посредством которой в архаическом сообществе транслировались всевозможные сообщения, требовалось не только обязательное повторение слов и выражений, составляющих содержание передаваемых сообщений, но и обязательное воспроизведение интонаций, с которыми соответствующие выражения произносились первоисточником (автором текста). Это было обусловлено как раз стремлением «говорящего» обеспечить соответствующее эмоциональное состояние своих адресатов. Коллективная жизнь первобытных людей определялась общностью их переживаний при взаимодействии с явлениями окружающей действи-

[1] Голосовкер Э.Я. Логика мифа. – М., 1987. – С. 18.

[2] Блок А.А. Поэзия заговоров и заклинаний // Блок. А.А. Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 5. – М., 1971. – С. 42-47.

тельности. Поэтому организация групповой памяти базировалась на *чувственно-слуховом* восприятии используемых языковых формул. Как уже говорилось, одним их важнейших видов древнего текста являются всевозможные заклинания и заговоры, используемые в ритуально-обрядовых церемониях. В подобных словесных конструкциях, дошедших до нашего времени, отчётливо видно, что в качестве основного упорядочивающего средства используются такие приемы как неоднократное повторение одних и тех же слов, аллитерации, рифмовка и т.д. В современной культуре эти приемы сохранились в поэтической речи. Но в древности они определяли характер осмысления большинства действий, осуществляемых людьми.

Постоянное воспроизведение одних и тех же словесных конструкций, их ритмическая организация – все это способствовало определенной ориентированности памяти, пробуждению в человеке эмоционального настроя, соответствующего потребностям и целям, задающим способ его действий в какой-то данный момент. Вот пример одного из древнеславянских заклятий, предназначенных для причинения врагу максимального ущерба: «Быть тебе по болотам, по гнилым колодам, за темными лесами, за крутыми горами, за желтыми песками. Посылаю на мха, на болота, на буйные ветры, на тихие воды…». Перечисление всевозможных напастей могло быть достаточно длинным. Сходная стилистика проявляется и в любовных (приворотных) заговорах: «Тело к телу, мясо к мясу, кость к кости, жилы к жилам, сустав к суставу, сердце к сердцу, печень к печени, кровь к крови – сбегайтися, спаяйтися». Подробность описаний, составляющих содержание заклинаний, порождалась убеждением в наличии аналогии между произносимыми словами и ожидаемыми действиями. Вера в такую аналогию и обеспечивала адекватное осмысление людьми воспринимаемых (услышанных) текстов. Впоследствии такие приемы теряли свое доминирующее положение, однако не исчезали полностью. Например, Г. Померанц отмечал своеобразную активизацию подобных способов построения текста в поэтике «зауми», в которой смысл звукосочетаний также задаётся «не логически, а ритмически»[1].

Однако, несмотря на стремление людей сохранять при устной передаче текста всю полноту информации содержащейся в нём, со временем накапливались всевозможные «разночтения», возникал эффект «испорченного телефона». Это приводило к утрате какой-то части содержания, к определенным искажениям, забвению исходных первичных смыслов. Даже сохранившиеся воспоминания о когда-то значащих словах и выражениях зачастую переставали пониматься. Их повторение лишалось смысла и уже не могло организовать адекватное взаимодействие людей с окружа-

[1] Померанц Г. Выход из транса. – М., 1995. – С. 436.

ющим миром (наглядный пример автоматической ритуальности воспроизведения языковых формул, контекст произнесения которых был забыт, описан в рассказе А. Конан-Дойла «Обряд дома Месгрейвов», к этому же ряду можно отнести всевозможные детские считалки). Устная речь (даже используемая в ситуациях, не относящихся непосредственно к интервалу «здесь и сейчас») все же слишком тесно связана с конкретными людьми, их локальными переживаниями. А потому тексты, используемые в коммуникативных актах этого типа, допускают разные способы их понимания и интерпретации. Усложнение общественной жизни потребовало создать более надежные способы языкового воздействия людей друг на друга.

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

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

вы, сохраняясь на протяжении всей жизни человека, при нормальной работе его психики.

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

Смысл оформляется в так называемой «внутренней речи». В отличие от речи «внешней», направленной на каких-то собеседников, внутренняя речь обращена к самому мыслящему индивиду. В данном случае он оказывается одновременно и создателем сообщения и его получателем. Пытаясь осознать цель, на достижение которой направлены его усилия; оценить свои способности достичь желаемого; составить план возможных действий, человек проговаривает «про себя» определенные слова и фразы. Но хотя внутренняя речь и использует какие-то словесные структуры, они представлены в ней особым образом, не будучи явно артикулированными. Во внутренней речи отсутствует набор стандартных грамматических правил, реализуемые в ней языковые структуры не развернуты, представлены «блоками»[1]. Поэтому человек никогда не осознает свои мысли исчерпывающим образом. Для того, чтобы их содержание стало достаточно явным, они должны быть переведены во «внешнюю речь», в которой словесные выражения приобретают отчетливый характер, что и позволяет использовать их в качестве основного средства социальной коммуникации. Внутренняя речь не может прямо и непосредственно фиксироваться в письменной форме. В какой-то степени этот тип языковой деятельности служит ступенью в переходе от устного общения к общению письменному.

[1] Жинкин Н. И. Речь как проводник информации. – М., 1982. – С. 92-93.

Письменная форма позволила выражать содержание психической деятельности (в том числе и содержание памяти) в более универсальных и устойчивых формах. Важную роль в процессе возникновения письма сыграли кардинальные изменения, происходившие в самой жизни древних сообществ. Одним из важных факторов стало вызванное разными причинами перемещение больших коллективов людей из ареала их привычного обитания к каким-то иным, ранее им неизвестным. На важную роль миграционных процессов в переходе от устных способов межчеловеческого общения к способам письменным обращает внимание И.Т. Касавин. С его точки зрения, мигранты, передвигаясь с одной территории на другую, оказывались в условиях, в которых привычные формы взаимодействия со средой переставали работать. Необходимо было приспосабливаться к существованию в мире нестабильном, постоянно меняющимся. Возникала потребность в создании образов «*себя в новых условиях*». Это обусловливалось стремлением к сохранению самоидентификации. В этом случае на организацию письменных текстов уже влияли не сами по себе эмоциональные переживания людьми их бытия в мире, а способы коммуникации, организующие жизнь сообщества в непривычной среде. Первые варианты письма представляли собой простую запись звучащих слов, устной речи, которая долгое время продолжала восприниматься в качестве авторитетного источника знаний и основополагающих идей. Поэтому высокая оценка умения читать, как отмечает Касавин, выражала священное отношение к тексту (чтение как «почитание»). Не случайно поначалу господствовало чтение вслух, воспринимаемое в качестве особого ритуального действа.[1] Некоторые реликтовые формы проявления такого отношения к «написанному» сохраняются и в современной культуре.

Письменное закрепление содержания мышления, его выражение посредством «внешней» речи способствовало явному осознанию многих процессов, протекающих в субъективной реальности человека и ранее не фиксировавшихся. Становилось возможным анализировать свои рассуждения, контролировать (пусть и не полностью) скрытые состояния психической жизни. Процесс отделения письменной культуры от традиций устной коммуникации был достаточно длительным, реализуясь в разных формах. В своей фундаментальной книге «История письма» немецкий исследователь И. Фридрих выделяет целый ряд этапов развития письменности. В обобщенной форме их можно представить следующим образом: 1.Предметное (рисуночное) письмо; 2.«Звуковое» (словесное) письмо; 3.Буквенное письмо.[2] Первоначально в качестве письменных знаков использовались непосредственные изображения самих описываемых пред-

[1] Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. – М., 2008. – С. 164.
[2] См. Фридрих И. История письма. – М., 1979.

метов и связанных с ними ситуаций. Постепенно такие рисунки приобретали все более схематичный характер. Связь с устной речью в данном случае проявлялась при «чтении» таких текстов, то есть при расшифровке содержания, заключающегося в рисунках.

«Слуховая» ориентация, влияющая на восприятие передаваемых текстов, в определенной форме сохранялась и на следующей ступени, совмещаясь при этом со зрительным восприятием знаков. Например, Фридрих отмечал зависимость наглядного изображения внутренних эмоциональных состояний человека (не воспринимаемых напрямую в качестве самостоятельной вещи) от сходства в звучании слов, выражающих такие состояния, с произнесением названия какой-то конкретной вещи. Так в языке йоруба звук слова «шесть» похож на звуки, соответствующие проявлению чувства симпатии. Поэтому предъявление собеседникам шести предметов обозначает благорасположение к ним того, кто эти предметы предъявляет. Обнаруживая подобные явления и в других языках, Фридрих приходит к общему выводу о том, что

> понятие, не поддающееся изображению, передается с помощью предмета, наименование которого одинаково или сходно по звучанию с наименованием понятия, интересующего автора[1].

Такое соотнесение зрительного восприятия со слуховой ориентацией свидетельствует о том, что хотя традиция устной передачи текстов еще продолжает сохраняться, но постепенно начинает доминировать новая форма передачи сообщений – зрительно воспринимаемые изображения.

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

[1] Там же, с. 35.

вании этого типа письма слова разбиваются на их минимальные составляющие элементы, окончательно утрачивающие сходство с реальными чувственно воспринимаемыми вещами, что позволяет с их помощью описывать даже такие сущности, которые предметно не представлены.

В конце концов, именно зрительно ориентированный способ построения текстов и их прочтения становится определяющим в культурной жизни развитого общества. Кобзев А.И., например, отмечает, что для китайского языка характерно одинаковое графическое изображение понятий весьма различающихся (хотя и относящихся к сходному смысловому ряду). В частности, такие понятия как «разум», «понимание», «способ видения», «знание», «целесообразное действие», «способ познания» передаются одним и тем же иероглифом «чжи»[1]. Конечно, осознание значения употребляемого иероглифа всегда зависит от целей и установок использующих его людей, то есть от смысла, который этому знаку приписывается в том или ином данном контексте. Но само смысловое определение знака уже не так жестко связано с конкретным характером ситуации, в которой он употребляется. Переход к знаковой фиксации словесных сообщений обусловил и формирование новых способов организации памяти. Заучивать текст наизусть уже не было необходимости. Достаточно узнавать буквы и уметь соединять их по определенным правилам, чтобы воспринимать любое сообщение, представленное в письменной форме. Его передача перестала зависеть от индивидуальных особенностей автора.

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

[1] Кобзев А.И. Знание/ Разум и вера/ благонадежность в китайской философии // Знание и вера в контексте диалога культур. – М., 2008.

мостоятельного значения (кроме значения алфавитного). Их информационное содержание возникает только при таком соединении друг с другом, которое порождает некий определенный текст.

Собственно говоря, само значение слова «символ» в греческом языке (откуда оно и пришло к нам) указывает на «соединение», «связь». Среди его словарных определений можно найти и такие как «накапливать», «согласовывать», «соответствовать». Распространенное сегодня понимание символа как некоего «пароля», позволяющего незнакомым между собой людям узнавать друг друга при взаимной демонстрации каких-то фрагментов изначального целого, не охватывает глубинного его значения. Ведь предъявляемые предметы или осуществляемые действия сами по себе не являются опознавательными знаками. Коммуникативную значимость они приобретают лишь тогда, когда элементы исходного целого (части разломанной когда-то таблички или разорванной фотографии), предъявляемые друг другу разными людьми, соединяются, совпадают. Без этого они не обладают соответствующим сигнальным значением. А способ соединения символов всегда имеет условный характер, определяясь предварительными соглашениями между теми, кто ими пользуется. Поскольку оказалось, что буквенные знаки можно связывать с разными содержательными контекстами, постольку их стали использовать и при конструировании специализированного знания, производимого представителями различных научных дисциплин, в которых связь между символами существенно отличается от их привычного повседневного применения (различные буквы в математических, физических и т.д. текстах).

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

его устройства и функционирования.[1] «Священное» отношение к тексту (чтение как почитание) сменялось его пониманием как определенного «руководства к действию». А потому возникла задача оптимизации языковых структур.

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

> С возникновением переписки как части культурного поведения утверждается деление: печатное слово обращено от государства к грамотной части общества, письменное – от одного частного лица к другому[2].

Важно и то, что с распространением книжной культуры на организацию человеческой памяти (в том числе и памяти «частной») стали существенно влиять описания поступков литературных персонажей, создаваемых воображением популярных в обществе авторов. *Литература задавала образцы, которым старались следовать*. Именно выбор конкретного героя романа или поэмы определял оценку индивидом одних своих воспоминаний как «значащих» (и потому фиксируемых в письменной форме) и забвение других, не совпадавших с его представлениями о должном устройстве жизни. Конечно, общие рамки круга чтения определялись культурными нормативами, однако внутри этих рамок человек мог выбирать какой-то образец, с которым он соотносил свою жизнь. Для каждой социальной группы общества существовали свои эталоны, иногда существенно не совпадавшие с эталонами других слоев населения. В России, например, дворяне читали французские романы, тогда как простой народ предпочитал в основном лубочные тексты (повествования о Бове-королевиче и т.п.). Но постепенно возникали условия, в которых «низшие» слои полу-

[1] См. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977. – С. 132-135.
[2] Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. – СПб., 1994. – С. 49.

чали возможность знакомиться с идеями, выражающими жизненные установки и ориентации «высших», что существенным образом изменяло характер отношений между ними. Возникло представление о том, что культурный прогресс связан как раз с изменением литературных вкусов. Не случайно Некрасов мечтал о времени, когда крестьяне понесут «с базара» не сочинения «милорда глупого», а «Белинского и Гоголя». Чтение книг стало определять степень культурного уровня общества в целом.

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

> Бытовые чувства возвышались до уровня литературных образцов[1].

Но способ описания человеческого поведения оказывался существенно зависимым от позиции автора описаний. Так стилистика реальной жизни стала во многом определяться глубинными законами художественного творчества, скрыто регулирующими конструкцию и способ восприятия книжных текстов.

Во многом это было обусловлено тем, что чтение и осмысление прочитанного требует от читателя умения не только воспринимать содержание книги, но и понимать замысел её автора, отвечать на вопрос о том, почему данный текст организован именно так, а не по-другому. Настоящая полнота восприятия сообщения, содержащегося в транслируемом тексте, предполагает способность читающего переключать внимание с опи-

[1] Лотман Ю.М. Указ. соч., с.71.

сываемых героев и происходящих с ними событий на мыслительную работу самого писателя. Ведь книга является неким сигналом, который посылается всем, кто будет её читать. А потому важно не только освоить её содержание, но и выявить сигнальное значение воспринятого текста. В теоретических рассуждениях многих современных литературоведов достаточно устойчиво выражается убеждение в том, что писатель и читатель находятся в отношении своеобразного «сотворчества». В этом случае цель создателя текста (пусть и не всегда ясно осознаваемая) состоит в том, чтобы добиться совмещения своей субъективной реальности с реальностью тех, на кого данное сообщение направлено. Адресат же, осваивая предъявленный ему текст, переводит «внутреннюю речь» автора на язык, посредством которого организована его собственная внутренняя речь. В этом процессе существенную роль играют всевозможные ассоциативные ряды, входящие в структуру человеческой памяти.

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

Чем большим творческим потенциалом обладает автор текста, чем сильнее его внутренняя речь отличается от внутренней речи тех, кому текст адресован, тем острее выражен конфликт между ожиданием «привычного» и новыми идеями, которые писатель стремится передать своим читателям. Для достижения желаемого эффекта создатель текста нередко изобретает какие-то технические приемы, восприятие которых требует от читателя специальных усилий. Например, Пушкин вместо каких-то слов и

даже строф часто использовал многоточия. Это графическое средство, не имеющее самостоятельного содержательного значения, выполняло в его произведениях функцию ритмического эквивалента пропущенного текста, лишь намекая на возможный способ заполнить возникшие пробелы. А характер заполнения во многом зависит от человека, читающего стихотворение. Данный прием известный исследователь поэтического языка Ю. Тынянов, например, объяснял стремлением поэта столкнуть чисто акустическое восприятие стихотворения (обусловленное сохраняющимися традициями устной речи) с письменными знаками. Тем самым эффект воздействия текста на читателей усиливался.[1]

Часто писатели придумывают слова, отсутствующие в повседневном лексиконе. Слово «лилипут» изобрел Свифт, Достоевскому русский язык обязан словом «стушеваться», а распространенное сегодня слово «робот» когда-то ввел в обиход чешский писатель К. Чапек. Подобных примеров можно привести достаточно много. Они свидетельствуют о том, что адекватное взаимопонимание автора текста и его читателей требует готовности каждого из них к «сотрудничеству». Только тогда приемы, изобретаемые отдельным автором, включаются в систему коллективного сознания и оказываются специфическими знаками, помогающими людям добиваться взаимопонимания. В этом смысле успешность чтения во многом определяется степенью совпадения способов организации памяти людей, вступающих в общение. В любом диалоге могут возникать всевозможные рассогласования и смысловые лакуны, обусловленные активизацией участниками диалога разных групп воспоминаний и ассоциаций. Такие сложности возникают даже при взаимодействии людей, принадлежащих одной и той же системе культуры. Еще с большими трудностями человек сталкивается при освоении содержания текстов, выражающих опыт чужой культуры (особенно такой, которая существенно отличается от той, носителем которой читатель является). В этом случае происходит столкновение привычных и «экзотических» норм чтения, что увеличивает число обнаруживаемых лакун. Они порождаются не только различием языков автора текста и его адресатов, но и всевозможными факторами культурологической природы. [2]

Какая-то часть подобных разночтений обусловлена как раз тем, что письменные тексты представленные в языках разных стран и народов, организуют человеческую память весьма различающимся образом. В этом смысле формы устной речи, существующие в разных культурах, вызывают более сходные между собой реакции, так как использование звуковой

[1] См. Тынянов Ю. Проблема стихотворного языка. – М., 1965. – С. 43-51.

[2] См. Антипов Г.А., Донских О.А., Марковина И.Ю., Сорокин Ю.А. Текст как явление культуры. – Новосибирск, 1989.

речи активизирует эмоциональные состояния, непосредственно связанные с общей биологической природой живых организмов. Письменные же языки в большей степени являются продуктами деятельности культурной. А она в разное время и в разных регионах реализуется в существенно не совпадающих формах. Знакомство с идеями, выражаемые в языке одной культуры, предполагает их перенос в сферу действия других норм, перевод с одного языка на какой-то другой. В этом случае *перевод можно рассмотреть в качестве особой формы прочтения*. И хотя при этом неизбежно возникают какие-то искажения смысла (о чём постоянно говорят профессиональные переводчики), однако успешное освоение иноязычного текста обогащает сознание читателя новыми знаниями, обусловливая расширение и определенную переорганизацию его памяти.

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

ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА ПОЛЯ ДЕ МАНА: ФИГУРЫ ДИСТРИБУЦИИ

(Е.В. Малышкин)

Литературные штудии в Америке конца XX века располагались в пространстве, объединявшем структурную и феноменологическую стратегии критики. До этого направленность критических исследований была исторической, формалистской или экзистенциальной. В книге де Мана «Слепота и прозрение» эти теоретические интенции рассматриваются ближайшим образом, и хотя нельзя не отметить, что подобные ярлыки полезны с точки зрения исторической классификации, часто они оказываются неточными, когда речь идёт о литературной критике: лучшие литературные прозрения чаще всего лишены систематичности — но поскольку у де Мана перечисленные критические стратегии получают свое живое место благодаря его оригинальной версии деконструкции, книга оказывается образцовой для работы с риторическими фигурами литературной критики. Де Ман указывает на особенность, присущую всем литературным критикам, независимо от их национальной принадлежности или методологических установок, он отыскивает её вопреки различиям в теории и практике критической деятельности. Отслеживая индивидуальные «подвижки» критиков — взаимосвязь логики и риторики их критических дискурсов с логикой и риторикой интерпретируемых ими текстов — он вскрывает подлежащие формы сорасположенности ошибки и истины, слепоты и прозрения, которые сопутствуют всякому литературоведческому процессу.

Название книги (*Blindness and Insight*) эту сорасположенность отмечает. Blindness означает не совсем слепоту, во всяком случае, не генетический механизм, который бы гарантировал наличие слепого пятна в зрении

критика, взявшегося за чтение. Слепота — то, от чего придётся отказываться критику, когда прочтение, в конце концов, сложится, и то, без чего само письмо состояться не смогло бы. Как если бы критик играл с авторским текстом в платоновскую пещеру: сначала тьма и ложные последовательности, и только потом — солнце и вещи в ярком свете. Однако де Ман настаивает: это не когнитивный порядок, это фигуры литературоведения, которые не обладают однозначным статусом осознанности или неосознанности, про них нельзя сказать, что они составляют плоть бессознательного или дух структурного анализа. Фигура отчасти выверена и проективна, отчасти вынуждена и навязана. Эта нечёткость и роднит наблюдаемую де Маном из раза в раз форму высказывания с забвением. Августин Гиппонский также приветствовал это противоречие: забвение принадлежит памяти, оно составляет само начало припоминания. При этом память можно противопоставить забвению только по привычке, если же вглядеться в само «забытое», то увидим, что забвение бывает двух типов: забыл, но помню, что помнил и забыл так, что и вспоминать нечего, при этом на дне первого забвения — «Бог, которого не помню», в остатке же второго — неспасаемое. Цезура забвения (забыл, но помню) выстраивает как раз саму память, память-начало, и без этой цезуры о памяти невозможно говорить. Не существует такой субстанции как забвение, которая была бы «прежде» памяти, однако без этого начала, забвения, воспоминание оказывается пресным, бессодержательным бормотанием, ибо нечего вспоминать и нечему длиться как вспоминанию. Цезура же слепоты выстраивает формы литературной критики. Что собою представляет эта цезура, каким инструментом осуществляется рассечение (caesura — рубка, рассечение), коль скоро ни в забвении, ни в слепоте мы не располагаем никаким инструментарием?

Критики (для де Мана времен «Слепоты и прозрения» это: Бланшо, Пуле, Лукач, Деррида, сегодня набор имен изменился или, скорее, стал менее определен) являются для читателя, вовлеченного в поток академических текстов, необходимым этапом на продвижении от прочитанного к его смыслу, определяя не только то, что читать, но и направленность прочтения. Так, что ослепленность читателя, незнакомого с содержанием книги или статьи, вступает в игру со слепотой критика. По прочтении книги де Мана мы должны признать, что ослепленность критика — обязательная фигура для всех критических текстов. Изначальная теоретическая установка критика всегда заполнена и не содержит пробелов, однако подлинная критическая деятельность, как с настойчивостью, о которой де Ман говорит как о ненамеренной, осуществляется вопреки такой заполненности. В каком отношении к теоретической пустоте критика оказывается читатель? Ведь очевидно, что предъявляемая де Маном бинарная оппози-

ция не претендует на укоренённость в бессознательном читателя или в структурах языковых систем. Каков же тогда залог её устойчивости?

Сам де Ман эти стабильно вскрываемые акты чтения-письма — слепоту и прозрение — называет фигурами, фигурами современной риторики. При этом риторика понимается им как искусство прочтения и понимания, осуществляемых посредством тропов, в конечном итоге, как наука о конфликтах между метафорами. Парафраза, то есть «прямое» прочтение метафоры, даже когда таковое возможно, является лишь одним из возможных риторических решений, но отнюдь не преимущественным. И только воспроизводимая читателем работа по осуществлению выбора между тем или фигуральным рядом позволяет ему обнаружить референт высказанного или, как в случае с поздней поэзией Малларме, репрезентативный смысл высказывания[1]. Такая работа, впрочем, не предполагает необходимости или даже возможности приведения выбора к однозначности: никакая, даже самая строгая и последовательная терминология не свободна от метафорической составляющей высказывания.

Цезура-рассечение слепоты приводит к своеобразной амехании — когда нельзя не принять метафорическое описание, но нельзя его и «просто» принять, поскольку нерефлексивное употребление фигуры речи чревато неосознаваемой, притом чужой слепотою, Михаилом Бахтиным описывалась термином «вненаходимость автора». Если единственное, что автор может предъявить в отношении себя самого, есть предпочтение той или иной языковой ситуации, то невозможность буквального высказывания оборачивается смещением автора, на его место заступает исполнение предпочтения — письмо. Отношение читателя к письму не может не происходить в модусе доверительности и откровенности. Читатель занимает место критика, наследуя его слепые пятна и фигуры высказывания. Пока читатель вовлечен в эту игру перемены мест, он свободен от рефлексии, но как только приходит время формировать собственную речь, фигуры слепоты/забвения требуют осознания и выработки определенной стратегии отношений с ними. Эта же амехания описывается Д. Блюменбергом как понятие «абсолютной метафоры», каковое он передает не в ситуативных терминах чтения/критики, а с помощью кантовского эпистемологического различия понятия и созерцания:

> перенесение рефлексии о предмете созерцания на другое понятие, которому созерцание, вероятно, никогда не сможет прямо соответствовать[2].

---

[1] Де Ман П. Слепота и прозрение. СПб., 2002. С. 232 и далее.

[2] Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в 8-ми томах. Т. 5. – М.: «Чоро», 1994. – С. 194-195.

Кант в качестве примеров таких понятий приводит, как он выражается, «символы» *основание*, *зависеть*, *вытекать* и другие базовые для всякого академического и критического письма метафоры. Таким образом, апория метафоры лежит в основании не только литературоведческой риторики, но и эпистемологии Просвещения: затруднение сохраняется и тогда, когда его пытаются преодолеть длительностью письма, и тогда, когда обнаруживают неполноту инструментальности описания. Риторика оказывается не чем-то вспомогательным для понимания, но единственной возможностью обращаться со слепотой-забвением.

Фигуративные штудии в античной риторике сочетаются с их методическим подкреплением — мнемоническим искусством. Память традиционно является частью риторики, наряду с произнесением, изобретением и диспозицией. Она определяет не только инструментарий риторики, но и её цели, поскольку всякая фигура есть указание на упущенное. Предполагает ли описываемая де Маном риторика обращение к какой-либо организации памяти? И, наоборот, что может извлечь память из опыта слепоты-забвения? Ведь

> именно эта негативная, очевидно разрушительная работа приводит к тому, что совершенно точно можно назвать прозрением[1].

Сама эта негативность есть проблематизация позиции критика, движение, заставляющее его оторваться от того невысказанного центра прочтения, подле которого критик желал бы остаться. Если классическая память — это память, исполняющая экспансию позиции говорящего и работающая в режиме приобретения, сохранения и вновь приобретения, то описываемая де Маном память об интерпретируемом тексте — это забвение уже произведенной интерпретации, возвращающая критика к исходному тексту, «забытому» в первоначальном критическом проекте.

Аналогия с классическим искусством памяти может быть продолжена: есть память естественная, коей человек наделен от природы, а есть — искусная, отшлифованная упражнением и созерцанием — так сказал бы художник памяти времен Ренессанса,— искусство вторит природе и поддерживает её. Описываемое де Маном действие риторического забвения также способно осуществлять себя не только неосознанно и спонтанно («естественно») — фигура забвения-вспоминания может быть оформлена в результате целенаправленной стратегии прочтения, как это показано на примере прочтения Руссо в «О грамматологии» Деррида. Исследование Деррида, как показывает де Ман, в случае с текстом Руссо сталкивается с

[1] Де Ман П. Ук. Соч. С. 139.

особого рода литературно сущим — таким, которое само себя способно поставить под вопрос:

> вместо Руссо, деконструирующего своих критиков, мы имеем Деррида, применяющего деконструкцию к псевдо-Руссо, но использующего при этом интуиции „реального“ Руссо. Модель слишком интересная, чтобы не быть умышленной[1].

Де Ман длит и разворачивает стратегию, которая стремится остаться скрытой в «О грамматологии»: там, где Деррида вынужден произнести уже «деконструкция», ввергая себя и читателя в расследование философского происшествия, де Ман все еще способен говорить о фигурах риторики, наблюдая их движение, превращения и то, каким образом они выдают себя за «исследования». Дискурс йельского теоретика приводит читателя Деррида в то место, где для отличения текста Деррида от текста Руссо необходимо совершить дополнительное, внешнее по отношению к очевидностям и критическим высказываниям текста «О грамматологии» усилие. Причём, независимо от того, совершается ли таковое, пребывание в этом месте свидетельствует о возможности двигаться согласно намерениям текста Руссо и вопреки — Деррида, поскольку здесь — упрощая прочитываемые де Маном перипетии позиций Деррида — мы встречаемся с тем случаем, когда автор оказывается более зряч, чем его критик, а критик высказывает истину постольку, поскольку говорит вопреки собственным критическим потенциям. Характер готовности к высказыванию скрыт от говорящего (в случае Деррида говорящим является критик, тогда как в «обычном», более распространенном случае — автор), потому автор, посредством критика, попадает в классическую, платоновскую ситуацию знания как воспоминания.

Казалось бы, схема, предложенная де Маном, разрушается в анализе работы Деррида: слепое пятно критика оказывается вовсе не слепым пятном, а намеренным сокрытием начала, поскольку Деррида читает Руссо средствами самого Руссо, делая это намеренно, но исподтишка, «контрабандой». Однако основное действие по расколдовыванию схемы «ослепленного» чтения, на наш взгляд, разворачивается не в главе, посвященной Деррида, а в анализе работы французского критика Ж. Пуле. Это свое эссе де Ман начинает тем, что описывает значимость критической работы для существования литературы. Но обстоит дело ведь не таким образом, что есть связка автор-читатель, в которой в качестве проясняющего, искажающего или аттрактивного элемента появляется порой еще и критик, а совсем иначе. Литература — это то, что существует либо циклично, либо

[1] Там же. С. 187.

никак. Она — не продолжение линии, заданной образцами или первыми началами «литературного творчества», а то, что перераспределяется между автором, издателем, критиком, школьником, его учителем, политиком и т. д. Анализ критической работы Жоржа Пуле у де Мана как раз и посвящен этому — дистрибутивному — способу существования пойетического слова. Дистрибуция заведомо неопределённа, поскольку работа критика обладает неназванной степенью всеобщности: то ли критика обращена «ко всем» читателям, то ли — к группе, то ли — против какого-то течения в критической работе.

> По этой причине чтение Жоржа Пуле нам лучше начать не с систематической концепции, но с тех двойственностей, глубин и неопределенностей, в которых скрывается его потаенная сторона[1].

Характер распределенности литературы де Ман начинает описывать как различие между «источником» — началом литературной работы, и «центром» — той самой «рукой», которая будет узнаваться во всех произведениях автора. Отыскать центр (как называет его Пуле, «отправную точку»), значит создать автора. В этом и состоит несовпадение центра и начала: начало располагается в начале линейного времени, когда автор садится за стол, или приносит рукопись в издательство, или подписывает первый экземпляр и т. д., а отправная точка принадлежит узнаванию того авторского опыта, который определяет все его последующее письмо, то есть — обращенности в прошлое. Пуле поначалу пытается передать этот характер в Бергсонианских терминах — непрерывность творческого импульса, совмещенность присутствия и дистанции, субъекта и объекта, единение времени и пространства… Описания Пуле точны и сильны, но все же в них еще присутствует некая «противо-» сила, остатки диалектического метода, которые хотя и переплавлены в «бергсоновский зной терминологии», все же заслоняют экстра-субъектный характер письма: все еще остаётся привкус иллюзии, что автор «сначала» пишет, а потом получает некую критику, признание, особое прочтение и т. д. Этот остаток порождает в текстах Пуле классическую формулу cogito, но уже не как fundamentum absolutum, а как заботливо несомое: чувства, сопровождающие освобождение, случайны, поскольку время, то есть настроение сознания, задающегося вопросом о начале своего движения, «хрупко», его легко прорвать. Cogito — уже не начало, но момент превращения, instant de passage, который разрывает время и располагается вне памяти, если память понимать как связность прошлого с настоящим:

[1] Там же. С. 111.

> то, что не даёт различным временам соединяться, оставляя все же возможность их последовательного присутствия… [человек] живёт в настоящем, укорененном в ничто, во времени, никак не соотносящемся со временем предшествующим[1].

Не память, а поэтический дух собирает разбросанные времена в единую длительность. И вся критика Пуле — это описание цепочек переходных моментов, цепочек, которые не соединяют одно и другое, но, обладая единящей, временящей силой, сами подвешены в пустоте, смыкаются с ничто забвения, каковое и выстраивает память.

Дело критика, по замыслу де Мана — проследить это множество моментов перехода, подсказывая читателю все новые. Такое прослеживание и есть создание времени, связности, сюжета, и все же все эти конструкции не могут не указывать на собственное начало, которое есть только цезура, разделение, набор ритма, и потому автор оказывается не началом, а только центром, хрупким принципом кристаллизации времени. Автор и критик, поскольку включены в эти цепочки переходных моментов, легко меняются местами, поскольку так и устроен литературный процесс — совершать узнаваемые скачки смыслов, заботясь не столько о всеобщности узнаваемости, сколько о самих скачках-переходах. Показателен здесь анализ, который Пуле проделывает с романом Пруста: память не обращена к прошлому. Прошлое — это только формальный элемент, который нужен для выстраивания дистанции по отношению к тому, чем на самом деле захвачен автор — настоящим. Память становится трансценденцией, преодолением связности времен и приобщением к энергии изобретения:

> Нам дано не время, а момент. С ним нам предстоит совершить время[2].

В этом месте де Ман все еще продолжает фиксировать изменение свойств самих переходных моментов: раньше они показывали иллюзорность власти прошлого над настоящим — в памяти, теперь они показывают, что литературное произведение устремлено к будущему — в творческом акте сознания. Но каков бы ни был переход, он обладает энергией обновления, сами же обстоятельства — временные или пространственные — являются ситуативными, а не концептуальными началами. Здесь-то и раскрывается собственный смысл дистрибутивного сознания: оно не принадлежит какому-то определенному субъекту, но всегда подхватывается, улавливается. Место встречи — не в обстоятельствах, а в рискованном характере мысли: чтобы дать случиться моменту перехода, необходимо затратить силы, посвятить ему существенную часть жизни, а будет ли он подхвачен

[1] Poulet G. *Etudes sur le temps humain*. Paris, 1950. P. 149-150.
[2] Де Ман. Ук. Соч. С. 127.

и каков характер его обязательности — это никогда не ясно и всегда принадлежит не моменту, не литературной инвенции, а выпавшему (как выпадаёт кубик одной из своих граней) времени.

Чтобы подхватить начало, необходимо совершить работу не меньшую, чем та, что проделана автором, автора необходимо изобрести так же, как тот изобретал себя. Здесь де Ман уже формулирует собственно дистрибутивный характер критики:

> В процессе критики *moment de passage* превращается из временно́го акта в интерсубъективный, или, точнее, в тотальное замещение одного субъекта другим[1].

Иерархия субъектов, о которой все же пишет Пуле, когда критик оказывается подчиненным автору, де Маном оценивается как скорее обманчивая, поскольку Пуле как критик не только способен оставаться «пассивным», открытым для мысли автора, но и сам встаёт на точку зрения писателя, настолько, что происходит не идентификация субъективности, или иерархичности, а устранение вертикали, демонстрация чистого перехода, момента, исключенного как из временных конструкций, так и из способов идентификации «я» автора и «я» критика.

То поле, в котором оказываются автор, критик и читатель, когда они выполняют необходимую для изобретения литературы работу, Поль де Ман называет языком. Но это не — не язык формализма, отыскивающего структуры, присваиваемые говорящими и пишущими, и не язык эстетики импрессионизма, в которой язык оказывается особым чувственным объектом. Язык необъективируем, поскольку он всегда оказывается заново изобретаемым, язык — это точка новеллы, освобождения, легкого движения вспять в, казалось бы, устоявшемся потоке. Но язык, поскольку он принадлежит литературной традиции, не может стать и прозрачным, затерянным в фактичности повседневного мира, поскольку сердцевина языка — это личное усилие говорящего/пишущего/читающего:

> Язык, однако, не является источником; источник есть сочленение «я» и языка, требующее определенной энергии… Субъект, говорящий в критике Пуле, это уязвимый и хрупкий субъект, чей голос невозможно услышать как голос присутствующего. Это голос самой литературы, воплощенной в одном из величайших произведений нашего времени»[2].

[1] Там же. С. 130.
[2] Там же. С. 137.

ПАМЯТЬ ЯЗЫКА И ЯЗЫКОВОЕ ПОВЕДЕНИЕ

(С.А. Троицкий)

Сложно переоценить значение языка в нашей повседневной жизни, как и сложно представить его отсутствие в процессе передачи знаний, в процессе образования. Язык является основанием, на котором строится и развивается культура, именно в нём фиксируются новые достижения в науке. Неудивительным оказывается, что сам язык построен так, чтобы передача данным была максимально функциональной.

Язык содержит в себе все разнообразие исторического опыта конкретного сообщества пользователей данного языка, а потому историчен по своей природе. Объективная история языка гораздо полнее отражает историю культуры, поскольку в нём отражается значимые для сообщества феномены и процессы. Локальным примером тому может служить в науке история становления какого-либо понятия, т.е. то, как обыденное повседневное (или специально придуманное или трансформированное из привычного) слово становится термином, а из термина затем – понятием. Этимология отражает изменения в повседневной ситуативной прагматике конкретного слова и, следовательно, саму форму повседневности. Это касается не только языка целого народа или государства, но и локальных сообществ, имеющих гораздо меньшую во временном отношении историю.

Говоря что-либо, мы предполагаем общий с собеседником языковой и экзистенциальный опыт. Не всякое восприятие, действие, чувство может стать опытом, а, как правило, совокупность их в определенной последовательности, - не один шаг, а вся дорога, как совокупность шагов, - т.е. опыт предполагает внутреннюю историю.

Наше говорение – это обращение к общему опыту и общей истории, которое оказывается успешным только до тех пор, пока мы говорим «на одном языке». Формальная принадлежность к одному языку, русскому, немецкому, английскому или какому-то другому, вовсе не является залогом «общего языка». Пределы этой общности заложены в границах нашего совместного с этим собеседником бытия в виде повседневности, с обязательным условием, что длина и насыщенность общей истории прямо пропорциональна степени понимания («общего языка»). В повседневности незаметные, неосознаваемые, механически воспроизводящиеся совместные события в совокупности позволяют существовать непрерывному континууму сознания, т.е. полю памяти, которое выражается в нашем говорении, но язык в нём, правда, играет лишь вспомогательную роль, замыкаясь только на функциональности, общность нашего языка, лишь позволяет сократить описательность, но не избавиться от неё.

Однако личные переживания, результат личного неразделенного ни с кем опыта, эстетическое (по Бахтину), оказывается вне адекватного языкового описания. Остается вопрос об адекватности языка в отражении духовного мира, в данном случае речь идёт о большей или меньшей точности в передаче. Дело даже не в отсутствии в языке соответствующих случаю слов, но в том, чтобы с помощью них передать мое сокровенное понятно для Другого. Когда в процессе совместного бытия мы называем то или иное, мы таким образом обеспечиваем наше взаимное понимание при обращении в нашей памяти к моменту, событию, явлению, предмету, связанному с конкретным словом, выражением, цитатой и т.п. Но при выражении сокровенного, личного опыта мы можем опереться только на тот совместно сформированный семантический комплекс, стоящий за словом или выражением, а потому заведомо отсылающему совсем не к тому опыту, который мы хотим передать/описать. Можем ли мы тогда рассчитывать на полное взаимное понимание со стороны собеседника? А тем более в случае, когда собеседник практически не имел с нами совместного опыта? В этом, втором случае, мы обращаемся к тем семантическим единицам, которые сформированы без нашего непосредственного участия, а потому являющимся универсальными для всех носителей национального языка, не того, который содержит в себе элементы нашего личного опыта, но того, который сформировал нас как носителей языка посредством опыта привнесенного извне и ставшего нашим личным в процессе приобщения к культуре.

«Язык как способ общения» -- сложившийся стереотип, но такое представление предполагает общую идентичность языковой и внеязыковой реальности у всех субъектов этого общения, т.е. предполагает универсальность элементов языка для передачи универсального языка. Такая универсальность возможна только в случае, если язык является отражени-

ем (в этом отношении мы вряд ли далеко ушли от пресловутого представления о сознании как отражении бытия) реальности. Насколько полно может отражать реальность язык, если учитывать заведомую несостоятельность языка быть универсальным средством для трансляции Сокровенного, личного опыта? Оказывается, что языковое выражение возможно только в условиях ситуативной прагматики. Язык выступает как средство передачи информации, в этом заключается его функциональность и прагматичность. Я заменяю словом-именем предмета указание на этот предмет. В повседневной жизни мы полностью используем эту прагматику, не заботясь о коннотативном богатстве семантики, тогда язык, на котором мы говорим и пишем, оказывается всего лишь функцией нашего организма. Правда, именно эта прагматика и функциональность, схематизм передачи информации позволяет ей быть воспринятой.

До предела схематизирована ситуативная прагматика языка в словаре Эллочки-людоедки (роман И. Ильфа и Е. Петрова «Двенадцать стульев»), в котором помимо упрощенного духовного мира и благодаря его упрощенности налицо практическая составляющая языка. Если оставить в стороне морализаторство по отношению к героине романа, становится понятно, что она использует язык максимально экономично, максимально прагматично, а потому понятно для собеседника. Героиня, конечно, вряд ли могла бы быть интересным собеседником, хотя, вероятно, она знала гораздо больше слов, чем употребляла, намного больше тридцати. Но такой дисбаланс между словарями понимания и говорения свидетельствует о том, что она существует вполне в соответствии с установкой дофрейдовской и фрейдовской психологии на максимальную экономию психической энергии, тем самым избавляя себя от комплексов и прочих объектов внимания психоаналитиков. С точки зрения психоанализа и психиатрии она идеально здорова. Напрашивается вывод о том, что чем больше словарный запас, больше расход энергии, тем больше вероятность психологических проблем, для решения которых понадобится психоаналитик, – вывод, который, впрочем, нуждается в опровержении. Учитывая намеренное упрощение авторами образа литературного героя, доведение его до абсурда, все-таки становится видно, что для функционирования в жизненном пространстве, для решения прагматических задач по удовлетворению потребностей, необходим не такой уж большой словарный запас, по крайней мере, значительно меньше имеющегося у нас. Вспомним, образы 1990-х гг., так называемых «братков», речь которых далеко не изобиловала, но при этом позволяла решать конкретные ситуативно-прагматические задачи. Такая функциональность приводит к изменению «национальных» языков, чем сильнее страна-носитель языка включена в процессы глобализации, тем проще становится язык, поэтому языки мирового общения первыми оказываются «под ударом». Созданный Ч. Огденом (Charles Kay Ogden) в

1920-е гг. Basic English вполне удовлетворяет требованиям ситуативной прагматики, упрощенные правила и 850 слов делают его доступным для большого количества не носителей языка и, при этом, достаточно функциональным.

По всей вероятности, именно весь состав языка определяет то, каким он является. Контекст использующегося слова определяет то, исходя из какой языковой системы возможна дешифровка (понимание) слова. Так, одно и то же слово, но произносимое в контексте разных языковых систем, понимается по-разному или не понимается вовсе, если такого слова нет в языке. Тогда для обозначения конкретного объекта слово может быть заимствовано, как это произошло, к примеру, со словом «дача» (в европейские языки из русского) и со множеством других слов. Такое развитие языка, резкое увеличение словаря происходит по причине заимствования самих объектов обозначения. Развитие научно-технической отрасли в США приводит американизации терминологического аппарата в других странах.

Но необходимая прагматичность выражается не только в глобальных, «национальных», но и в локальных языках. Каждый язык или диалект определенной социальной группы, объединённой по какому-либо признаку (возраст, принадлежность к определенной субкультуре, профессия и т.д.), имеет свой набор слов, обозначающих вполне конкретные объекты, слов, которые не переводятся на диалект или язык другой социальной группы потому, что там нет необходимости обращаться или вообще отсутствуют соответствующие объекты. Используемое название, конечно, входит в состав «национального» языка, охватывающего всю систему диалектных словообразований, фонетики и грамматики, но далеко не обязательно должно использоваться в других субязыках (социальных диалектах). В силу нашей принадлежности к различным социальным группам одновременно, наше сознание, по части реагирования на изменение среды проявляет чудеса «переключения регистров», диалектность мышления. В качестве примера хотелось бы привести удивительное сочинение, автор которого остался для меня неизвестен. Текст обнаруживает замечательную способность автора чувствовать язык, а также прекрасно демонстрирует попытку мышления об объекте из другой языковой (диалектной) системы, но в терминологии данного профессионального языка. Текст небольшой, не могу не привести его целиком:

> В прошлом году один мой друг заапгрейдил Девушку 1.0 до Жены 1.0 и обнаружил, что она занимает кучу памяти и оставляет очень мало системных ресурсов для других приложений. И недавно он заметил, что Жена 1.0 еще и запускает дочерние процессы, которые тоже отнимают ценные ресурсы. Ни в рекламных листках, ни в документации такой феномен не был описан, хотя по информации, полученной от других

пользователей, подобного и следовало ожидать в связи с природой данного приложения.

Вдобавок ко всему Жена 1.0 инсталлируется таким образом, что всегда запускается при инициализации системы и следит за процессом работы. Он обнаружил, что некоторые приложения, в том числе Футбол 10.30, Пивцо 1.5 и Рыбалка 7.0 вообще перестали работать в его системе, вызывая аварийный сброс при попытке выполнения (хотя никогда раньше таких проблем не было).

При инсталляции Жена 1.0 не предоставляет выбора, устанавливая нежелательные добавки, вроде Тещи 55.8 и бета-релиза Шурина. Также кажется, что производительность системы падает с каждым днём.

В следующем релизе Жены 2.0 нам хотелось бы увидеть такие возможности: кнопка "Не напоминай мне больше"; кнопка минимизации; опция в Uninstall, позволяющая установить Жену 2.0 таким образом, чтобы в любой момент можно было удалить её без потери cash и других системных ресурсов; опция, позволяющая запустить сеть в режиме неразборчивости, что сделает функцию опробования системного оборудования значительно более полезной.

Лично я решил избежать всех головных болей, связанных с Женой 1.0 и продолжать использовать Девушку 2.0. Но все равно у меня с ней возникли проблемы.

Оказывается, невозможно поставить Девушку 2.0 поверх системы с Девушкой 1.0: сперва необходимо удалить Девушку 1.0. Другие пользователи говорят, что это очень старая ошибка, и что я должен был бы о ней знать.

Говорят, разные версии Девушек конфликтуют по поводу совместного использования порта ввода-вывода. Думаю, они давно могли бы и исправить такую глупую ошибку. Хуже того, программа удаления Девушки 1.0 работает нестабильно, иногда оставляя в системе следы работы приложения.

Еще один неприятный момент: все версии Девушки постоянно выводят короткие надоедливые сообщения о необходимости апгрейда до Жены 1.0.

ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ОБ ОШИБКЕ

У жены 1.0 есть недокументированная ошибка. Если попытаться установить Любовницу 1.1 без удаления Жены 1.0. Жена 1.0 уничтожит все файлы MS Money и затем сама себя удалит. Затем Любовница 1.1 откажется продолжать установку, заявляя о недостаточности ресурсов.

КАК ОБОЙТИ ОШИБКУ

Чтобы обойти описанную выше ошибку, попробуйте установить Любовницу 1.1 на другой системе и никогда не запускайте приложения для передачи данных вроде LapLink 6.0. Также берегитесь аналогичных shareware-приложений, способных перенести вирусы и заразить Жену 1.0. Еще одно решение - работать с Любовницей 1.0 анонимно через провайдера. Но и здесь приходится быть осторожным, чтобы

случайно не скачать себе по UseNet вирус, и подсадить ресурсы MS Money[1].

Результатом перевода из разговорного диалекта в другой, профессиональный программистский диалект происходит обнажение несоответствий между объектом и способом его описания. Чёткость и однозначность называния в процессе говорения, односмысленность слов приводят к результативности в деятельности, сопряженной с языком. Предельная знаковая точность содержится в двоичной системе счисления, переводящей и переводимой на любой язык, благодаря своей функциональности. Но поддаётся ли переводу без потери смысла на какой-то другой диалект приведенная история? Вероятно, возникший в результате несоответствия комический эффект в этом тексте тоже не поддаётся переводу, в лучшем случае это будет комментирование. Однако мы понимаем, о чём идёт речь, прочитываем комический подтекст, предполагаем, каким должен быть оригинал. Происходит это благодаря внутренней вариативности (диалектности), доступной носителю языка. Множественность нашего опыта, принадлежность к различным социальным группам, обладающим различными социальными диалектами, а также то, что диалекты включены в некий метаязык (национальный), позволяют нам, пользуясь контекстуальным анализом, воссоздавать текст, как это автоматически происходит, например, при переводе, когда все слова известны, кроме одного, или когда отгадываем загадки: мы воссоздаем недостающее звено по элементам, обладающим конкретностью, ситуативной прагматикой. Этот способ понимания, постижения, перевода доступен только когда контекст однозначен и понятен (на одном с нами языке), но когда речь идёт о, например, разного рода арго, тайных языках, которые вроде используют одни с нами синтаксические и фонетические структуры, даже слова вроде бы нам знакомы, но наделены новым смыслом, «привязаны» к новым объектам, тогда единственный способ понимания – восстановление связок «объект-название», дешифровка, как это происходит, например, с декодированием «умерших» языков.

Остаётся вопрос об адекватности нашей дешифровки, нашего перевода с одного социального диалекта на другой. Проблема эта сформулирована и поставлена теоретиками лингвистической относительности. Ситуативная прагматика у диалектов в силу их специализации разная, соответственно и мышление на одном диалекте отличается от мышления на другом[2], особенно это актуально, если отсутствует общий «жизненный» опыт, позволяющий понимать «объект-именные» связки. Понимание перевода,

[1] Цит. по http://xfraz.info/anekdoti/2339/. Дата обращения: 22.02.2013.
[2] Ср. слова Сократа, вынесенные в эпиграф, из «Апологии Сократа» Платона.

или понимание диалекта свидетельствует об общности языковой истории с другими носителями этого диалекта, только зная нейрофизиологию человека, мы можем понимать язык других нейрофизиологов, зная философию – язык философов, зная медицину – язык медиков, и т.д. Отрывочные знания создают иллюзию полного понимания, хотя, так же, как и в арго, в социальном диалекте (профессиональном языке), мы видим иллюзорный псевдопонятный контекст, позволяющий нам, благодаря нашему автоматическому контекстуальному языковому анализу, не вполне адекватно заполнять смысловые лакуны, выявлять «объект-именные» связки в соответствии с той схематикой построения текста, которая доступна нам из нашего «жизненного» и языкового опыта (истории языка), отличающегося от опыта (истории языка) действительных носителей диалекта.

Придерживаясь чаадаевской логики построения истории, а также этого мнения о невозможности существования философии в культуре без единства терминологической памяти с «философствующими» народами, писал Г.Г. Шпет[1]. Он предложил термин «невегласие» (иллюзия знания при отсутствии такового, передаётся обычно от поколения к поколению, отрицание необходимости глубокого изучения, основа культурных стереотипов) для обозначения причины философской немоты русской культуры. Отсутствие внутренней терминологической памяти, т.е. отсутствие языка, свидетельствует об отсутствии объектов, которые отражаются в языке, а, следовательно, о невозможности о них мыслить, о невозможности философии. Только когда началось систематическое освоение сложившейся профессиональной философской терминологии русскими мыслителями, а термины стали постепенно включаться в русский язык не как чуждые элементы, тогда, по Шпету, стала возможна философия. Даже в философском языке присутствует своя ситуативная прагматика, позволяющая работать сформированным языковым стереотипам, находиться в языке, но мыслить в социальном (профессиональном) диалекте (диалектом).

Однако такая привычная нам форма мышления, разговорная, назывательная, оказывается низким или средним по мастерству, утонченности стилем. В этом стиле («штиле» по М.В. Ломоносову[2]) действует собственная логика, рамки которой определяются ситуативно-прагматической этикой языка, предполагающей обращение к элементарным средствам описа-

[1] Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л. Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 217-570.

[2] Ломоносов М. В. Предисловие о пользе книг церковных в российском языке // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. — Т. 7. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — С. 589—590.

тельности – названию вещи (вместо указания пальцем на неё). В отличие от этой логики разговорного жанра и стиля, высокий стиль обращается к более утонченной этике, этике не называющей, не описательной (внешней по отношению к языку), но внутренней. Произведение выстраивается не исходя из прагматических внешних целей, а исходя из внутренней потребности говорения. Язык говорит ради того, чтобы говорить. Хайдеггеровское обращение к языку происходит именно через поэзию, высокий «штиль», поэтому практически все сказанное о языке относится к языку поэтическому, и соответственно, лишенному прагматической составляющей, а к языку повседневному, прагматическому, касательства не имеет. Высокий «штиль» – способ обращения к тем, кто выше по положению (к Богу, к Избранным, к Государю), поэтому их не нужно информировать, нет цели что-то сообщить – тому, к кому мы обращаемся, все уже известно, – язык не средство, но цель. Поэтика оказывается внутренней этикой «высокого» языка, а бессмысленность с утилитарной точки зрения – характерной чертой. Отсюда и совершенно непонятные обывателю темпорализация, рифмовка, фонетические и синтаксические изыски. Заметим, что никто из теоретиков стилей языка не относил к высокому стилю язык канцелярский, канцелярит, хотя он всегда сильно отличался от разговорного, имел свою этику, но этику жестко ситуативно-прагматическую, существовал в форме социального (профессионального) диалекта.

Проблема различения штилей в России хоть и существовала на теоретическом уровне, но затрагивала она вполне конкретные области – способ мышления, цеховую принадлежность (художник или ремесленник[1]), а потому и задачи художественного письма (чистая литература или вспомогательные жанры). Неудивительно, что концепция Ломоносова вызвала большую полемику «о старом и новом слоге», показывающую актуальность темы формы языка, формы мышления. Как пример можно вспомнить о трактовке истории. Ломоносов, в отличие от коллег, относил исторические описания, соответствующие целям истории, а именно описывающие героев, на которых нужно равняться, к высокому штилю, поэтому герои становились уже не внешними объектами описания, а начинали жить по логике языка повествователя, оказывались подчинены языку, сюжету. В то время, как для других современников историческое повествование должно было ориентироваться на историческую правду[2]. В двух

[1] О различении этих сущностей, о Художнике в представлении Ломоносова см. Троицкий С.А. О возможности или невозможности толкования наследия М.В. Ломоносова с позиций философии искусства // Обсерватория культуры, №3, 2012. – С. 78-82.

[2] Вспомним многочисленные полемики XVIII в. между историками, в частности, между М.В. Ломоносовым, Г. Миллером, М.М. Щербатовым и т.п.

этих случаях действуют различные схемы построения текста, сюжет мыслится совершенно по-разному, о чём свидетельствует различие в синтаксическом и лингвистическом строении текста. Не стоит путать вульгарный, обусловленный ситуативной прагматикой, историзм с историей. Историзм в повествовании – последовательное перечисление объектов (или событий, что в данном случае не различимо), перечисление названий, использующее стереотипные объект-именные связки, что позволяет тексту, построенному в этой логике, быть переводимым на любой диалект. Историзм – форма построения «разговорного», вульгарного произведения, часто называемого банальным, пошлым и т.п. Автору очень легко спрятаться, создать вид авторствования под прикрытием историзма, однако, это все-таки «низкий», прагматически обусловленный жанр, штиль, форма мышления.

Сложно восстановить место философии в теории «штилей», однако, учитывая её не подчинение логике языка (риторики), а наоборот, сохранение собственной независимости, позволяет сделать вывод о принадлежности к среднему или низкому штилю, хотя в философии и идёт речь «о вещах возвышенных». Противостояние двух логик, двух языковых этик воплощается в том, что риторические произведения сложно осмыслить философски, т.е. помыслить философски помысленное риторически, а философские произведения не переводятся на язык риторики, всегда остаётся что-то одно.

БЛОКАДНЫЙ ДНЕВНИК: ЧТЕНИЕ И ПИСЬМО КАК СПОСОБ ПРЕОДОЛЕНИЯ ПРЕДЕЛЬНОГО СОСТОЯНИЯ

(Н.Б. Рогова)

8 сентября 1941 г. кольцо блокады вокруг Ленинграда замкнулось…

И с этого момента начал действовать трагический эксперимент истории, по сути дела, истории нашего времени. Однако как далеко время унесло нас от тех дней!

Время неумолимо все дальше и дальше отодвигает в прошлое подённую трагическую событийность тех героических дней. Реальная конкретика войны, материальная сущность военного быта приобретает иные формы их восприятия и переживания. Уходит непосредственность сиюминутного беспокойства и тревоги. И мы всё больше и больше только в своих мыслях и в воображении стремимся попасть туда. Там, в нашем внутреннем мире, как магическая веха, действительно, существует скорбный, страдальческий образ блокады. Он властно притягивает к себе, и, всматриваясь в бездну тех лет, мы ощущаем соприкосновение с великой трагедией. Живое чувство единения с народом вдруг захватывает нас и заставляет откликаться на неизбывность человеческой муки и страдания тех, кого уж нет.

Через слово, через дневник, через искры своего духовного мира, через себя человек «тех дней» открывал нам целую эпоху героического и трагического в истории нашей страны, её борьбы за свою свободу и независимость. Тканью своего духовного мира человек соединял будущее с прошлым. Таким образом, память Ленинграда раскрывала для нас страницы великой книги духовного исхода народа из бездны его физического уни-

чтожения. И слово, как таковое, возвышающееся над бытом «тех дней», обладало энергетикой высшего, горнего мира. Оно было их небом, тем духовным ориентиром, которое давало жизнь. Для нас же слово дневниковых записей можно уподобить письменам тех священных скрижалей, в которых запечатлелся завет сохранения самого дорогого для человека – жизни. «До пределов вселенной слова их» (Пс. 18:5) наполняли наш, будущий для них, мир жаждой жизни, верой в грядущее, надеждой на умную, красивую и достойную будущность нашей родины. И, вслушиваясь в хрупкий шелест дневниковых страниц, мы, будто распознаем слова человека «тех дней»: «приклоните слух к моим словам» (Ис. 32:9). Так, мир одного поколения становился памятной скрижалью, дорогой заповедью для другого поколения.

Познание минувшего извечно играло важнейшую роль в духовном развитии любого общества, целого народа. Здесь уместно напомнить высказывание Н.М. Карамзина, который утверждал, что народы любят историю своей страны, потому что для них (а это означает, что и для нас – Н. Р.) история есть

> священная книга […], зерцало их бытия и деятельности; скрижаль откровений и правил; завет предков к потомству; […] изъяснение настоящего и пример будущего.

При этом Карамзин подчеркивал, что история питает нравственное чувство, и «праведным судом своим располагает душу к справедливости», а тем самым «утверждает наше благо и согласие общества». Важнейшей характеристикой истории как науки, он считал «её творческую силу», которая объединяет *прошлое* и *настоящее*, помогая формировать *будущее*. Историк полагал, что

> её (т. е. – истории) творческою силою мы живем с людьми всех времён, видим и слышим их, любим и ненавидим.[1]

Из приведенных положений можно заключить, что Н.М. Карамзин воспринимал творческую энергию исторического познания как созидательную и поэтому вносил историю в разряд необходимейших для общества наук. Он подчеркивал, что «личность каждого человека тесно связана с отечеством» и потому узнавание своей родины является сильнейшим и «чувствительным» фактором её воспитания».[2] Поэтому так высоко Карамзин оценивал роль исторического познания прошлого своей страны, про-

[1] Карамзин Н.М. Предисловие // История Государства Российского. – СПб., 1818. – С. IX, XI.

[2] Там же. С. X.

зревая в нём великий потенциал творческой энергии народа, побуждающий его к созидательной деятельности. Отсюда можно сделать вывод, что своё занятие историей он рассматривал как деятельность творца, способного формировать духовный космос народного сознания, что определяло бы и укрепляло нравственные основы жизни народа и способствовало бы сохранению её осмысленной духовной цельности.

Другими словами, Карамзин говорил об укреплении духовного единства всего народа России и о науке истории, устанавливающей внутренние связи личности и отечества в исторической вертикали времени. Эти положения историка, как представляется, и теперь, спустя два века после их написания, не утратили своей актуальности. В его высказывании мы находим не только готовность восприятия трагического величия событий недавней истории, но и возможность говорить о дне сегодняшнем в свете выполнения «завета предков к потомству», т.е. к нам.

***

«Душа – не больше ли пищи»
Мтф. 6. 25.

В те дни исчез, отхлынул быт.
И смело
В права свои вступило бытие[1].

– в подборе этих стихотворных строк важно обратить внимание на то, что слово *быт* заменяется автором на слово *бытие*. Это сразу переводит их смысловое поле на уровень высокого эмоционального напряжения и настраивает на особую отзывчивость прочтения. Ольга Берггольц нашла ёмкий и достойный образ, который полностью соответствовал нравственному запросу осмысления «тех дней». Язык передаёт упорное движение внутреннего восхождения человека – от будничной, бытовой повседневности к иной, более крупной форме – бытийной. Простые и выверенные, как музыкальная фраза, слова поэта, обозначили самую сущность подвига нашего города и каждого его жителя. В них отражается поступь времени, а лаконизм фразы подчеркивает скорбную суровость его течения: от быта – к духовному существованию.

Трагическое бытие тех дней, когда сутки, сменяя друг друга, медленно и мучительно перетекали в прошлое, подобно тяжелым водам вечной РЕКИ ВРЕМЕН… Это нашло отражение в письмах, дневниках, воспоминаниях, а также в газетах, книгах, журналах. С особым чувством мы соби-

[1] Берггольц О.Ф. Твой путь. Цит. по http://er3ed.qrz.ru/berggolts-twoi.htm. Дата обращения: 05.05.2014.

раем эти капли и храним их как в ленинградских (петербургских) квартирах и домах, так и в архивах, в рукописных хранилищах, в библиотеках города. Время, воспроизводимое ими, дорого для нас не только как память о прошлом. Оно имеет реальный смысл. То время, воспринимаемое нами как целая историческая эпоха, живёт и в наши дни. Живёт – в изначальном значении слова «жить»: зафиксированное в древнерусских памятниках XI в., оно обозначало давать жизнь, одушевлять, кормиться, а также – заживать, выздоравливать, подбадривать, побуждать[1]. И действительно, историческое прошлое именно так и существует в нашем сегодняшнем дне.

Здесь уместно подчеркнуть, что «творческая сила» истории, объединяющая прошлое и настоящее для формирования будущего, о которой и говорил Н.М. Карамзин, заключалась в строгой, выверенной форме передачи образа именно самого прошлого. Время «тех дней минувших» только тогда могло стать сильнейшим и «чувствительным» фактором […] воспитания» для потомков[2], когда оно получало соответствующую ему, достойную форму осознания. Художественный образ мучительно-тяжелого блокадного быта, внесенный в литературу Ольгой Берггольц, соединялся ею с огромным философско-историческим понятием «бытие», он приобретал шершавую неопровержимость, материальную незыблемость раскаленной истины. Грубый, весомо ощущаемый, страшный «быт» поэтесса переводила в художественно-исторический образ, который обжигал душу.

Прошедшая весь путь блокадного лихолетья, поэтесса нашла точную и ёмкую словесную форму, определившую самую суть существования ленинградцев в блокированном городе, и закрепила в ней упорную творческую силу народного духа. Слово «бытие» определяло жизнь «тех дней» как упорный вековечный процесс созидания, который побуждал подняться над их бытовой повседневностью.

Таким образом, мучительное течение «тех дней» Берггольц одушевила, назвав их словом «бытие» и, тем самым, она переводила регистр восприятия блокадного быта с повседневной суетности на недостижимо высокий уровень осознания подвига Ленинграда.

Само по себе слово «бытие» ориентировало жизнь блокадника на будущее, одушевляя её восприятие смыслом неотвратимого присутствия частицы будущего в быте теперешнего, настоящего момента. В понятии «бытие» заключался тот смысловой узел, который соединял настоящее «тех дней» с будущим. Так слово «бытие», охватывая прошлое, настоящее и будущее, определяло и указывало на тот единый для всех времен, созидательный процесс, о котором говорил Карамзин в предисловии к «Исто-

[1] Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В двух томах. 2-е изд. Т. 1. – М., 1994. – С. 304.

[2] Карамзин Н.М. Предисловие. С. X.

рии Государства Российского», называя его «творческой силой» истории. Точно найденное О. Берггольц для обозначения «тех дней» слово «бытие», выявляло и называло высшую духовную составляющую слова «жизнь». Оно раскрывало великий смысл в трагически мучительных буднях и заставляло искать внутренние ресурсы, которые помогали бы человеку, хоть на миг оторваться от разрушительной действительности окружающего его быта и прикоснуться к другой реальности, в которой таилась энергия не только настоящего, но и прошедшего, но и будущего. Это огромно-ёмкое слово, определяющее образ каждодневного быта, придавало смысл медленным дням безысходного существования и силы для его преодоления. Человек блокады мог укреплять себя изнутри – душевно и нравственно.

На путях подобного осознания «тех дней», погрузившихся в нашем восприятии минувшего в историческое прошлое, блокада Ленинграда предстает особенно ярко.

Однако, невольно, воспринимая «те дни» на острие наших представлений о мизерных 125 г. хлеба, мы зачастую только такой – жалкий – их образ и переносим в наш сегодняшний мир представлений о блокаде. Однажды поставленный рядом, этот образ героического прошлого и остаётся в нас, отзываясь в душе щемящей болью сочувствия и сострадания. Он неизменно вызывает беспокойство, тревогу, слёзы. Но ведь не только этот мучительный образ, вызывающий настроение угнетённости, поднимается к нам из прошлого. Оттуда, из ушедших дней, доносятся к нам голоса – живые, обращенные к нам, т. е. к тем, кто для них существовал еще только в неведомом будущем, кто в их мире, может быть, возникал лишь в подсознании, как не осязаемая еще реальность.

И в таком случае возникают естественные вопросы: что хотели они передать нам? Как нам понять, реально представить их жизнь? Какой мерой измерять их подвиг? Конечно, время невозвратимо, и пути в прошлое нет. Но вполне возможно заглянуть в дневники блокадников, обратиться к их воспоминаниям, которые выполняли особую роль в их жизни.. Представляя ценный пласт бытовой культуры тех лет, они отражали не только военные беды, лишения и несчастия, но и раскрывали процессы духовного сопротивления. И с этим нельзя не согласиться. Действительно, сохранение своего человеческого достоинства в порушенном блокадном быте, выявление тяжелейших страниц борьбы за свою личную целостность и внутреннюю свободу – все эти записи в истёртых тетрадях на пропыленных страницах дневников воспроизводили тончайший психологический механизм сохранения, роста и восстановления человеческой личности. Поэтому дневниковое наследие представляет несомненный интерес в наше «странное» время деградации и разрушения духовных и нравственных ориентиров.

Одним словом, сам мир языковой культуры нарративных памятников блокады – этих дневниковых записей, непосредственных откликов ленинградцев на происходящее, их размышлений и воспоминаний о «тех днях», сама эта духовная сфера, стойко укрепившаяся в годы блокады на бытовом уровне, привносила в данный вид народно-коллективной памяти (будто незаметной, невидимой духовной деятельности) свои особенности. И именно такие особенности, которые были свойственные только ей, этой будто только бытовой памяти, которая выступала и как тончайший инструмент обработки и сохранения человека как творческой личности в условиях торжества смерти. Память выстраивала, восстанавливала духовные тверди самой жизни, обеспечивая её созидательно-сущностные основы творения.

Действительно, внося слова в свои записи на уровне бытового пользования письменным языком, люди невольно включались в процессы, присущие развитию самого языка. Здесь, прежде всего, надо говорить о таких его чертах, которые связывали отдельного человека со всем обществом, как узко-индивидуальным, профессиональным, так и общественным, государственным. Кроме того, рукописные источники пропитывались и теми красками, которые были присущи различным видам анализа и воспроизведения жизни. Ведь данная сфера духовной жизни людей представляла гуманитарную область человеческого знания, которая находила свое выражение в формах, близких как к историческому отображению реальности, так и к литературно-филологическому описанию жизни или к философскому анализу.

И это не было случайностью.

Почти всеми блокадниками настоящее осознавалось не только как жесточайшее испытание, выпавшее на их долю – оно воспринималось и как неотъемлемая, важнейшая часть той героической реальности, которая определила победу нашего государства над врагом. А это означало, что каждый ленинградец, зачастую неосознанно, сохранял в душе своей события «тех дней» как неотъемлемые вехи самой истории. Потому пережитое, познанное в блокадные «те дни» бессилия и горя, увиденные тогда «*картины*, которых кроме, как на фронте, не увидишь»[1] – всё это становилось фактами, выходящими за пределы только личностного восприятия. Эти записи становились источником проникновения в героико-бытовую реальность «*тех дней*».

[1] Люблинский В.С. Блокадные дневники. Воспоминания. Стихи. Письма. Подготовка текста. Вступительная статья П.Л. Вахтиной и Л.Б. Вольфцун // В память ушедших и во славу живущих. Письма читателей с фронта. Дневники и воспоминания сотрудников Публичной библиотеки. 1941–1945. – СПб., 1995. – С. 167.

Да, у человека блокады было желание рассказать, описать, «как *всё это было»*, дать исчерпывающую информацию о случившемся, подтвердить или опровергнуть её, представить свой взгляд на происходящее, раскрыть свою версию произошедшего – но почему? Другими словами, возникает потребность повторить настоящее, и непременно в том виде, как пережил и запомнил его сам. «*Картина*» закрепляется в сознании самого рассказчика, а потом и в представлении людей, которые ознакомились с его дневниковыми записями, повествованием. И такая «*картина*», пропущенная через личностное осознание и преображение, входит в реальность уже наших дней – другой жизни, иной эпохи. Такие картины создавали не только писатели и журналисты. Дневники и воспоминания блокадников как раз и разворачивали свою достоверность, свои «живые картины», дополняя панорамность обзора великого сопротивления своими штрихами.

Создание подобной «живой картины», зарисовки важно, прежде всего, для самого пишущего человека. В ней он находит то, что может его укрепить, поддержать. Так, например, сотрудник Государственной Публичной библиотеки, крупнейший знаток редкой книги В.С. Люблинский[1] делает в 1942 году краткие записи, собирая их под словом «*впервые*», «*первые*». Он записывает в своем дневнике:

> «*Впервые*… »
> (Летнее возрождение города).
> 23. 05. *Первая* военная фуражка.
> *Первое* учение на объектах (ДЛТ и ЦТУ).
> 25. 05. *Первая* ириска (в Метрополе).
> *Первый* зажженный примус […].
> 27. 05. *Впервые* зажегся свет в одной из люстр Метрополя.
> Общий интерес, радостный вздох.
> *Первая* […] зелень в сквере.
> 28. *Впервые* […] в садике […]. *Первый* раз соловей в саду госпиталя. […].
> 30. *Первая* кукушка (утром слышал издалека в Екатерининском сквере).
> *Впервые* без свитера (и теплых носков).

[1] РНБ. Отдел рукописей. Ф. № 240. Данилевский И.В. Ед. хр.№20. «Сборник трудов ленинградских ученых в дни блокады», подготовленный к печати Ленинградским Домом Ученых. «2-ая корректура. 1946. С. 315: «В.С. Люблинский. 1. Инкунабулы в СССР и их изучение. (2, 5 авт. л.)»;. О нем: С. 352: «Люблинский, Владимир Сергеевич (1903, Петербург) зав. Отделом инкунабул Государственной Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина, гл. библиотекарь, награжден медалью «За оборону Ленинграда. Первая научная работа опубликована в 1927 г. Главные работы: «Наследие Вольтера в СССР» (1937), «Производство книги в прошлом» (1940)».

04. 06. *Впервые* открытка на 6-й день […].

7 или 8 июля. *Впервые* видел закуривание от лупы […].

10 июля. *Первая* […] живая кошка (в столовой КП).

03. 06. *Впервые* на улицах расклеен выпуск ТАСС (о налётах англичан на Кёльн) (до газет и радио).

10. 06. *Впервые* докторская диссертация по истории (Сергеенко […]).

(*Я впервые* с начала августа – в АН и на В. О.[1])

5 или 6. *Впервые* на трамвае (с 27 участка) […].[2]

Собирая под знаком «*первые*»-«*впервые*» весенне-летнюю бытовую мозаику 42-ого года, Люблинский создаёт для себя положительно заряженное эмоциональное поле, которое имеет, как можно судить, вполне положительный заряд оптимизма. Ведь наступательный ритм бодрого аккорда «*первые*»-«*впервые*» сообщает картине города радостные в своей динамике, легкие краски надежды, а её жителю придаёт душевные силы и уверенность. На смену одной зарисовке приходит другая: Люблинский делает ещё один ленинградский эскиз, который соответственно и обозначается им как «Ленинградский колёр». Он зарисовывает город накануне нового 1943 года. Душевную усталость от «назойливо-отвратительного» быта он гонит воспоминанием о мелькнувших впечатлениях лета и о «подарках природы», называя так чудо-облака, которые окрасили вдруг декабрьское ленинградское небо:

«Ленинградский колёр»

1942. Посл[едние] дни августа – (кратковр[еменное]) появление бел[ых] перчаток у милиционеров). [А теперь] ноябрь – обилие […] плакатов и афиш и цветных портретов ЦК на всех стенах, с дней окт[ябрьской] годовщ[ины] и второй пол[овины] м[есяца], расклеены тщательно и симметрично.

Последняя неделя декабря – единичные ёлки на грузов[иках] и даже в руках.[3]

28. 12. […] совершенно апрельский день, с нежнейш[ей] розовой, фиолет[овой] (до багряной) дымчатой расцветкой облаков. В шестом часу огоньки автомобилей и трамваев совсем не зимние ([…] вроде как февраль – март). […]

28.12. Туалет на Фонт[анке] – льёт вода по полу […]. Сторож[иха] охает на невним[ание] к воде, предлагает шпиг (100 гр. […])

[1] Надо читать: в Академии наук и на Васильевском Острове.

[2] Люблинский В.С. Блокадные дневники. Воспоминания. Стихи. Письма. С. 165.

[3] Правительством Ленинграда было разрешено во время блокады отмечать праздник Нового года с елкой.

за хлеб […], назойливо просит 700 гр. хлеба или просто хоть кусочек хлеба для того, чтобы сейчас доесть другой оставшийся у неё крохотный кусочек «свининки».

28. Снова отврат[ительная] светомаск[ировка] – керос[иновые] лампы в магазинчике на Невском […].

27. 12. В куче отбросов у задн[ей] стены Алекс[андринского] Театра […] две женщ[ины] усердно роются.

В первых числах 43 г. ((4, 5, 6) на снегу много мелких бледных конфетти) На отвале у дома № 42 по Моховой – ребята катаются на саночках […][1].

Так, В.С. Люблинский выстраивал динамично-переменчивое пространство города в своих эскизных зарисовок, опираясь на ясность импрессионистических эмоций. Подобные картины и зарисовки на память о ленинградской жизни тех дней делали многие ленинградцы. При этом человек непременно вписывал себя в духовно-близкий ему мир, который представлял его самого значительнее, крепче и объёмнее. Вспомнить хотя бы образ сфинксов, с которыми директор Архива Академии наук СССР Г.А. Князев, один из героев «Блокадной книги» А.М. Адамовича и Д.А. Гранина, ощущал бесконечное родство. Они уводили его в такие исторические и доисторические дали, что не только отвлекали ученого от настоящего, но давали ему совсем иной объём философско-исторического дыхания[2].

Естественно, что и сам город для многих ленинградцев становился таким миром, с которым они ощущали возвышающую их, глубоко родственную связь. Потребность такого соединения была бесконечно сильна. Поэтому в дневниках разных людей даже сам стиль описания города как родного великана схож. Для них он – как близкий, родной человек, несущий тот же груз страданий, что и они сами. Вот некоторые из них:

Неву перешла по протоптанной тропинке, вышла на Литейный и все смотрела на дома, которые стояли хмурые. Многие с разбитыми окнами, темными как глазницы. У многих снарядом отбит угол, или часть дома. […] Мне попадались пешеходы. Шли все тихо, еле передвигали ноги. Все укутанные, с серыми худыми лицами […]. На углу Лиговки и Разъезжей стоял раньше пятиэтажный дом. Он горел, но странным огнём. Горели на каждом этаже рамы и полы, огонь потихоньку вылезал из окон и, как бы лизал рамы, подоконники, двигаясь так неторопливо. Ветра не было, и он синенькими огоньками не спеша ползал по дому. У дома было набросано много разной мебели, кровати, сломан-

[1] Люблинский В.С. Блокадные дневники. Воспоминания. Стихи. Письма. С. 166.

[2] Адамович А., Гранин Д. Блокадная книга. – М., 1982. – С. 206, 218, 241.

> ные шкафы, сундуки и т.п. […] Да, город был ранен, как человек, побывавший в бою. Но был жив и жил трудной жизнью и не умирал […]. Ведь должен же кончиться когда-нибудь этот кошмар, этот ужас […].

– так описывает город героиня «Блокадной книги» Л.Г. Охапкина.[1] И, как продолжение её описания, воспринимаются строки из дневника другого блокадника:

> Не горит свет, не ходят трамваи и троллейбусы, не работают фабрики, кино, театры. В пустых магазинах, аптеках, столовых, где с осени забиты досками окна (от осколков снарядов), кромешная тьма. Лишь […] чахоточным огоньком мерцает на прилавке коптилка […]. На улицах застыли трамвайные и троллейбусные кабели, радиопровода, густо заросшие снегом. Они висят над головой сплошной белой сетью и не осыпаются […]. Остановилось сердце великого города. Но мы знаем – это не смерть, а летаргический сон. Придёт час, и […] великан сначала слегка вздохнёт, потом очнётся[2].

В разрушениях города, в его бедствиях при бомбардировках, обстрелах, пожарах, ужасах грозной зимы люди видели не только личное горе и скорбь, но и упорство, сопротивление *великана*, страдающего так же, как и они сами… Восприятие великого уравнивало, поднимало их самих до *великанов*. Город давал им уверенность и силу.

***

> Слова суть дух и жизнь
> Иоан. 6. 60.

Но, если для тех людей, которые вели дневники, подобные картины были поддержкой и необходимостью, то в наше время эти записи блокадников, картины и зарисовки той ленинградской жизни, воспринимаются несколько иначе: они заставляют нас вслушиваться в прошлое, формируя наши представления о «тех днях». И самое главное, овладевая нашим сознанием, они не только передают нам свой трагический опыт выживания в экстремальных условиях, заставляя нас слышать себя, но и не мешают нам оставаться собою, в реальности сегодняшнего дня.

И это так. Ведь, действительно, воспринимая воспоминания, рассказы, записи людей, переживших блокаду, воссозданную ими картину, мы все-таки создаем свой (в себе) образ прошлого. Природа этого образа уже

[1] Там же. С. 320.
[2] Там же. С. 335.

иная, нежели для того, кто создавал его. Так, пишущий человек в поисках еще одного и, может быть, последнего глотка жизни, стремился увеличить реальность своего существования, свой энергетический объём за счёт внутренней силы души.

Совсем другое дело – с нашим восприятием этих записей. Через *его* слово мы выстраиваем *свое* представление, *свой* образ минувшего. Человека «*тех дней*» мы воспринимаем в объёме восприятия *его* слова. Мало того, читая или слушая воспоминания своих близких родственников, своей родни, мы попадаем в тот исторический пласт, который в семейной хронике не превратился ещё в умозрительную абстракцию. Дистанция времени еще очень невелика, она не погасила достоверность живых красок *тех* записей. А потому, откликаясь отзывчивым нервом на прошлое, живущее в семейно-родовой памяти, мы зачастую допускаем в своей аргументации использование отсылки на них, но уже с задачей утвердить себя как надежного информатора о прошлом.

Эта потребность имеет своё объяснение: драгоценный материал дневниковых записей раскрывал для нас не только трагические картины блокадных дней, этот пласт культурного наследия вскрывал особенности психологической мобилизации человека.

В этом смысле представляют особый интерес многие материалы блокадников. Так, например, «Воспоминания» того же историка В.С. Люблинского, которые он начинал записывать в июне 1944-го года, т. е. через пять месяцев после снятия блокады, но в условиях ещё продолжающейся войны. Записи выглядят уже не как «картины» или дневниковые «зарисовки». Размышляя о близком прошлом первого года блокады, ученый хочет выявить и обрисовать значительность образа «нашего брата, мирного специалиста» – библиотекаря. Он анализирует труд человека самой мирной профессии, который в жестоких военных условиях был востребован как никогда (Люблинский прекрасно это знает). Как не вспомнить здесь слова О. Берггольц, сказанные ею на радио, о военных запросах, которые постоянно шли в библиотеку? Здесь были запросы и по медицине – о лечении тяжелейших ранениях, и по вопросам сельскохозяйственных проблем – о выращивании картошки, турнепса и других овощей на обстреливаемых огородах; и по строительству защитных укрытий и укреплений, по вопросам военной техники и даже – по изготовлению спичек в XVIII веке, о материалах, которые могли быть использованы вместо серы. Люблинский хочет взглянуть на свою каждодневную работу в свете будущего послевоенного времени на задачи по ликвидации гнетущих последствий блокады, которые стоят перед людьми этой самой миролюбивой профессии.

Картина, весь тон этих размышлений ученого – уже совсем другие. Он не стремится здесь взбодрить себя словом «*впервые*» или отвлечься на

описание облаков. О близком прошлом он говорит уже иначе, не пряча суровой правды «*тех дней*», когда каждому

> ленинградцу привелось не только хлебнуть горя, но и навидаться картин, которых кроме, как на фронте, не увидишь. А сверх того, быть свидетелями сцен, которых и ***на фронте не видывали, поскольку переживалась осада, каких мало было на всем протяжении истории*** […]. Перенесенный с первых часов войны в совершенно иной мир, я много насмотрелся такого, что не забудется[1].

В.С. Люблинский пытается объективизировать свои впечатления, отделить их от недавнего настоящего, перевести на уровень анализа и разбора и, тем самым, отодвинуть в прошлое болезни, слабость, оттенив сильные человеческие качества. Торопливость, сбивчивость, желание сказать крупно – всё выдаёт волнение автора и его стремление вырваться из только что бывшего настоящего, оттолкнуть его от себя, сделать его областью прошлого. При этом ученый пытается описать более полно свое нынешнее положение: он – *ленинградец, мирный специалист*. Поднимая и обобщая таким способом свой образ определением профессиональной деятельности и принадлежности к числу жителей победившего города, он делает важный шаг, чтобы выйти из замкнутости пространства минувшего и отделиться от него. Однако оно все еще осознаётся как настоящее, с его горем, голодом, потерей близких людей. И тогда, на уровне интуиции, ещё не ушедшее настоящее подвергается Люблинским эмоциональному пересмотру.

Так, отвергая правду своего, бывшего, катастрофического состояния, о котором с запозданием сообщили его жене, он решительно отводит информацию об этом в письме к ней, которое дублирует в своих «Воспоминаниях». В тексте этого послания близкому человеку необходимо отметить те реплики, которые должны были, по замыслу автора, снять все подозрения жены о его здоровье: нет, он не болен, не дистрофик, да и как можно было даже подумать об этом! *Тем более теперь*[2]*, когда*

---

[1] Незаконченные воспоминания В. С. Люблинского о блокаде. // В память ушедших и во славу живущих. Письма читателей с фронта. Дневники и воспоминания сотрудников Публичной библиотека. 1941 – 1945. С. 167.

[2] «Тем более теперь» – эта фраза, невольно возникающая из всего контекста письма, указывает на то, что не «теперь», а в близком прошлом его состояние как раз и было катастрофическим. Автор прячет эту истину в построении ряда слов в предложении, подменяя в них координату времени, т.е. ссылаясь на более позднее время, когда заболевание дистрофией было в основном уже преодолено.

> *я не замечаю за собой никакого упадка умственной деятельности и критических способностей* (хоть при чтении научной литературы и воспоминаний о своих милых инкунабулах[1] непрерывно убеждаюсь, сколь многое заволокло паутиной забвения – но это не какой-либо функциональный процесс ослабления памяти, а просто её обычные плохие качества)[2].

В тексте его «Воспоминаний» появляется очень характерное выражение «моральный дистрофик», которое принадлежит не тому голодному периоду блокады, а более позднему её этапу:

> Я, кажется, и в самые тяжелые моменты не становился моральным дистрофиком,

– писал он, адресуясь к жене[3]. Здесь медицинское диагностическое понятие *дистрофик* переносится им в другую сферу его употребления. Считая, что ему удалось убедить жену и снять её беспокойство за его физическое состояние, он сообщал ей свои «наблюдения» над словом *дистрофик*:

> За полгода изменилось не только интонационная, но и смысловая нагрузка термина “дистрофик”. Первоначально (в январе–феврале) оно звучало острой жалостью, означало жертву голода, призывало к помощи и состраданию […]; затем оно начало приобретать все более иронические оттенки, стали говорить о “моральных” и “умеренных” дистрофиках – и не только применительно к тем, кто […] опускался или […] уклонялся от своих обязанностей […]; /и/ наконец […] слово это начало приобретать чисто ругательный смысл, в нём всё более звучит презрение[4].

Подобное «филологическое наблюдение» позволяло ученому и на самого себя взглянуть с бодрящим чувством иронии, и поддержать близкого человека, отогнав от него всяческие опасения за себя, за своё состояние. Нам же важно подчеркнуть, что «филологическое наблюдение» Люблинского над тем, как употребление слова *дистрофик* переносилось из одной

---

[1] Инкунабулы (от лат. incunabula – пулёнка, колыбель) – книга раннего, «колыбельного» периода книгопечатания; условно – книги, изданные от первых опытов И. Гутенберга в 40-е годы XV века до 1. I. 1501 г.

[2] Незаконченные воспоминания В. С. Люблинского о блокаде. С. 179.

[3] Александра Дмитриевна Люблинская (Стефанович) – крупныйй историк-медиевист.

[4] Люблинский В. С. Письмо жене от 29 июля 1942 года // В память ушедших и во славу живущих. Письма читателей с фронта. Дневники и воспоминания сотрудников Публичной библиотека. 1941 – 1945. – С. 180.

сферы использования (медицинско-бытовой) в другую – разговорную-презрительную, этико-обвинительную («Да это дистрофик!», «Ну что ты хочешь от него – это же дистрофик, слабак!», «Всё изображает из себя дистрофика – просто стыдно!» или «Как работать – так все дистрофики!»). Такое смысловое передвижение этого блокадного слова от медицинского термина к экспрессивно-обвинительному свидетельствовало о том, что человек Ленинграда вел активную борьбу не только за своё физическое выживание, но и за моральное. В борьбе за жизнь, настраивая себя на психологический позитив, на укрепление своего духа, он не только опирался на язык, но и сам формировал его поле, укрепляя в нём здоровую основу[1].

Возвращаясь к «филологическим наблюдениям» Люблинского, можно утверждать, что ученый сначала сам пережил слово *дистрофик* как шокирующий медицинский диагноз. Точно так же, как один из героев «Блокадной книги», подросток Саша Нестеров, который заглянув в зеркало, с отчаянием находит в своем отражении полное соответствие со смыслом данного слова:

Дистрофик – я увидел это слово в зеркале[2].

Слово точно указывает на медицинский диагноз. Но потом человек, подчиняясь зову жизни, изгоняет это «больное» слово из своего употребления как медицинский приговор: всё – он здоров! Слово, которое указывало на болезнь, на физическую немощь, блокадник переводит сначала в иронический пласт, а затем – в бранный, «ругательный» лексикон. Затем на это слово ставится запрет, и оно вовсе уходит из активного употребления. Однако значение физической слабости переносит это слово в область презрительного обозначения умственной слабости. В таком употреблении это слово сохранилось до наших дней, но уже как редко употребляемое.

Процесс очищения языка был жизненно необходим, ведь изначально само слово *дистрофик* морально убивало, поражая своей медицинско-диагностической определенностью. По наблюдению Люблинского, слово *дистрофик* сначала сбрасывало свое изначально-трагическое, медицинско-диагностическое наполнение, переводило его на другой уровень: иронический, потом – на оскорбительно-бранный, а затем, как бранное – выводило его из употребления. Т.е. медицинское слово-приговор, последовательно попадая в глубины отчуждения самого медицинского понятия, которое стояло за ним, вытесняется из языка уже как лишнее слово, оскорбительное, разговорное, как слово-хлам.

---

[1] Незаконченные воспоминания В. С. Люблинского о блокаде. С. 165.

[2] Адамович А., Гранин Д. Блокадная книга. С. 400.

Как видим, стремясь к физическому выживанию, человек делал родной язык определенной опорой в процессе духовного восстановления, способной формировать и поддерживать в нём дух здоровой полноценной жизни.

Инстинкт выживания диктовал активизацию духовной деятельности человека, которая напрямую была связана с языковой природой её существования. Об этой особенности развития языка в годы войны писал и Ю.М. Лотман в своих «Фронтовых страничках из Не-мемуаров». Он вспоминал, как во время блокады из языка ушло понятие «*украсть*», которое в условиях страшного голода стало восприниматься как синоним слова «*убить*». В условиях блокады *украсть карточки* приобретало значение *приговорить человека к смерти, лишить жизни, убить его.* Язык тех лет по-своему отразил новый жестокий смысл этого слова – он отказался от него.[1]

Таким образом, в языке действовал властный закон табуирования определённых понятий, в которых заключался смысл лишения человека жизни. Подобные языковые процессы полностью отвечали насущным потребностям внутреннего возрождения человека, ведь борьба за выживание велась не только в реальной жизни, но и в сфере духовных ценностей. Язык и становился тогда на стражу основной ценности человека – его жизни. На острой грани смерти он выстраивал жесткий лаконизм жизненных понятий, которые регламентировали не только внешний, но и внутренний мир человека.

Уместно вспомнить здесь рассказ «Булка» кинорежиссера Ларисы Шепитько про случай из её военного детства. Автор вспоминает, как слово *украсть*, выхваченное из глубокого военного небытия-умолчания, ранит её, обрушиваясь на неё всей мощью того нравственно-смыслового шквала, который оно содержало в голодное лихолетье. Это слово, обращенное к ней, к подростку, заставляет её пережить горькие моменты прозрения и духовного взросления. В её рассказе о том, как девочкой вместе с приятелями она стащила буханку хлеба, которая выпала на землю при разгрузке машины, как вместе они съели её, и как возникает слово «*воровка*», обращенное к ней, к её совести. Сначала оно звучит в детской стычке, как месть соседской девчонки Янки за то, что ей не достался кусочек булки. Потом оно жжёт девочку как огненное клеймо позора, от которого никуда не убежать. Оно преследует девочку. Все реалии города – голодные толпы у магазинов, милиционеры, машина с надписью «Хлеб», усатое лицо шофера – все оборачивается ударами этого слова. Оно гонит её по городу. Ей кажется, что все кричат, указывая на неё: «Воровка! Ловите воровку!»

[1] Цит. по: Библиографические листки / Сост. Павел Крючков // Новый мир. 2005. № 9. – С. 224.

Наконец она прячется в разрушенном доме, долго не идёт домой, и только ночью обессиленная угрызениями совести возвращается к матери и, захлебываясь рыданиями, кричит только одно: «Я больше не буду! Я больше не буду!»[1] Потом, в своем будущем после этого случая, известный кинорежиссер, Лариса Шепитько рассказывает, как слово, заключающее в себе понятие *убийства,* разрывает словесную сферу табуированного пространства и жжёт как огненная мета. Этот рассказ может служить ярким примером полного слияния слова и поведения человека, который нарушил общественное табу, признанное самими условиями блокады.

Как видим, внутренние резервы человека вырабатывали свои формы существования в суровом военном мире, а язык адекватно отражал эти процессы. Дневники, регулярные записи как раз и представляли ту письменно закрепленную форму созидательной деятельности человека, которая была востребована в жестоко-регламентированных условиях блокадного выживания. Ведение дневников было спасением для людей. С помощью дневника утолялась потребность систематизированного размышления, анализа событий настоящего, что позволяло людям дистанцироваться от гнетущего быта, уходить в мир духовного противостояния. На бытовом уровне мизерного, сжатого пространства автор мог развиваться только внутренне, спасаясь в мире гуманитарных ценностей. При этом, невольно становясь бытописателем, свидетель военных событий следовал тем формам изложения, к которым от природы имел бóльшую склонность. Как уже отмечалось выше, это была или тяга к исторической фактографии, или литературно-описательное влечение, или исповедально-дневниковая устремленность.

Как видим, гуманитарная сфера стала не только определять внутренние запросы человека, но она стала доминировать и в общественном сознании. Поэтому в блокадном городе значительно возрастает роль книги. Язык, литература, история – именно они стали в прямом смысле на стражу и защиту блокадного человека, спасая его от личностного саморазрушения. Подобный процесс был естественным. Так, работник библиотечного коллектора Ленинграда Т.Д. Айзенберг, опираясь на высказывания авторов книг и статей о Ленинграде А. Верта и писательниц В. Инбер и В. Кетлинской, говорил в своем докладе об особой роли книги в те годы в нашем городе, где

> были открыты не только продовольственные, но и книжные магазины, […] издательства выпускали книги, а писатели их писали, […] книжные коллекторы комплектовали библиотеки. Всю блокаду работали

[1] Шепитько Л. Булка. / Публикация Д. Фирсовой // Искусство кино. 2006. № 12. С. 72-75.

> Лавка писателей и самый крупный магазин – Дом Книги. Здесь […] было все, что угодно […], была солидная выставка новых книг – стихов, прозы, недавно изданных в Ленинграде. […] Любой библиофил там сошел бы с ума от восторга. Здесь […] много старых книг о Петербурге […], собрания сочинений Горького, Чехова, Достоевского – кого хотите: и не по одному экземпляру […], а по нескольку; маленькие редкие томики поэзии, изданные за последние 40 лет; полные собрания исторических трудов, […] издания Шекспира […] – чего только там не было! […] На прилавках никогда не было пусто – читатели в ватниках и шинелях перебирали книги, выискивая самую нужную, и уносили свою покупку, *как ценность*, как *хлеб насущный*. Книга тоже была оружием, и все это понимали. Речи Всеволода Вишневского, стихи Николая Тихонова, Ольги Берггольц, Веры Инбер и других – разили врага[1].

Ленинград во время войны был самым читающим городом страны. Классики русской литературы, герои отечественной истории были востребованы как никогда.

В своих воспоминаниях учительница Н.В. Мансветова особо указывает на роль и значение гуманитарных дисциплин. На своем опыте она прочувствовала, как складывались духовные опоры детей, на чём вырабатывались здоровые их основы. У ленинградских детей все было отнято, порушено войной. Выстраивать духовную вертикаль детского самосознания помогало изучение родного языка, отечественной истории и русской литературы. В этих предметах можно было найти душевную ясность, простоту и достоинство. В годы войны именно родной язык, литература и история являлись истинными врачевателями душ и ориентировали учеников на созидание и строительство жизни, мирного будущего. «Как повышаете свой идеологический уровень?» – задали Нине Васильевне вопрос на какой-то очередной комиссии в 1944 году, и она ответила: «Читаю Толстого – “Войну и мир”». И вдруг получила неожиданную оценку: «А ведь здорово! Это настоящее!»[2].

Именно с этой точки зрения Мансветова часто вспоминала о своей работе в школе, о своих коллегах военных лет. На всю жизнь запомнилась ей М.П. Цамутали, учительница литературы.

---

[1] Айзенберг Т.Д. «Ленинградские книжники в годы Великой Отечественной войны и блокады Ленинграда (1941–1944). План доклада на общем собрании секции библиофилов ЛОК и Ленкниги» // РНБ. ОР. Ф. 1298. Айзенберг Т.Д. Ед. хр. №.17. Л. 18.

[2] Рогова Н.Б. Воспоминания учительницы Н.В. Мансветовой о блокаде Ленинграда // Отечественная история и историческая мысль в России XIX–XX веков. Сб. ст. – СПб., 2006. – С. 549.

> Она давала такие уроки, что жить хотелось. И это – в самые тяжелые годы блокады! Мария Петровна дух человеческий укрепляла, делала его сильным. Как это нужно было тогда!.. Откуда сама-то силы брала? Жизнь хорошо знала… Ободрить умела – так просто, ненавязчиво и очень тепло. Словечко скажет, а оно – на всю жизнь[1].

Неслучайно в ту пору повышаются требования к преподаванию гуманитарных предметов в школах. В тех же «Воспоминаниях» ленинградской учительницы Мансветовой говорится об особом внимании к преподаванию литературы и истории в школах:

> В районе уже в 1943 году проводились открытые дни в школах. В эти дни в школу на уроки приходили: зав. роно, инспектор роно, представители гороно и Института усовершенствования […]. Посещение заканчивалось разбором уроков. Помню, были у меня – в моем четвертом. Тема урока – «1905 год». Урок хвалили – теперь уже и не помню, за что […], но недостаток своего тогдашнего урока – помню: висела лишняя картина в классе, которая не была использована на уроке.
>
> Представитель Института усовершенствования в своем выступлении говорил о разумном использовании наглядных пособий в процессе обучения и об умении всеми средствами сосредоточить внимание учащихся на теме урока. Он приводил слова А.П. Чехова о ружье на сцене, которое непременно должно выстрелить. Заметил и у меня недостатки. В подготовке урока, в подборе наглядных пособий я допустила нарушение, забыла элементарное правило экономного, рационального отбора наглядного материала к уроку: повесив лишнюю картину, я рассеяла внимание учащихся и своими же руками помешала себе в достижении цели урока. […] Такой тщательный и добрый разбор урока…
>
> При разборе я […] сказала о значении открытых дней в условиях войны, […] о том, что они необходимы нам, учителям, так как мобилизуют нашу волю и силы на работу, совершенствуют нашу методику преподавания. Ведь за счёт тщательного анализа конкретных уроков ведётся учеба учителей, обмен опытом между нами и обобщение этого

[1] Там же. С. 549. Цамутали Мария Петровна – завуч, учительница русского языка и литературы шк. № 85, № 82 Петроградского района Ленинграда. Методист, автор нескольких работ по методике преподавания литературы в старших классах: Цамутали М.П, Троицкий Л.С. Из опыта анализа крупного повествовательного произведения в IX классе. См.: Из опыта работы по русскому языку и литературе. Л., 1940; Методика литературного чтения повествовательного произведения. См.: Очерки по методике преподавания литературы в средней школе Л., 1940. (совместно с Л.С. Троицким). О М.П. Цамутали. см.: Захарченя Б. П. Звездный билет // Нева. 2003. № 1. С. 168; Цамутали А.Н. Б. н. // Нестор, № 6 (2001. № 2).

опыта на высокопрофессиональном уровне, а это неизбежно обогащает и учителя-практика, и самого методиста.

Закончила я выступление такой мыслью – мы горды, что в условиях блокадного города мы имеем эти открытые дни, которые так много дают нам. […]

Такие открытые дни были и в других школах[1].

Как видим, реальная политика, проводимая в блокированном городе и направленная на расширение и укрепление духовных сил горожан, осуществлялась через целенаправленное гуманитарное воздействие на людей. В таких условиях *слово* становилось мощным средством воздействия.

***

П***а***дающего восставляли слова твои
Дан. 10. 12

Слово, действительно, осознавалось, как истинная духовная ценность, как «хлеб наш насущный». Поэтому закономерно, что проблема оценки фактов ведения записей, дневников и воспоминаний, уже в наше время представляет большой социально-общественный и научный интерес. Этот факт отмечался всеми исследователями и, как реальность того времени, и как «явление», которое, конечно, было «достойно внимания».[2] Именно такими словами Д.А. Гранин и А.М. Адамович, которые воссоздали широкое полотно, *картину* жизни и быта блокированного Ленинграда, отметили в своей «Блокадной книге» данную особенность тогдашней реальности. Они писали о том, что поражает «и бесконечно трогает – сколько их, бывших блокадников, писали и пишут […] не просто и не только дневники, воспоминания, но и стихи». При этом, отмечая факт ведения дневников, Гранин и Адамович невольно задавались вопросом, что это – «влияние самого города с его несравненной поэтической культурой? Или же слишком врезалось в сознание ленинградца, как оно было: голод, блокада». Отмечая, что многие ленинградцы писали стихи, они подчеркивали, что тема их всё та же, «о голоде, о блокаде» – «и стихи (об этом же) – и все рядом?». На поставленный вопрос они отвечали так:

> *Можно было бы и не придавать особого значения <…> увлечению стихами взрослых людей*, если бы за этим не виделось большее: *сквозь годы многое в блокаде светится поэтически. Проступает романтика*

[1] Рогова Н.Б. Воспоминания учительницы Н.В. Мансветовой о блокаде. С. 562.

[2] Адамович А., Гранин Д. Блокадная книга. С. 256.

общего подвига. Нет, не в том смысле, что ленинградец опускает в своих воспоминаниях холод, голод, трупный ужас «тех дней и ночей». Все это живёт в нём, как крик боли до сих пор, но во всем и над всем – понимание почти *каждым* (поразительно!), что это были *исторические* дни и ночи, сознание, что Ленинград – единственный город, который устоял перед самой длительной блокадой, что образ этого города помог миру, человечеству остановиться на краю страшной пропасти. <…> Неслыханные жертвы, немыслимые испытания, о которых рассказывает блокадник, просветлены чувством гордости, поэтическим чувством: зато *Ленинград устоял! Мы выстояли! Жизнь продолжается!*[1]

Писатели, обозначая протяженность блокадного времени выражением «*дни и ночи*» (т. е. сутки – в обычном измерении), соединяли его с выражением «*многое в блокаде светится поэтически».* Вольно или невольно они открывали смысл нашего внутреннего тяготения к *прошлому, которое представляет для потомков свет духовного проникновения в дни исторического прошлого* – в «*те дни*». При этом авторы «Блокадной книги» обращают внимание на стихи блокадников, связывая восприятие измученными людьми «исторических дней и ночей» с поэтическим осмыслением суровой действительности, в лучах которого

сквозь годы многое в блокаде светится поэтически. Проступает романтика общего подвига[2].

Но разве дело только в стихах «многих взрослых людей» того времени? Думается, что здесь приходится говорить совершенно о другом. Измученные бедами изнуряющего, медленно текущего существования, люди в условиях блокады самим духом своим *одушевляли быт*. Тем самым они переводили измерение «*тех дней*» в формулу вечного созидания жизни и превращали их в крупные бытийные формы бессмертия.

Именно эту духовную сторону скудного и сурового быта блокадников прочувствовала О. Берггольц. За простотой её поэтических образов стояла вторая действительность, которая проявлялась как реальная жизнь. Не «*романтика общего подвига*», а вечная воля созидания держала людей на уровне, определяющем их достойное, человеческое бытие. Художественно убедительный образ О. Берггольц «*тех дней*», связанных ею со словом «*бытие*», гораздо сильнее, чем «*романтика общего подвига*» (формулировка из «Блокадной книги») или указание на то, что «*многое в блокаде светится поэтически»* («Блокадная книга»).

---

[1] Там же. С. 4-6.

[2] Адамович А., Гранин Д. Блокадная книга. С. 4.

Вместе с тем О. Берггольц интуитивно создала, напитала свой образ «*бытия*» логикой внутреннего смыслового развития слова *день*. Ведь фраза в её стихотворении «*В те дни* отхлынул быт. И […] *вступило бытие*» подсознательно читается так: «*В те дни вступило бытие*». Именно это наполняет образ «*бытия*» светом *видимой* жизненной силы, о чём мы говорили выше. Для нас важен именно этот *видимый* аспект жизни тех дней. Опираясь на образы современного осознания блокады, он даёт возможность выявить то, что указывало на какие-то исходно-глубинные начала. Людьми в полной мере осознавалась пограничность своего состояния – трагическая бездна была совсем рядом. И многие из тех, кто пережил блокаду, удивлялись:

> И где эта грань между жизнью и смертью проходила? Одному Богу известно…[1]

На этом шатком уровне бытия вопрос жизни уходил своими корнями в самые потаенные глубины человеческого существования. Именно там, в тайниках предсмертной тьмы, он определялся внутренними ресурсами выживания каждого отдельного человека.

Таким образом, в самих условиях своего ощущения жизни, пребывания на этом свете, которое в любое мгновение могло оборваться, люди «*тех дней*» продлевали *свечение своего дня* ведением дневника. Неслучайно, прилагательное *дневной* лежит в основе существительного *дневник*. *Дневник* блокадника был для него *светлой, светящейся* основой затухающей жизни. Сам факт психологической необходимости делать записи в личном дневнике свидетельствовал об исконных, коренных основах человеческого сознания, связанного с языковой, вербальной формой нашего бытия. Этот факт давал шанс продления самой жизни, хотя бы на одну запись, ещё на одну букву… Поэтому каждое слово, само по себе, обретало смысл первозданной истины, заключённой в нём. Оно побуждало и определяло действие. В самой юдоли смерти именно слово давало жизнь. В состоянии пограничного существования между бытием и небытием каждое написанное слово становилось реальной силой, устремленной в будущее, хоть на миг, хоть на один ещё вздох, на единственное слово. Вот почему так важны для нас дневники ленинградцев «*тех дней*»: они раскрывают силы человеческого духа, неведомые самим людям, ибо коренились в недоступных глубинах самой природы человека. Слово рождалось страданием, великим мытарством. И поэтому оно было особое – его «суть – жизнь и дух». Именно так определяет самую суть слова Библия.

---

[1] Рогова Н.Б. Воспоминания учительницы Н.В. Мансветовой о блокаде. С. 556.

В своих изначальных понятиях *слово* касалось основополагающих истоков человеческого бытия вообще: оно несло в себе энергию созидания, творчества, творило жизнь. Данная способность слова отражалась и в самом понятии «*жить*», которое означало не только *давать жизнь, кормиться*, но также и *одушевлять, подбадривать, побуждать.*[1] Поэтому для нас важно понять, что воля и побудительная энергия творчества, заключенные в слове, создавали невидимую, духовную опору жизни, которая побеждала физическую немощь, помогая человеку подняться над собой, стать сильнее. Оно было сродни добавочной норме к хлебному пайку, выступало как духовная пайка.

Ведение дневников в блокаду свидетельствовало о катастрофическом положении людей, находящихся в блокированном Ленинграде: в запредельных условиях жизни, из своего страшного существования на краю жизни и смерти они обращались к слову. Через него, сутки за сутками, томительно и страшно, тянули они тонкую нить, собирая её в прозрачную ткань пребывания в реальном мире. Жизнь едва теплилась и мерцала в угасающем сознании человека. При этом он понимал полную свою беспомощность… и видел свой близкий конец.

> Жизнь, всякое проявление жизни стягивалось все больше в какой-то бесчувственный, почти механический импульсивный ком рефлексов. И самый человеческий, возбуждающий волю, напрягающий все то, что еще оставалось вместо нас, был великий побудитель – НАДО!

так писала об этом духовном резерве жизненной силы учительница Н.В. Мансветова.[2] При этом то, что «*еще оставалось вместо нас*», по сути своей, уже не было живым человеком. Авторы «Блокадной книги» приводят удручающее описание внешних черт ученого-математика Е.С. Ляпина[3], блокадника.

---

[1] Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. С. 304.

[2] Рогова Н.Б. Воспоминания учительницы Н.В. Мансветовой о блокаде. С. 556.

[3] РНБ. Отдел рукописей. Ф. № 240. Данилевский И. В. Ед. хр.№20. «Сборник трудов ленинградских ученых в дни блокады», подготовленный к печати Ленинградским Домом Ученых. «2-ая корректура». 1946. О нем: С. 352: «Ляпин Евгений Сергеевич (р. 1914, г. Одесса), гл. инж. Отдела специальной метеорологии Главной геофизической обсерватории Главного управления гидрометслужбы СССР., доц., канд.физ.- математ. наук , чл. ЛДУ; награжден медалью «За оборону Ленинграда». Первая научная работа: «О порядке группы автоморфизмов конечной группы» (1936). Главные работы: «Классы квазисопряженных элементов конечных групп» (1938); «О разложении абелевых групп в прямые суммы рациональных групп»

> Как меняется лицо человека, который глядит так, как глядели мы! Этого словами описать нельзя. […] Это просто страшно […] то, что делалось в результате голода, было особенно ужасно, […] менялся облик человека […], человек был вроде движущегося трупа […] Желтое лицо, остановившийся взгляд, дребезжащий голос[1].

И это – типичный портрет блокадника.

Однако эта физически отсутствующая плоть обладала духовной силой, которая собиралась и концентрировалась на острие слова. То, что определялось Мансветовой как приказ самой себе: «*НАДО!*», для другого человека могло быть выражено иными словами, однако с тем же волевым посылом. Слово в данном случае выступало как изначальный побудитель реального поступка. Именно о такой силе слова, но уже на более высокой стадии её обобщения, когда она являлась внутренней пружиной эпохальных деяний целых народов, замечательно написал поэт Вадим Шефнер:

> Словом можно убить, словом можно спасти,
> Словом можно полки за собой повести…[2]

***

В нашем же случае необходимо говорить о том, что слово, занесенное рукой блокадника в дневник, обладало жизнетворящей силой. Рука тянулась доверить слово листу, сделать на клочке бумаги запись, в которой отражался бы мерцающий огонек сознания. Такое движение давало кровь онемевшим пальцам. И этот слабый толчок, идущий от руки, передавал жизненный импульс всему телу, этому «*бесчувственному, почти механическому импульсивному кому рефлексов*». Разве не такие чувства вызывают в нас до сих пор дневники блокадников, эти документы времени, свидетельствующие о границах Жизни и Смерти?

(1940)»; С. 17 – 18: В разделе «1. Астрономия, математика и механика»: Лямин Е. С. «1. О свободных ассоциативных системах и группах с бесконечным действием. (0,5 авт.л.), 2. Турбулентное перемешивание воздуха в приземном слое в условиях большого города. (3, 5 авт. л)», 3. О влиянии метерологических факторов на полет артиллерийского снаряда. (2 авт. л.), 4. Действие взрыва фугасной авиационной бомбы в грунте (3 авт.л.).

[1] Адамович А., Гранин Д. Блокадная книга. С. 49,35.

[2] Шефнер В. С. Слова. // Шефнер В. С. Стихотворения. – Л. 1965. – С. 104.

Однако сознание отрывало человека от смерти: оно как бы присутствовало для человека «*над*» его реальностью, вследствие чего оно и воспринималось как некто *другой*, «*не Я*». Поэтому все поденные дневниковые записи, так или иначе, были ориентированы на диалог даже тогда, когда направленность обращения к *другому лицу* самим человеком не осознавалась. Точно так же, как письма, где форма обращения просто сама по себе уже выявляет адресата, эти каждодневные записи также были рассчитаны на кого-то, находящегося рядом, близкого, понимающего и сочувствующего. Человеку нужен был *другой*, – тот, которого необходимо было сделать свидетелем своей жизни, даже, если это могло бы осуществиться после его смерти, и тем самым – продлить своё присутствие в реальной жизни.

Как представляется, воображаемая связь с «*тем*», ожидаемым «*другим*», осуществляемая через свою запись в дневнике, давала человеку возможность не просто что-то сообщить о себе, а как бы выйти за конкретную грань своей жизни. Но не только: слова, занесенные в дневник, как передача информации о себе и об ужасе реального быта «тех дней», – такая запись была возможной из ощущения реальности самой *жизни* за пределами своей жизни. И, действительно, слова дневника, как бы подсознательно, были ориентированы блокадником на внимание к нему «*другого*», т.е. – человека, если не теперешнего момента существования, то «*будущей*» жизни – обязательно.

Слова, записанные на бумаге измученным человеком, уходили дальше, за пределы породившего их, «*проклятого*» быта и всей тяжестью беды они устремлялись в будущее с надеждой, что кто-то прочтёт их. Это создавало возможность самому автору воспринимать свои записи как адресованные кому-то, кто, может быть, там, в будущем прочтёт его дневник и разделит его слезы, горести, беды и посочувствует его страданиям. Так, создавая свой «ленинградский дневник», человек блокады надеялся всю тяжесть военной беды разделить с человеком из будущего – в нём найти понимание и надежду на освобождение от груза блокадного существования. … На лист бумаги он бросал, уже просто рефлексивно, «усталые» слова ненавистного быта. Записывая в дневник каждый день, человек передавал бумаге непосильный груз блокадного лихолетья. Таким образом, дневниковая строка, заключая в себе запись о том или ином событии, уже формой *его* словесного существования, делала это событие реальностью *слова*. В этом процессе перехода реальности в словесную форму существования оживал исконно древний, таинственный способ превращения чего-то жестоко-устрашающего, грандиозного в ничтожно малое (например: сказочное превращение великана – в мышь). Можно предположить, что такой прием своими корнями уходил уже в искусство древних манипуляций со словесными преображениями реальности, в наивное таинство

создания новой яви в народных былинах и сказках, в волшебное творчество преображения действительности в сказочный мир победы добра над злом, в лукавство игр всё преображающих метаморфоз… Это – с одной стороны. С другой же стороны – необходимость поминать близких, выполнять святой долг памяти и передавать её тому, кто возьмёт труд прочитать строки дневника. Таким образом, записи могли становиться аналогом церковных памяток… Дневник блокадника брал на себя все эти функции – и автору его становилось легче.

Слово, записанное на листе бумаги для его прочтения, имело и иную тайну своего воздействия – даже на того, кто сам *записал* это слово. Человек теперь *читал* это слово. И оно возвращалось к нему уже другим – *читаемым* словом. С листа бумаги слово приходило/возвращалось к человеку уже в новой системе его восприятия. Встроенное в словесную систему интеллектуального опыта пишущего, оно попадало в поле объективного существования письменного языка – именно как текстовое слово. Тем самым, оно приобретало полноту, силу и авторитетность.

Таким образом, письменное слово блокадника – это было уже другое слово: записанное, оно говорило уже для потомков языком своего употребления в «*то, исторически определенное время*» и существовало – по пословице: «что написано пером, то не вырубишь топором». Такое слово – *свидетельствовало*. (Ведь именно такие *слова-свидетели*, попадали в языковые словари, составляя языковую картину разных исторических эпох). Окунувшись в письменную стихию существования, такое слово таило в себе не просто свидетельство – оно дарило мощную энергетику возрождения – такую, как это было засвидетельствовано в библейском выражении: «падающего восставляли слова твои» (Иов. 4:4), т.е. поднимали, восстанавливали.

Слово, рожденное в кольце смертельного отчаяния, когда ленинградец, как Таня Савичева, записывал слабеющей рукой: «…все умерли. Я осталась одна…», оставляя это послание неизвестному будущему – такое слово силой своей веры в жизнь утверждало победу над смертью, потому что оно адресовалось живым.

Такая, через смерть идущая, вера в жизнь, а значит, и в победу – ставила это слово на недосягаемый постамент славы…

Окунувшись в живую стихию слова строительного, направленного на образ живого мира творческой деятельности, истории, культуры, письменной записи, дневник приобретал силу слова исторического, одаривал человека силой душевного подъёма, верой в жизнь, давал источник творческого вдохновения и устремленности в будущее. И сама смерть воспринималась как преддверие Преображения. Потому что в коммуникативности человеческого сознания заключался смысл самой жизни. В подтвер-

ждение этому можно привести выписки из дневника мальчика. Юра Рябинкин пишет, что дневник он будет вести - вопреки всему, даже если

> *не придётся мне перечитывать его, так перечитает кто-нибудь другой,* узнает, что за человек такой был на свете – Рябинкин Юра, посмеётся над этим человеком[1].

Здесь уместно напомнить, что многие дневниковые записи носят явно адресный характер. Люди обращались к родным, близким, любимым. И это поддерживало и укрепляло человека. Приведу такой пример: в первые же дни войны работница больницы им. Софьи Перовской Ф.А. Прусова даёт своему сыну, студенту-медику, общую тетрадь и просит записывать в неё все, что с ним будет происходить. Сама она тоже стала вести дневник.[2] Являясь медработником, Прусова, как представляется, понимала, что ежедневные записи событий помогали человеку корректировать своё поведение в экстремальных условиях.

Делая записи на отдельных листах бумаги, в тетрадях или между строк в книгах, они создавали энергетическое поле общения и тем поддерживали себя. Поэтому ведение дневников становилось для людей необходимостью. Они были светом их души, который указывал им самим, что они еще живы. Но об этом также должен был знать кто-то другой: бог, человек, небо. – Другой, оставшийся в этом городе. Другой, который потом, когда-нибудь прочтёт их слова, но «не посмеётся», как с юношеским максимализмом и независимостью написал Юра Рябинкин, а вместе с ним переживет эти «*дни и ночи*».

***

…вспоминай о времени голода
Сир. 18.25

Авторы «Блокадной книги» приводят любопытное высказывание Л. Н. Толстого: «чем глубже в себе зачерпнешь, тем нужнее это всем». Опираясь на него, они делают вывод:

[1] Адамович А., Гранин Д. Блокадная книга. С. 295.
[2] Там же. С. 256-257.

> Вот почему огромную всечеловеческую силу имеют сегодня эти <…> исповеди людей, которые себя и других познавали, открывая до срока бездны и вершины существования человеческого[1].

Действительно, к дневникам, записям тех лет и воспоминаниям это высказывание Толстого имеет самое прямое отношение. Сознавая свой конец, люди видели жизнь в формах передачи её через слово. Этому способствовали сами условия жизни, которые были настолько сужены, что всё, находящееся рядом, виделось крупно. Мало того, такая постоянная сосредоточенность, трагически сконцентрированная перспектива восприятия, способствовала соответствующему её воспроизведению – скупому и неизменно устремленному к проблеме выживания, которая полностью подчиняла человека, находящегося у роковой «черты». А это означало, что всё напряжение его души, все внутренние, подсознательные его устремления, были ориентированы на Будущее. Через тяготы, через постоянное «не могу», «нет сил» и даже через самое последнее «меня нет», человек всё-таки всем своим существом тянулся к жизни – за роковую черту настоящего. «О будущем лучше не думать, – писал Г.А. Князев в «те дни». – Но у родины будущее есть!»[2]. Все «открытия до срока бездн и вершин существования человеческого» людьми блокадного Ленинграда были направлены в будущее, в новую жизнь. Связь времен, не призрачная, а реальная духовная связь протягивалась через страницы блокадных дневников не только в наши дни, но и дальше. В них было открытое, живое обращение к тем, кого тогда ещё и вовсе не было на свете. Такое слово перешагивало черту смерти и оставалось в жизни людей будущего (стало быть, в нашей, теперешней жизни) как трагическое слово блокадника. Это невольно приводило к тому, что это слово воспринималось особо – в системе укрупненного восприятия: за ним стоял образ не только конкретного человека, но ленинградца и самого города, Ленинграда.

[1] Адамович А., Гранин Д. Блокадная книга. С. 254.
[2] Там же. С. 282.

БИБЛИОГРАФИЯ К РАЗДЕЛУ I

1. Derrida J. Beliers, le dialogue ininterrompu: entre deux infini, le poeme. Paris: Galilee, 2003.
2. Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. 2. Aufl. 1. Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906.
3. Poulet G. *Etudes sur le temps humain*. Paris, 1950.
4. Автономова Н. Философский язык Жака Деррида. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011.
5. Адамович А., Гранин Д. Блокадная книга. – М., 1982.
6. Антипов Г.А., Донских О.А., Марковина И.Ю., Сорокин Ю.А. Текст как явление культуры. – Новосибирск, 1989.
7. Аристотель. Поэтика. – СПб., 1998.
8. Арцыбашев М.П. Санин. – М.: СП «Вся Москва», 1990.
9. Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. Кн. 1,2. – Л.: Музыка, 1971.
10. Бибихин В. В. Слово и событие. Писатель и литература. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010.
11. Бибихин В.В. Грамматика поэзии. – СПб., 2009. – 592 с.
12. Библиографические листки / Сост. Павел Крючков // Новый мир. 2005. № 9.
13. Бланшо М. Неописуемое сообщество. – М., 1998.
14. Блок А.А. Поэзия заговоров и заклинаний // Блок. А.А. Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 5. – М., 1971. – С. 42-47.
15. Бобринская Е. Концептуализм. – М.,1993.
16. Борхес Х.Л. Утопия усталого человека // Борхес Х.Л. Круги руин. –СПб., 2000.
17. Вышеславцева С. О моторных импульсах стиха. Временник отдела словесных искусств, т. III. Поэтика. – Л., 1927.
18. Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991.
19. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988.
20. Гачев Г. Национальные образы мира: курс лекций. – М.: Academia, 1998.
21. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000.
22. Гинзбург Л. Заблуждения воли // Гинзбург Л. Человек за письменным столом. Эссе. Из воспоминаний. Четыре повествования. – Л. 1989.
23. Голосовкер Э.Я. Логика мифа. – М., 1987.
24. Гомбрович В. Космос. – СПб., 2000.

25. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / пер. В. А. Звегинцева в издании. – М.: Прогресс, 1984.
26. Гумбольдт В., фон. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. – СПб., 1859.
27. Де Ман П. Слепота и прозрение. – СПб., 2002.
28. Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Академический проект, 2009.
29. Делез Ж. Фуко. – М., 1998.
30. Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб: Академический проект, 2000.
31. Жинкин Н. И. Речь как проводник информации. – М., 1982.
32. Захарченя Б. П. Звездный билет // Нева. 2003. № 1.
33. Идель М. Каббала: новые перспективы. – Иерусалим–Москва, 2010.
34. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в 8-ми томах. Т. 5. – М., «Чоро», 1994.
35. Карамзин Н.М. Предисловие // История Государства Российского. – СПб., 1818.
36. Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. – М., 2008.
37. Кобзев А.И. Знание/ Разум и вера/ благонадежность в китайской философии // Знание и вера в контексте диалога культур. – М., 2008.
38. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики (книга света) / Пер. Г. К. Косикова Б. П. Нарумова. Сост. и отв. редактор Г. К. Косиков. – М.: РОССПЭН, 2004.
39. Кундера М. Занавес. / Пер. с фр. А. Смирновой. – СПб. 2010.
40. Ломоносов М. В. Предисловие о пользе книг церковных в российском языке // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. — Т. 7. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — С. 589—590.
41. Лотман Ю. О поэтах и поэзии. – СПб.: 1996.
42. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. – СПб., 1994.
43. В память ушедших и во славу живущих. Письма читателей с фронта. Дневники и воспоминания сотрудников Публичной библиотека. 1941 – 1945. – СПб., 1995.
44. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси, 1984.
45. Мамардашвили М.К., Пятигорский А. Символ и сознание. – Иерусалим, 1982.
46. Мокиенко В.М. Русская бранная лексика: цензурное и нецензурное // Русистика. - Берлин, 1994, № 1/2. - С. 50-73.

47. Найман Е. А., Суровцев В. А. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Т.: ВОДОЛЕЙ, 1998.
48. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика: Философия культуры. – М.: Искусство, 1991.
49. Письмо А.Н. Пыпина В.И. Ламанскому // Вече: альманах русской философии и культуры. – Выпуск 19. – СПб., 2009. (Подготовка к публикации текста, предисловие, примечания С.А. Троицкого).
50. Платон. Государство // Платон. Собрание Сочинений в четырех томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1994.
51. Платон. Тимей // Платон. Собрание Сочинений в четырех томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1994.
52. Померанц Г. Выход из транса. – М., 1995.
53. Рогова Н.Б. Воспоминания учительницы Н.В. Мансветовой о блокаде Ленинграда // Отечественная история и историческая мысль в России XIX–XX веков. Сб. ст. – СПб., 2006.
54. Сартр. Ж.-П. Воображаемое: Феноменологическая психология воображения. – СПб.: Наука, 2001.
55. Соколов Саша. Школа для дураков. – СПб, 1999.
56. Соссюр Ф. Труды по языкознанию / Пер. А. М. Сухотина. – М., 1977.
57. Тимофеев Л. Основы теории литературы. – М., 1965.
58. Толстой Л.Н. Письмо Н.Н. Страхову от 26 апреля 1876 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т.62. – М., 1953.
59. Троицкий С.А. Непрерывный континуум сознания как основа для философствования. // Философия XX века: школы и концепции. Материалы работы секции молодых ученых «Философия и жизнь». Материалы научной конференции 21 ноября 2000 г. – СПб., 2001.
60. Троицкий С.А. О возможности или невозможности толкования наследия М.В. Ломоносова с позиций философии искусства // Обсерватория культуры, №3, 2012. – С. 78-82.
61. Троицкий Л.С., Цамутали М.П. Методика литературного чтения повествовательного произведения // Очерки по методике преподавания литературы в средней школе. – Л., 1940.
62. Трубачев С. Музыкальный мир Флоренского // Советская музыка.1988. №8.
63. Тынянов Ю. Проблема стихотворного языка. – М., 1965.
64. Уэльбек М., Леви Б.-А. Враги общества. – М., 2009.
65. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Сост. А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989.

66. Фридрих И. История письма. – М., 1979.
67. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977.
68. Хайдеггер М. Исток художественного творения. – М.: Академический проект, 2008.
69. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993.
70. Харлап М. О понятиях «ритм» и «метр» // Русское стихосложение. Традиции и проблемы развития. – М. 1985.
71. Хёг П. Условно пригодные: Роман / Пер. с дат. Е. Красновой. – СПб, 2003.
72. Цамутали А.Н. Б. н. // Нестор, № 6 (2001. № 2).
73. Цамутали М.П, Троицкий Л.С. Из опыта анализа крупного повествовательного произведения в IX классе // Из опыта работы по русскому языку и литературе. – Л., 1940
74. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В двух томах. 2-е изд. Т. 1. – М., 1994.
75. Шепитько Л. Булка. / Публикация Д. Фирсовой // Искусство кино. 2006. № 12. С. 72 – 75.
76. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л. Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 217-570.
77. Эйхенбаум Б. Мелодика русского лирического стиха. – Пб.: ОПОЯЗ, 1922.
78. Элиот Т.С. Стихотворения и поэмы в переводах Андрея Сергеева. – М., 2000.

II. СТРАТЕГИИ ЧТЕНИЯ

ЗАЧЕМ ПИШУТ КНИГИ

(Е.А. Маковецкий)

Сам вопрос о мотивах письма выглядит, конечно же, странным для письменной культуры. По своей несвоевременности он чем-то похож на такие же нелепые вопросы как, например: зачем нужны стиральные машины или автомобили? Конечно, уже не одно поколение людей живёт в условиях письменной культуры: многие в юности пишут стихи, некоторые ведут дневники до глубокой старости, почти все пишут и получают письма и, несомненно, все учатся по книгам. Книга стала настолько неотъемлемой частью нашей жизни, что сам вопрос о том, зачем она нужна, вызывает либо естественное недоумение, либо безусловно правильный ответ: книги пишут затем, чтобы их читали! Однако, этот ответ как содержащий определённую хитрость и подмену нельзя счесть удовлетворительным, ведь из необходимости читать вовсе не напрямую следует необходимость писать. Действительно, если чтение является необходимым условием построения сюжетики собственной жизни, а, стало быть, важнейшим средством социализации, то книг для этого существует уже достаточно: Священное Писание и книга природы, например. Зачем тогда нужны все остальные книги? Зачем их пишут?

Вспомним здесь две чрезвычайно важные вещи: *во-первых*, наша культура далеко не всегда была письменной. Так, по авторитетному мнению историка образования Рудольфа Пфейффера, несмотря на то, что адаптация финикийского алфавита и создание великих эпических поэм произошли примерно в одно и то же время, но в V-IV вв. до н.э. ещё существовало сильнейшее противодействие переводу устной культуры в письменную, и только греческая культура III в. до н.э. может быть названа книжной[1]. Строго говоря, только александрийский тип учёности и образо-

[1] Pfeiffer R. History of classical scholarship. Oxford. 1968. P. 17, 23.

ванности мы и можем назвать колыбелью и оплотом письменной культуры. Что касается нашей страны, то по оценке известного историка книги Т.Д. Рубановой, даже в эпоху Просвещения, при Екатерине II, количество грамотных людей составляло приблизительно 0,1% населения Империи, что в процентном отношении было даже меньше, чем в Древней Руси домонгольского периода, когда это количество достигало 2%[1]. *Во-вторых,* даже в нынешнюю — вроде бы совершенно письменную — эпоху устное слово по-прежнему играет ключевую роль в пайдейе: речи школьного учителя и университетского профессора, если где-то и не играют главную роль в образовании человека, то, во всяком случае, успешно конкурируют с учебниками. Кроме того, никто не станет отрицать фундаментальную роль в культуре Предания, которое вовсе не обязательно должно быть записано: оно является неотъемлемой частью Церкви, оно оказывает решающую роль в восприятии времени, в семейном воспитании, в политическом сознании и так далее. В виду двух этих обстоятельств, мы должны признать, что книга (здесь мы, пожалуй, вынесем за скобки Священное Писание для всех христианских народов) является не хозяином в культуре, а сравнительно недавним гостем в ней, ведь письменной культура была не всегда, мало того, даже господство книги в культуре не всегда оказывается безраздельным.

Теперь мы можем несколько уточнить вопрос о мотивах письма: является ли книга антагонистом речи в деле пайдейи? А если нет, если она благодатное обретение культуры, некий исторический дар, призванный дополнять речь в деле воспитания человека, то что, отличное от речи и недоступное ей, приходит в культуру вместе с книгой? Лучшим образцом антагонизма книги и речи является, безусловно, позиция древнегреческой устной культуры времён её расцвета. Позиция, нашедшая своё выражения в разрозненных, но, тем не менее, чрезвычайно обстоятельных платоновских аргументах против книги. Недостатки книги, по Платону, следующие: книга не способна к диалогу[2]; книга портит память, более того, вводя людей в заблуждение на сей счёт, делает их «мнимомудрыми вместо мудрых»[3]; книга слишком грубый инструмент для передачи мыслей; представляя собой только отображение «одушевленной речи знающего человека»[4], книга, конечно же, вторична по отношению к речи; мотивом для написания книги может быть одно только «позорное честолюбие»[5]. Единственное подходящее применение, которое Платон смог для книги найти

[1] Рубанова Т.Д. История библиотечного дела. – Челябинск, 2003. – С. 50.
[2] Платон. Протагор. 329a.
[3] Платон. Федр. 275b.
[4] Платон. Федр. 276a.
[5] Платон. Письмо VII, 344e.

— это быть утешением в старости[1]. Книга, действительно, не выдерживает никакого сравнения с речью, если мы говорим о пайдейе, здесь нет никакого антагонизма между речью и книгой – вторая, безусловно, проигрывает. Мы можем предположить, что эти платоновские аргументы стали выражением той общей отрицательной позиции, которую занимала греческая культура по отношению к книге во времена, по крайней мере, Платона. Ростки книжности, появляющейся как раз-таки из нужд пайдейи (унификация Гомера), аристотелевская частная библиотека, триумф «книжников» в Александрийской библиотеке — всё это было лишь периферийными течениями, либо делом будущего. Суть в том, что устная культура могла и может аргументированно противостоять натиску книжной. Пожалуй, все платоновские аргументы до сих пор не потеряли своей актуальности; пожалуй, что и опровергнуты они не были. Тогда почему же греческая культура в эпоху эллинизма всё-таки становится письменной? Попробуем ответить на этот вопрос, несколько расширив географические и исторические границы рассматриваемых событий. Почему всякая культура, проходит эту трансформацию в пайдейе: от устного к письменному? Например, почему русская культура становится письменной?

Поскольку основанием русской культуры стала Церковь, то мы, вслед за Л. Шестовым[2], можем предположить, что наряду с древнегреческой устной традицией на Русь вместе с христианством приходит и древнееврейская книжность. Ведь, вроде бы, иудаизм как религия Завета, заключённого между Богом и людьми, записанного Завета, тщательно сберегаемого Завета — это, бесспорно, тот «книжный» элемент в русской культуре, который мы ищем. Стало быть, присутствующие в нашей культуре письменность и книжность есть не что иное как ретро-элементы внутри христианской культуры, усвоенной Русью и воспроизводящиеся (даже не обязательно в религиозном контексте) по сей день. Однако, убедительность этого ответа лишь кажущаяся. *Во-первых,* сама греческая культура стала письменной ещё до Рождества Христова; предположить же, что в дохристианскую эпоху древнееврейская культура оказала на греческую столь решительное воздействие, что та, нарушив устную традицию, заменила её письменной, мы не можем, поскольку, как известно, эллинизация мира происходила тогда на основании греческого элемента. Разумеется, были и обратные влияния на греческую культуру со стороны всех её реципиентов, но они каждое по отдельности, не могли быть настолько серьёзными, чтобы изменить основную традицию греческой культуры. *Во-вторых,* говоря о сакральной книжности самого древнееврейского народа, необходимо сделать одну важную оговорку: скрижали, данные Богом Мо-

[1] Платон. Федр. 276d.
[2] См.: Шестов Л. Афины и Иерусалим. – СПб., 2001.

исею, были разбиты ещё Моисеем[1]. Первая книга была утрачена сразу же после обретения, стало быть, человек хранит не «письмена Бога», а Его слова, которые были *записаны* для памяти и руководства, стало быть ничего «музейного», — т.е. сакрального в этом «артефактном» смысле — в древнееврейской книжности с момента утраты скрижалей нет. Разумеется, это никак не сказывается на достоверности Завета, записанного во второй раз Моисеем самостоятельно, но со слов Господа[2], но в ходе наших рассуждений о соотношении устного и письменного в культуре этот факт играет существенную роль: если люди хранят не письмена Бога, а Его слова, то ставится под вопрос приоритет книжного слова над устным даже в лоне «письменной» древнееврейской культуры. Стало быть, книги люди пишут только для памяти? А как тогда быть с убедительным платоновским аргументом, что книги, наоборот, портят память? В последнем же мы легко можем убедиться, просто сравнив память, например, рапсода с памятью современного греческого актёра: и тот и другой живут в устном слове, но, полагаем, мало кто из актёров может похвастаться знанием наизусть всего Гомера. Можно также сравнить память русского школьника, скажем 60-х годов прошлого века, с памятью современного школьника, вооружённого интернетом и модными средствами коммуникации; думаем, мало кто из современных детей сможет похвастаться знанием целых глав из «Евгения Онегина», тогда как всего пол века назад это было нормой. Короче, неужели книги пишут только для памяти? Не лучше ли для памяти просто тренировать память?

Однако, ещё раз вспомним то место из Исхода, где описано как Моисей обрёл скрижали. Бог говорил с Моисеем на Синае и *дал ему две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых написано было перстом Божиим* (Исх. 31:18). Между тем, народ, оставшийся у подножия горы, в страхе из-за долгого отсутствия Моисея отлил себе золотого тельца и стал поклоняться ему. Предупреждённый об этом Богом, Моисей молит Его простить народ, и сам спускается к людям, *в руке его были две скрижали откровения, на которых написано было с обеих сторон: и на той и на другой стороне написано было; скрижали были дело Божие, и письмена, начертанные на скрижалях, были письмена Божии... Когда же он приблизился к стану и увидел тельца и пляски, тогда он воспламенился гневом и бросил из рук своих скрижали и разбил их под горою.* (Исх. 32:15-19). В стане Моисей наказывает ослушников и на другой день вновь поднимается на гору, чтобы попытаться загладить их грех. Он обращается к Богу: *прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал.* (Исх. 32:32). И вот ответ Господа: *того, кто согрешил*

[1] См. Исх. 32:19.
[2] См. Исх. 34:28.

предо Мною, изглажу из книги Моей...И поразил Господь народ за сделанного тельца. (Исх. 32:33-35). Вот так непросто заключается Завет. Моисей умолял простить народ жестоковыйный, *и отменил Господь зло, о котором сказал, что наведет его на народ Свой* (Исх. 32:14). Но уже сам Моисей чинит свой собственный суд над народом, сам разбивает скрижали. Поднявшись на Синай на следующий день, он уже не просит, а требует(!) у Господа прощения для народа. Моисей как бы ставит ультиматум: или всех оставь в *книге Твоей*, а если нет, то и меня из неё сотри. Моисей, избранный Богом из народа, всё-таки остаётся частью народа. И он, по-своему, маловер (не верит в прощение), и он, по-своему, ослушник и бунтарь (требует исправления книги). Но, вероятно, его бунт иного характера, чем у остальных людей, — разуверившихся в Боге и отливших себе запрещённого тельца — иного характера, поскольку, хотя Бог, естественно, и поступает по собственному разумению в отношении народа жестоковыйного, но Моисея Он не наказывает. Что же есть такого особенного в этом бунте?

На это место про исправление книги ссылается в своих Глафирах свт. Кирилл Александрийский[1], истолковывая то место из книги Бытия, в котором идёт речь о богоборчестве Иакова (Быт. 32:22-31). Некто боролся с Иаковом, ожидавшим встречи с Исавом на реке Иавок; этот Некто ранил Иакова в бедро, благословил его, нареча Израилем. Св. Кирилл истолковывает соперника Иакова как святого Ангела, являющегося образом Христа[2]. Иаков, получается, боролся с Богом, не отпуская Его до самой зари, боролся, «будучи во тьме, то есть не имея ни Божественного света в уме, ни светлого дня, ни зари мысленно восходящей в сердцах верующих»[3]. И уже только на заре, готовый к просвещению Иаков, требует от Бога благословения. Господь же, в понимании св. Кирилла, «вполне победив и будучи в силах уйти, если бы побеждаемый даже и не отпускал Его, однако же дав ему власть, если хочет, и не отпускать, Он говорит *отпусти Меня* (Быт. 32:26)». Как Иаков получает от Бога власть, «если хочет, и не отпускать», так и Моисей имеет силы противиться гневу Божьему[4]. Вот два примера угодного Богу богоборчества, которое, конечно, отличается от ослушания «народа жестоковыйного», как ревность к Богу отличается от равнодушия к Нему. Мало того, что такое богоборчество не наказывается, наоборот, оно вознаграждается лицезрением славы Господней и про-

[1] Кирилл Александрийский. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // Творения святителя Кирилла Александрийского. Книга 5. – М., 2001. Далее ссылки на страницы даны по этому изданию.

[2] Там же. С. 166.

[3] Там же. С. 167.

[4] Там же. С. 169.

возглашением имени Иеговы (Исх. 33:19), или же возможностью увидеть Бога лицом к лицу (Быт. 32:30)[1].

«Тогда-то и только тогда он, — пишет св. Кирилл про Иакова, — будет силён бороться с людьми, когда осилит в борьбе с Богом. Ибо познание Бога и восприятие познания о Нём не может быть делом того, кто недугует бессилием, хотя бы он видел и *сквозь тусклое стекло, гадательно* (1 Кор. 13:12)»[2]. Мало того, дерзость богопознания не просто оставляется Богом без наказания, она ожидается им от человека, это и есть богоугодное богоборчество: *Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11:12).

Примерно также, вслед за богословами и русскими философами второй половины XIX века, истолковывает смысл богоборчества Иакова и современный философ А.И. Бродский: «почему же... богоборчество благословенно? Очевидно потому, что это единственный способ «душу свою сохранить». Противостояние миру есть то, что делает человека сознательным существом, способным ответствовать перед Богом. Богоборчество бесперспективно, но необходимо. Переломить данную нам судьбу невозможно, но смирение перед ней есть грех, так как в этом случае человек отказывается от своего главного символического призвания: быть «образом и подобием» Божиим... как в Его могуществе, так и в Его бессилии»[3].

Итак, Моисей разбивает нерукотворные скрижали, о чём же повествуют новые рукотворные скрижали, кроме, разумеется, главного своего смысла, т.е. кроме Завета? Пожалуй, эта самая первая книга в культуре является ещё и памятником того урока, который преподал Бог Моисею на Синае: урока бунта, сопротивления, урока ответственности и мужества. На Синае Моисей по-настоящему взрослеет, возрастает перед Господом: он сам вытёсывает скрижали, сам покрывает их письменами, сам хранит, а народ сам несёт всю тяжесть ответственности за своё равнодушие к Богу. Если живое слово хранит в себе всё знание и всю память, то книга, мы можем сказать, это знак мужества и силы, признак взросления, не случайно, поэтому, что первое, что потребовалось софистам для обучения детей,

---

[1] Оба получают за свою ревность к Богу высшие дарования. Иаков говорит: я видел Бога лицем к лицу, и сохранилась душа моя (Быт. 32:30), а к Моисею сошел Господь в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Иеговы (Исх. 34:5), продиктовал ему слова завета, которые уже сам Моисей записал на изготовленных им же каменных скрижалях, и лице его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним (Исх. 34:29). Интересно, что Иакову Бог позволяет увидеть себя, но не открывает ему своего имени, Моисею же, наоборот, открывает имя Иеговы, но не позволяет увидеть своего лица.

[2] Там же. С. 170.

[3] Бродский А.И. Образы судьбы в русской философии и литературе XIX — XX веков. – СПб., 2011. – С. 117.

были именно книги, «учебники» с текстом Гомера; и не случайно, что за тысячу лет до этого повзрослевший народ Божий получает скрижали Завета. Они ведь тоже были своего рода «аттестатом зрелости».

Если первая книга — это не только памятник Завета, но и памятник богоборчества, угодного Богу, значит, любая книга, хотя бы в микроскопической степени, — это богоборчество, результат некоторого священного безумия, но простительного и даже ожидаемого Богом, потому что оно — знак человеческого возрастания. Другое дело, что не всякий бунт Богу угоден, не всякий является путём истинного гносиса: ведь может быть как возрастание в графомании, так и возрастание беспамятства, на что указывал ещё Платон. Но, наверняка, всякая книга несёт на себе печать бунта и неодолимой воли к исправлению книг. Человек пишет книги, чтобы повзрослеть. Так же и культура, взрослея, обрастает книгами. И диортхозис (διόρθωσις) — исправление главной книги греческой культуры (гомеровского эпоса) — происходит как соревнование с Гомером, как культурный агон. Этот растянутый на несколько веков «бунт» заканчивается лишь александрийскими библиотекарями, что свидетельствует о зрелости или даже завершённости культуры. И с этого момента греки больше не бравируют своей молодостью по сравнению с другими народами Средиземноморья, как это было ещё во времена Платона.

Богоборец безумен, он слеп, он бросается в бездну с вершины подражания, оправдывающего человеческую жизнь. Странно, что именно эта слепота и может стать условием зрения, как это было в аттической трагедии[1], да ведь, собственно, бунт — это трагедия и есть. Искушение Господа своего, зачем? И что здесь взрослого? Не ребячество ли это, наоборот? Или это всё-таки испытание на прочность своей веры, письмена, ложащиеся на кожу, которые не сотрутся со временем, вечно свидетельствуя о Завете? А что, если бунт окажется неугодным?

[1] О том, что «слепота» зрителей является одной из характерных черт трагедии пишет О.М. Фрейденберг: Фрейденберг О.М. «Образ и понятие» // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М., 1998. – С. 550.

ЗАПАДНОРУССКАЯ ЭКЗЕГЕЗА И СТРАТЕГИИ СОКРЫТИЯ[1]

(М.В. Иванова)

В процессе изучения западнорусской философско-богословский мысли XVI века моё внимание привлёк один интересный фрагмент из письма Артемия Троицкого Симону Будному. Данный отрывок напрямую касается проблематики чтения: Артемий полемизирует с Будным, утверждая, что тот *неправильно* читает текст:

> Таковии вси суть, котории *просто прочитают* божественного духа словеса, и не испытающе в них сокровенный ум духа, сии не токмо не ползуются в исправление житиа, но и в совершенное отпадение правыя веры отползаются. Понеже снедоша трутизну развращенного разума, и недуг к смерти вся внутряя их обят (выделено мной. – *М.И.*)[2].

Насколько в принципе правомерна постановка вопроса о правильности чтения какого-либо текста? Задаёт ли тип текста некие изначальные правила, стратегии чтения, определяя тем самым правильность/неправильность прочтения и понимания? Артемий в этом смысле занимает довольно жёсткую позицию: те, кто «просто прочитают», читают и истолковывают «святая писания развращающим кривосказанием»[3].

[1] Материал подготовлен при поддержке Музея польской истории (Варшава), Гарвардского института украинских исследований (Кэмбридж, Массачусеттс) и Центра академических исследований (София).

[2] Артемий Троицкий. Послания // Русская историческая библиотека. Т. 4. – СПб.: Археографическая комиссия, 1878. – Ст. 1301.

[3] Там же. Ст. 1288.

Можно предположить, что в рассматриваемом нами случае определяющим был конфессиональный принцип. Артемий Троицкий, известный православный книжник, примыкавший в нестяжателям, игумен Троице-Сергиевой лавры, вполне мог счесть «кривосказанием» воззрения мыслителя-антитринитария, одного из самых радикальных критиков Библии. Однако нет: Артемий неоднократно называет Будного «о возлюбленный брате мой», до известной степени преодолевая ситуацию конфессиональных различий. Здесь можно было бы поставить вопрос об ортодоксальности, правоверности взглядов самого Артемия, бежавшего в Литву из соловецкой ссылки, однако это существенно уведёт нас от темы. Ясно следующее: конфессиональный фактор играл определённую роль в оценке Артемия, но решающим не был.

Почему же «неправильно» читает один из выдающихся представителей интеллектуальной культуры Великого княжества Литовского, книжник, целью своей жизни поставивший чтение, перевод и комментарий? Какого рода «испытание сокровенного ума духа» имеет в виду Артемий, противопоставляя его «кривосказанию» Будного? Являетя ли это исключительно риторической инвективой, полемическим тропом, или же здесь на самом деле речь идёт (пусть и в полемически окрашенных выражениях) о принципиально разных стратегиях чтения текста?

На мой взгляд, адекватную интерпретацию подобной проблематики применительно к ситуации XVI–XVII веков можно найти через сравнение способов истолкования – экзегезы и герменевтики, а также обусловленных ими методов философствования. Отмечу, что данное противопоставление делается, не в последнюю очередь, в методологических целях, для удобства историко-философского исследования, но ни в коем случае не абсолютизируется.

В существующей исследовательской литературе нет единообразного понимания, что есть экзегеза и герменевтика. Во-первых, часто эти понятия используют как взаимозаменяемые. Соответственно, единообразное понимание применительно к гуманитарному знанию до сих пор не выработано. Здесь я вкратце очерчиваю один из возможных подходов.

Различие между экзегезой и герменевтикой на терминологическом и содержательном уровне проводится одним из создателей теории герменевтики Вильгельмом Дильтеем, по мысли которого герменевтика имеет свой исток в экзегетике и риторике[1]. Во-первых, герменевтика хронологически вторична по отношению к экзегезе (но только хронологически!); во-вторых, между экзегезой и риторикой (из которых впоследствии, по мнению Дильтея, и развилась герменевтика) существует определённая взаи-

[1] Дильтей В. Возникновение герменевтики // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т.4: Герменевтика и теория литературы. – М., 2001. – С. 20–21.

мосвязь. К вопросу о важности риторики мы ещё обратимся чуть позже.

Опять же возникает искушение перейти в сферу религиоведческого истолкования и ввести в качестве основания деления конфессиональный признак (особенно сильно это искушение проявляется применительно к ситуации XVI–XVII веков): экзегеза – как восточнохристианский, герменевтика – как протестантский способ истолкования.

С герменевтикой ситуация определения обстоит как будто бы проще. Изначально герменевтика складывалась как институционализированная и прикладная дисциплина. Несмотря на исток в истолковании сакральных текстов, существовали и существуют филологическая герменевтика, юридическая герменевтика, наконец, собственно, философская герменевтика.

С экзегезой как объектом философского знания – сложнее. Создаётся впечатление, что с «рождением герменевтики из духа экзегезы» сама экзегеза уже в раннем Новом времени отходит на второй план. Не является ли наша попытка представить экзегезу как объект философского знания попыткой реанимировать философский кадавр? Легитимна ли вообще экзегеза в методологическом пространстве философии? Существует ли необходимость в экзегезе для современного философского знания?

Яакко Хинтикка определяет современную философскую ситуацию как экзегетический поворот[1]. Разумеется, для Хинтикки подобный поворот означает угрозу для самого существования философии. Тут актуализируется ещё один важный момент – проблема соотношения философии и истории философии. Возрождение экзегезы в этой перспективе означает замену философии историей философии, дескрипцией, подмену «подлинного философствования» описанием исторического процесса смены философских концепций.

В подобной перспективе экзегеза детеологизируется, однако вместе с тем и дефилософизируется.

Всё же я попробую настоять на том, что важной общеметодологической перспективой дальнейшего исследования является рассмотрение экзегезы как метафизического способа раскрытия философско-богословской проблематики. При том что проблематика современной философской герменевтики порождена экзегезой, говоря об экзегезе как о способе мышления и способе философствования, мы приписывали её, прежде всего, определённому историко-философскому периоду – Средним векам. Содержательное рассмотрение западнорусской мысли позволяет выйти на проблему более общего плана, значимой в области гносеологии и философской методологии: перспективна ли экзегеза как метод и способ фило-

[1] Хинтикка Я. Философские исследования: проблемы и перспективы // Вопросы философии. 2011. № 7. – С. 4.

софствования, применимы ли особенности этого метода к рассмотрению других эпох.

Экзегеза в XVI-XVII вв. была эффективна в ситуации изменения, смены философских парадигм. Многие особенности новой парадигмы были не только результатом заимствования, но имплицитно были заложены в самой экзегезе как метафизическом методе. Возможно ли говорить об ином, коррелятивном экзегезе риторическом типе рациональности, избежав при этом растворения философии в филологии, теории аргументации и пр.?

Несомненно, что даже не стремясь к выделению неких новых типов, всё же возможно значительно расширить горизонты современного философского знания. «Какое же отношение эти экзегетические рассуждения имеют к философии?» – спрашивает П. Рикёр. Действительно, если отделившаяся от экзегезы герменевтика давно уже приобрела статус самостоятельной философской дисциплины (равно как и дисциплины филологической и юридической), то возможно ли и за экзегетикой признать подобную возможность включения в дисциплинарное пространство философии, вывести её за рамки исключительно богословия? Сам Рикёр отвечает на этот вопрос положительно. Экзегеза Гомера и Священного Писания в монотеистических религиях «включает в себя теорию знака и значения»; соответственно, если текст может обладать несколькими смыслами, как то историческим и духовным (т.е. буквальным и анагогическим), «то надо обратиться к гораздо более сложному понятию значения, чем понятие о так называемых однозначных (univoques) знаках, которых требует логика доказательства»[1]. В свою очередь, отказ от повсеместности логики (силлогистического) доказательства не отрицает того, что за экзегезой стоит достаточно регламентированная сфера рациональности, со своими границами применимости, пожалуй, не менее строгими, чем в логической рациональности. Исследование этого метода особенно перспективно в условиях сложившейся в современной философской науке ситуации «экзегетического поворота».

Экзегетический поворот, согласно Хинтикке, есть поворот к дескрипции, к описанию: мы описываем исторический процесс или же концепции, но не философствуем. Соответственно, ситуация экзегетической доминанты в современной философии Хинтиккой фиксируется, но в негативном ключе. Как же выйти с уровня экзегетической дескрипции, или даже, прескрипции (ведь экзегеза, как полагают, лишь предписывает, работает в рамках канона, но не размышляет)?

Существует, однако, и продуктивный подход к экзегезе как философскому методу с собственным концептуальным аппаратом и методологиче-

[1] Рикёр П. Конфликт интерпретаций. – М., 2008. – С. 40.

скими особенностями. Г.Г. Майоров констатирует, что существовал такой период в истории мысли, когда экзегеза была не только способом религиозного, но и философского отношения к миру, – Средневековье. Данный подход продуктивен именно в силу позитивного отношению к экзегезе как источнику философского смыслопорождения. Но не пытаемся ли мы снова реанимировать кадавр, на сей раз средневековый?

Представляется возможным говорить об «экзегетическом философствовании на основе Библии»[1] как особом способе философствования и способе мышления. При этом экзегеза как средневековый способ философствования выходит за хронологические рамки Средневековья, сохраняя свои конститутивные черты и вне данного периода. Она включала в себя три ступени анализа: семантическую, концептуальную и спекулятивную[2]. На самом низшем уровне анализировались этимология и грамматика: экзегетирование не выходило за пределы слов и предложений (феномен просветительской грамматизации знания своим истоком имел экзегезу: в специфике данного метода философствования были уже заложены предпосылки для дальнейшего развития грамматикализации в эпоху Просвещения, с учётом набиравшей силу герменевтической тенденции). Уже на уровне концептуальном задачей экзегезы становилась не только реконструкция аутентичной мысли автора, но и введение своей собственной. Именно на этой ступени уже допускается использование различных философских приёмов, допускается также известная вариативность и самостоятельность мышления об авторитете; богословие же дополняется метафизикой. Наконец, на высшей, спекулятивной ступени осуществляется не только воспроизводящая реконструктивная, но и системотворческая деятельность. Спекулятивная экзегеза воспринимает толкуемый текст (или отдельные его места, тезисы) как повод «для развития автором собственных идей и философских построений» и стремится уяснить, прежде всего, «какие следствия и какая философия могут быть выведены из данного тезиса»[3].

Экзегеза эволюционировала: «в ранний период, как правило, философская экзегеза служила для рационального подтверждения позиций авторитета, например Писания; в поздний – всё в большей степени служила для авторитетного подтверждения позиции самого автора». Так, и в интеллектуальной культуре Западной Руси не только открывались возможности для приложения экзегетической методологии к религиозной проблематике (комментарию Библии), но также и появлялся выход на антро-

---

[1] **Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 39.**

[2] **Там же. С. 10 12.**

[3] **Там же. С. 11.**

пологию, понятую в категориях авторства

Современное понимание экзегезы зачастую, несмотря на разработанную теорию уровней истолкования, ограничивается лишь первым уровнем. Когда экзегезе отказывают в смыслопродуцирующей функции, то её сводят лишь к историко-буквалистскому истолкованию, причём в самом упрощённом понимании (при этом именно первый, грамматический, уровень истолкования дал основание для возникновения и развития герменевтики).

Но экзегеза предполагает ещё два уровня. На втором – уровне стиля – рождается интерес к риторической организации знания, к риторике как способу описания текста, но не только описания, но и раскрытия философского содержания этого текста. На этом уровне риторика уже приобретает онтологическое значение. Она выходит за рамки стиля как декораторства, несущего сугубо орнаментальную функцию. Это не parerga, но само ergon.

Наконец, третий уровень – концептуальное осмысление текста. Грамматический и стилистический уровни работают на то, чтобы произвести итоговое новое прочтение-осмысление текста. На третьем уровне исходный текст и полученная интерпретация ни в коей мере не тождественны (к вопросу об оригинальности экзегезы).

В то же время, преодоление проведённого между экзегезой и герменевтикой различия тоже перспективно. Деление на экзегезу и герменевтику, разумеется, было осуществлено не только ради методологического удобства исследователя (как было заявлено ранее), но и для проведения стоящего за ними кардинального различия типов рациональности. Установив эти различия, интересно проследить взаимодействие их на рубеже XVI–XVII веков и проиллюстрировать способы сосуществования. В то же время, анализ конкретно-исторической проблематики поможет также сделать ряд заключений общего порядка применительно к перспективам современной философии.

Таким образом, на рубеже веков мы сталкиваемся с интересной ситуацией сосуществования двух стратегий чтения и двух типов интерпретации. Артемий Троицкий был одним из выразителей первой стратегии – «уставного чтения» – чтения как принятия, чтения «авторитетного», предполагающего бескомпромиссное следование канону. Это довольно жёсткая эксклюзивистская стратегия, регламентирующая подбор книг.

В то же время, стратегия Будного была противоположной (в той мере, насколько возможно говорить о противоположностях в рамках единой книжной культуры). Подход Будного предвосхищает современные герменевтические стратегии в рамках отдельных дисциплинарных дискурсов (как то филологическая герменевтика, юридическая и проч.) Возникшая из экзегезы герменевтика, несомненно, обладала мощным спектром приме-

нения на пространстве отдельных дисциплин, в том числе не только секулярных, и по существу, связана с самим рождением дисциплинарности. В то же время, было бы неверно утверждать, что лишь под влиянием западной традиции интерпретации возникли те стратегии чтения, которые применял Будный. Автохтонная экзегетическая традиция обладала не меньшим потенциалом, в котором были возможности как для развития секуляризованного истолкования, так и для дисциплинарного размежевания. Поэтому гораздо правомочнее применительно к семнадцатому столетию в Западной Руси говорить о различных стратегиях или же техниках в рамках единой традиции экзегезы.

Существовал ли некий механизм, регулирующий применение того или иного метода при построении нарратива? Необходимо привести пример конкретных стратегий и техник интерпретации в эпоху раннего нового времени, иными словами, важно показать, как осуществлялось взаимодействие экзегетического и герменевтического методов, как это взаимодействие порождало текст.

По-видимому, одним из таких механизмов служила стратегия сокрытия, или *диссимуляции* (dissimulatio). Наряду с её аналогом, симуляцией она была, пожалуй, одной из самых эффективных риторических стратегий раннего Нового времени. Понятия симуляции и диссимуляции восходят ещё к аристотелевскому контексту. Симуляция означала умение человека выдавать себя за того, кем он не является, в то время как диссимуляция предполагала сокрытие того, кем на самом деле является. Эти понятия также приобрели особую значимость в эпоху Возрождения, когда Макиавелли определил государя как «gran simulatore e dissimulatore». Таким образом, они не являются синонимами и имеют каждое особый онтологический статус.

Под диссимуляцией в данном контексте я буду понимать не макиавеллистскую политическую стратегию, не богословские концепции допустимости лжи, и не тактики, применяемые религиозными группами с целью избежать преследования со стороны господствующей. Под диссимуляцией мы будем понимать не просто риторический метод, заключающийся в утаивании, но и практику истолкования, а также построения нарратива, конститутивную для философско-богословского самоопределения Западной Руси. В то же время, мы не помещаем диссимуляцию в поле моральной философии или политики, таким образом, не рассматривая её исключительно как практику придворного поведения или же утаивания своих религиозных взглядов с целью избежать преследования со стороны господствующей религиозной группы, организации. Подчеркну, диссимуляция рассматривается, прежде всего, как способ построения текста, в том числе и собственной биографии как текста, и здесь, следует признать, этическое и политическое понимание неизбежно будут присутствовать.

Западнорусская диссимуляция домогилянского периода была явлением, прежде всего, языковым, лингвистическим. Не исключая очевидных случаев диссимуляции как феномена этического или политического, я хотела бы обратить внимание, прежде всего, на диссимуляцию как явление в сфере языка, используемое для построения текста, в том числе и собственной биографии как текста. Риторические способы сокрытия логико-силлогистического подхода ради утверждения и обоснования последнего.

Стратегия утаивания была широко распространена в полемической литературе конца XVI – начала XVII вв. К этой стратегии следует отнести и явление анонимности или же псевдонимности. Анонимность раннего Нового времени, при этом, уже далеко отходит от средневекового канона анонимности, согласно которому неуказывание собственного имени являлось выражением подчинённости Богу и свидетельством, что всё – «не от меня, но от Бога». Когда же Мелетий Смотрицкий подписывает своё антиуниатское сочинение «Тренос» именем Теофила Ортолога («Боголюбца правдослова»), представляя этот трактат переводом с греческого, то здесь речь идёт не о смирении, но о принципиальной авторской позиции. Опять же, можно было бы объяснить такую тактику страхом православного полемиста перед преследованиями со стороны католической иерархии (как например, поступает Голубев, говоря об «административном гонении против православных полемистов»[1]). Но всё же речь идёт, скорее, о *травестии* или сознательной *имитации* средневековых текстов[2]. Целью этой травестии являлось не принижение оригинала (для Смотрицкого, например, греческий язык и греческие источники являлись образцом и моделью – Юрий Крижанич даже упрекал его в том, что его грамматика чересчур наследует греческим образцам и парадигмам) и не принижение собственной позиции за счёт апелляции к внешнему авторитету. Травестия и мистификация, служили оружием иронического отношения к противнику и иронического ведения полемики и в то же время давало возможность раскрыть сложность, многоплановость (а зачастую парадоксальность) авторской позиции за счёт намеренного сокрытия имени, псевдонимности, ложной отсылки к несуществующему первоисточнику.

При этом, сокрытие авторства далеко не всегда достигало своей цели, что даёт нам повод говорить о *мнимом сокрытии.* Иными словами, имя вполне могло быть известно читателю, в том числе и оппонентам, или

[1] Голубев С.Т. Библиографические замечания о некоторых старопечатных церковнославянских книгах, преимущественно конца XVI и XVII столетий // Труды Киевской духовной академии. 1876. № 1. – С. 127.

[2] A. Naumow. Trawestacje cerkiewnosłowiańskich tekstów liturgicynzch z XVII w. // Roczniki humanistyczne KUL. 1995. № 43. Zeszyt 7. S. 162; A Naumow. Wiara i historia: z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich. Kraków, 1996. S. 153-154.

становилось известно очень быстро. Мотивом такой тактики была, прежде всего, антропологическая установка на многообразие проявлений авторского начала, личности.

Симон Будный прибегает к травестии летописного нарратива:

> В год от рождества Сына Божия 1558 лето было неурожайное, из-за чего на территориях литовских в тот год и следующий за ним был голод, однако не столь суровый, как потом, в года 1570 и 1571, когда люди друг друга поедали; но однако так трудно простому народу было, что матери и отцы отдавали своих старших детей в неволю, а маленьких некоторые бросали в воду и топили, а некоторые клали их на улицах в больших городах (а особенно в Вильне) и отбегали от них[1].

Этот макабричный фрагмент является началом «Краткой выписки о крещении детей» – одного из небольших произведений Будного, включённого в состав книги Мартина Чеховича 1578 года «Трёхдневный разговор о … погружении младенцев и других неразумных детей…» («Trzech dni rozmowa o … nurzeniu niemowiątek i inych nierozumnych dziatek»)[2]. К столь тяжёлому описанию Будный прибегает не случайно. В «Повести временных лет» неблагоприятные природные явления (град, вёдро и проч.) – «казни божии» – служат предзнаменованием некоего события, чаще всего дурного. При этом «истолковывая знамения постфактум, летописец легко «угадывал» заключённый в них сакральный смысл, выражая собственное отношение к действительности»[3]. Будный использует летописный приём для опровержения необходимости крещения детей. Обычно прибегая к цитатам из Священного Писания для подтверждения или же опровержения какого-либо христианского догмата, Будный в данном случае намеренно отходит от детальной экзегезы Писания. Если в его сочи-

---

[1] Budny Sz. O dzieciokrzczeństwie krótkie wypisanie: o zaczęciu sporu i polerowania około pirwszego sakramentu, to jest świętego Ponurzenia w Księstwie Litewskim a potem i w Polszcze // Odrodzenie i reformacja w Polsce. 1996. XXXI. S. 103. – “Roku od narodzenia Syna Bożego 1558 lato nieurodzajne było, przeto też w państwach litewskich tego roku i drugiego po nim głód był, acz nie tak srogi, jako potem, w roku 1570 i 1571, gdy sie sami ludzie jedli; wszakże przedsię taka trudność na lud pospolity była, że matki i ojcowie dziatki swoje podrosłe w niewolą dawali, zaś małe niektórzy do wody miotali a topili, a niektórzy po ulicach w wielkich mieściech (a zwłaszcza w Wilnie) kładli i tak jich odbiegali”.

[2] Описание книги см.: Szczucki L. Szymona Budnego relacja o początkach i rozwoju anabaptyzmu w zborze mniejszym // Odrodzenie i reformacja w Polsce. 1996. XXXI. S. 93–101.

[3] Замалеев А.Ф. Библейские основы историософии «Повести временных лет» // Замалеев А.Ф. Лепты. Исследования по русской философии. – СПб., 1996. – С. 23-24.

нении «О главных положениях христианской веры» (1576 г.) основным способом аргументации является наукообразное истолкование-опровержение этих положений в форме философско-богословского трактата, то в «Краткой выписке» Будный, хоть и ссылается на авторитет Писания и Предания для опровержения крещения детей, всё же ключевым приёмом избирает имитацию летописного повествования. В данном случае Будный воспроизводит внешнюю структуру летописи, используя риторические приёмы, характерные для экзегетического метода. К последним относится и следующий довольно эмоциональный момент. Будный, говоря о себя в третьем лице как о «некоем проповеднике» («minister»), пишет, что, несмотря на приказ главы виленского «сбора» крестить найденного ребёнка, он отказался, увещевая «сениора» латинскими ссылками на Пьера Вире, известного мыслителя, деятеля Реформации, друга Кальвина. (Ребёнка он крестил только после усыновления найдёныша главой общины). По рождении же «первородного сына» Будный вновь столкнулся с противостоянием со стороны сбора и его главы, поскольку на этот раз отказывался крестить и собственного ребёнка. Так, введение травестии летописного жанра позволило книжнику не только сакрализировать всё дальнейшее повествование (документальное изложение истории полемики о возможности крещения детей среди западнорусских ариан), но и ввести крайне эмоциональный личный компонент для убеждения читателя. Хронике событий придаётся провиденциальный смысл. Кульминацией становится не полемическое искусство интерпретации догмата, а отказ крестить сына. Будный, как следует из этого, оставаясь превосходным знатоком текста Писания, прибегает к самым различным риторическим стратегиям увещевания. Порицая силлогизмы, он сам может использовать логико-силлогистический способ доказательства и аргументации. В то же время, его способы истолкования не ограничиваются силлогистикой, но включают и риторические приёмы эмоционального воздействия

Интересным примером использования сокрытия может служить рассуждение Стефана Зизания о «ходатайстве Христа». Польский иезуит Щенсны Жебровский, в направленной против зизаниевого «Катехизиса» полемической брошюре «Куколь, который сеет Стефан Зизаний в русских церквах в Вильне» (1595) утверждает, что «книга полна зизания, или куколя, фальшивой и богохульной науки и не по мелким вопросам, а по самому основному таинству нашей веры, то есть о Боге в Троице едином»[1].

[1] Żebrowski Ś. Kąkol ktory rozsiewa Stephanek Zizania w cerkwiach Ruskich w Wilnie // Памятки українсько-рускої мови і лїтератури. Т. 5. – Львов, 1906. – С. 14–15. – «...xiążka pełna iest Zizaniey, albo kąkolu fałszywey y bluźnierskiey nauki: a to nie w małych rzeczach, ale w prednieyszey taiemnicy wiary naszey, to iest Boga w Troycy iedynego».

В «Катехизисе» им насчитывается десять ересей-«куколей». Первая «ересь» заключается как раз в том, что Зизанием отрицается ходатайство Христа перед Богом-Отцом. В седьмом артикуле Зизаний, согласно изложению Жебровского, пишет: «Проклинаем еретиков, которые умаляют честь Сына Божия, называя Его ходатаем пред Богом Отцом. Мы веруем, что Христос восседает одесную Бога Отца и имеет одинаковую с Ним честь и славу, а не меньшие. А потому Он и не ходатай, поскольку кто ходатайствует перед кем за других, тот не может восседать рядом с тем, перед кем ходатайствует, и не имеет равного с ним могущества»[1]. По всей видимости, в данном отрывке отрицается не ходатайство Христа за людей как таковое, а сведение роли Христа лишь к этой функции, как у последователей ереси Феодосия Косого. Данное утверждение можно рассматривать также, как полемику против ереси монархиан-динамистов, которые отвергали ипостасное бытие Логоса и в Христе признавали простого человека, в котором не воплотилось, а только действовало божество. По учению Павла Самосатского, Слово обитало в Иисусе, как в Моисее и пророках, только в большей степени. В Божестве же нет различия лиц, Слово и Святой Дух находятся в Отце таким же образом, как разум и дух в человеке. Важность христологической темы у Зизания подчеркивается и в православном полемическом сочинении «Антиграфи»[2]: «Стефан Зизаний явно признаёт, что Господь Христос стал подлинным посредником и поручителем нашим, то есть тем, кто сотворил союз между Богом и человеком, и не временный, но вечный, не сомнительный, но прекрасный и совершенный, не периодически принося жертвы, как иные священники, но Сам Собой принес жертву единожды и навеки. Это, говорю, все Стефан Зизаний явно и отчетливо признаёт. Но знаю, чегó не признаёт: того, что Он должен и ныне молиться за нас (как прочие святые) Отцу, Которому во всем равен, т.е. одной с Ним славы, одной силы, одного существа. А это свое суждение ... он подкрепил важными аргументами из Святого Писания».

Вторую, третью и четвертую «ереси» Зизания, по Жебровскому, составляют утверждения, что Святой Дух не является дыханием, даром и перстом Божиим. В 9 артикуле Катехизиса Стефан Зизаний пишет: «Совершенное лицо Пресвятой Троицы Дух Святой не есть дуновение, потому что Сам дышит, где хочет; не есть дар, потому что Сам раздаёт дары;

[1] Там же. С. 15. – «Potępiamy rożnych Heretikow, ktorzy vymuiąc czci Synowi Bożemu etc. przyczyncą go do Oyca powiadaią. Przeto my siedzącego na prawicy Boga Oyca wierzymy. Y iedney chwały y wielmożności z Bogiem Oycem, a nie podleyszey władzey. Ani Przyczyncą, gdyż ten ktory się do kogo przyczynia siedzieć z nim nie może, ani rowney z nim możności iest».

[2]. Αντιγραφή // Русская историческая библиотека. Т. 19. – СПб., 1903. – Ст. 1216–1217.

не есть перст, потому что не частица Божества»[1]. Иоанн Дамаскин указывал на существование ереси «духоборцев»: они «хулят Святого Духа, называя Его тварью, и учат, что Он, не будучи из Божества, но скорее в переносном смысле по Своему действию был сотворен таковым. Они утверждают, что Он есть только освящающая сила»[2]. Таким образом, своей задачей в Катехизисе Зизаний видел опровержение тех еретических положений, которые указывали на несамостоятельность Сына и Духа как особых лиц Троицы, сводя их к особому действию Отца. В данном контексте уместно обратиться к антитринитарному «Исповеданию веры» Симона Будного. Будный признаёт, что существует лишь единый Бог, Творец мира; Христа же Писание нигде не называет сотворителем мира, «единым истинным Богом нашим», но называет «przyczyńcą lub pośrzednikiem» – ходатаем, а также утешителем (pocieszycielem) и ofiarnikem. Следует обратить внимание на то, что Будный отождествляет понятия ходатая и посредника, в то время как для Зизания утверждение их принципиальной нетождественности станет краеугольным камнем апологии православного учения против католического filioque и особенно против антитринитарного отрицания ипостасности Христа и Святого Духа.

За обвинением в логизирующем расчленении Троицы, исходившее от католических полемистов, опять же, стояло не только конфессиональное противостояние. «Ошибкой» было то, что он недостаточно «явно и отчётливо» (iawnie i expresse в «Антиграфе» звучит практически так же, как «ясно и отчётливо» Декарта) провозглашает тот или иной догмат веры.

С другой стороны, отсутствие этой «явности», неподчёркивание конфессиональных различий позволяла избежать как излишне политизированного дискурса, так и сведения исключительно к противостоянию религиозных групп. Диссимуляция как риторическая техника позволяла формулировать философские взгляды вне бинарных систем противостояния «православие-униатство», «униатство-протестантизм» и др. Так, взгляды Зизания могут быть интерпретированы как еретические в рамках конфессионального противостояния или же как диссидентствующие в рамках противостояния политического. Если же мы рассмотрим эти взгляды с точки зрения риторического способа организации текста, то становится возможным интерпретировать стратегию сокрытия не как политически/конфессионально окрашенную позицию, но как позицию философскую. Взгляды Зизания тогда предстают как философская интерпретация

[1] Żebrowski Ś. Kąkol. C. 16. – «Doskonała persona Troyce S. Duch iest, a nie dchnienie, gdyż sam dycha gdzie chce: ani dar, abowiem sam dary daruie, ani palec, gdyż nie iest członkiem Bostwa».

[2] Дамаскин И. О ста ересях // Дамаскин И. Источник знания. – М., 2002. – С. 135.

идеи богочеловечества, выраженная, впрочем, в привычных для эпохи, конвенциональных формулировках. Сокрытие, отсутствие «ясной и отчётливой» полемической позиции в богословских спорах не следовало тактике ускользания от полемики, а давало возможность полемике выйти на принципиально иной уровень смыслопорождения, вывести экзегезу с уровня буквализма. Богословская экзегеза Зизания становится, таким образом подозрительной для политических и конфессиональных оппонентов (еретической, наказуемой), но вне рамок бинарного противостояния именно это даёт возможность возникновения новых смыслов и возможность философствования.

Полностью исключить «внешний» компонент, обусловливающий выбор симуляции или диссимуляции, вряд ли является возможным. Вопрос, очевидно, в другом. Симуляция и диссимуляция не были реактивными стратегиями: их выбор не обусловливался исключительно стремлением избежать санкций, преследования со стороны господствующей конфессии. Следует видеть в них и проактивный сознательный элемент, несущий творческую функцию.

Это позволяет, в свою очередь, говорить о стратегии умолчания, сокрытия как об особом инструменте организации знания. Действительно, диссимуляция позволяла определённым образом выстраивать текст, нарратив, так что в нём могли бы сосуществовать два рассмотренных выше способа философствования. Православное население Великого княжества Литовского находилось не только в ситуации политического вызова – необходимости жить в государстве, где православие было легитимизировано только в 1633 г., в ситуации отлучения, преследования, – но также и в ситуации эпистемологического вызова. Необходимость полемики, обусловленная конфессиональным противостоянием, не допускала ни малейшего намёка на неясность богословской позиции. Умолчание или же просто недостаточная отчётливость словесного выражения считались опасными, поскольку могли привести к неправильному (для той или иной конфессии) истолкованию догмата. Так, например, схимонах Иов Княгиницкий нашёл, что трактовка Кириллом Транквиллионом-Ставровецким догмата об исхождении Святого Духа не прописана достаточно «выразне», отчётливо: «вызнавает честность Ваша исходити Духу Святому от Отца, а не приписал еси «самого», паки и не придал еси «а не от Сына»; требе то выразне полагати, убо время и лета настоящии любопрятся в костеле латинском о сем, многых бо прельщающе баснословят»[1]. Иными словами,

[1] Письмо основателя скитской обители схимонаха Иова к иеромонаху Кириллу Транквиллиону, заключающее в себе критический разбор составленного последним «исповедания веры» // Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могила и

православный книжник должен был быть предельно аккуратным и подробным в догматических формулировках во избежание соблазна «filioque», а так называемое «сокращённое богословствование» могло привести к «ереси». В письме Транквиллиону схимонах Иов выразил общеправославную (впрочем, католические и униатские книжники, с известными оговорками, могли бы также к ней примкнуть) позицию относительно умолчания: «обретаю во исповедании писания честности вашея, негде богословствуеши и догматизуеши сокращенне еже подобаше, негде же нужда бе пространнее истолковати, а негде и сумнительно ради разума речи и словес прелаганых, единых оставленых, других же лицу и речи свойственно не положенных, мню не от умысла ниже от воля тому случитися, но от скорости и небрежения. Следует, вероятно, думать, что подобная стратегия умолчания, «сокращённого богословствования» была не следствием ошибки, недомыслия или же недостаточного богословского образования, но вполне сознательной тактикой, риторической и эпистемологической техникой, выходящей за рамки бинарно-конфессионального мышления.

Взаимосвязь диссимуляции со стратегиями чтения, таким образом, многопланова. Сокрытие делает возможным сознательное наличие нескольких смысловых пластов в тексте – пластов, направленных на нескольких адресатов. В условиях конфессиональной полемики это позволяло книжникам избежать преследования. Этим уровнем, однако, не исчерпываются риторические возможности диссимуляции. Во-первых, многим современникам было очевидно наличие нескольких смысловых пластов в полемической литературе эпохи. Не только замалчивание, но и просто отсутствие чётко выраженной конфессиональной позиции в ситуации противостояния воспринималось негативно. Во-вторых, диссимуляцию не следует воспринимать исключительно как прикладную технику избегания. Сокрытие взаимосвязано с общими принципами понимания и истолкования и составляет конститутивный элемент апофатической экзегезы, направленный на создание и выявление смыслов, Использование сокрытия в западнорусской книжности, таким образом, было обусловлено не столько применением политико-религиозных стратегий макиавеллистского толка, сколько автохтонной восточнохристианской традицией экзегезы.

В западнорусской экзегезе, таким образом, мы находим пример не только особых стратегий чтения, но и также пример одного из интереснейших способов философствования – философствования через сокрытие. Многоплановость западнорусской экзегезы, проявлявшаяся в сосуществовании различных элементов – уставного чтения, протогерменевтических

его сподвижники. Опыт церковно-исторического исследования. Т. 2. – Киев, 1883. – С. 222.

тенденций, элементов научного знания – требовала выработки регулятивного механизма, который позволял бы осуществлять взаимодействие между этими элементами. Пространство одного и того же текста с самого начала воспринималось как раздробленное, как внутренне противоречивое. Православные читали текст с точки зрения соответствия православному вероучению, католики – католическому. В то же время, на философском уровне именно сокрытие позволяло западнорусским мыслителям осуществить творческое прочтение и интерпретацию догматов. Эта интерпретация, воспринимаемая как еретическая с точки зрения церковных иерархов, и давала возможность развитию религиозного философствования, и закладывала основы для развития секулярного знания за счёт постепенного появления светской проблематики в текстах религиозной направленности.

Подводя итог, замечу, что стратегии взаимодействия экзегетического и герменевтического методов истолкования в западнорусских философско-богословских текстах XVI—XVII веков многочисленны и разнообразны. Использование понятий симуляции и диссимуляции, подлога и сокрытия, не исчерпывает этого многообразия, однако даёт ключ к многочисленным риторическим техникам, использовавшимся западнорусскими книжниками раннего Нового времени.

ПРОБЛЕМЫ БИБЛЕЙСКОГО ПЕРЕВОДА

(Архимандрит Иннуарий)

Этапы изучения Писания

Работа с текстом Священного Писания, как и со всяким древним (да и не только древним) текстом предполагает определённую логическую методику. Прежде всего, следует разобраться с самой «материей» текста, с его буквой. Какой, собственно, текст подлежит изучению? Желательно, конечно, изучать оригинальный текст, то есть тот, который вышел, так сказать, из-под пера автора, – будь то пророк Исаия или апостол Павел. Но эти «оригинальные» тексты давно канули в небытие, исчезли в потоке времени, их уничтожившем. Мы имеем дело не с оригиналами, а только со списками. Точнее говоря, изучая Священное Писание мы имеем множество рукописных списков со списков (а позднее – печатные издания). И при этом нет ни единой рукописи, которая была бы точной копией другой. Число разночтений в рукописях необозримо! Разобраться в этом множестве рукописных разночтений помогает ***текстология*** – наука, помогающая нам приблизиться (насколько это вообще возможно) к оригинальному тексту. Используя набор логических умозаключений, основанных на здравом смысле, текстология даёт нам результат – гипотетический оригинальный текст, который публикуется как «критический текст» Ветхого или Нового Завета. В современной библеистике существует почти общепринятая, хотя и негласная, договорённость в дальнейших исследованиях и в переводах пользоваться этими «критическими текстами», которые предоставляют возможность приблизиться к оригинальному тексту теснее, чем любая из произвольно выбран-

ных рукописей. Текстология – первый методологический этап в изучении библейского текста.

Определившись с буквой текста, исследователь ставит перед собою задачу выяснить историю происхождения текста, то есть ответить на вопросы: кто? где? когда? почему? с какой целью написал тот или иной текст? На эти вопросы исторического характера старается ответить ***исагогика***. Исагогика – слово греческое, которое означает буквально «введение», «introductio» (лат.), «Einführung» (нем.). Этот второй методологический этап как бы «вводит» нас в текст. Вслед за этим мы должны «выйти» из текста, вынеся из него его смысл, содержание, вложенное в текст его автором. Иначе говоря, мы должны извлечь из текста как его смысл, его содержание в целом, так и смысл каждого его предложения, каждого слова. Этот, уже третий, этап исследования – процесс ***экзегезы*** текста. Это слово тоже греческое. Оно означает буквально «изведение, вывод», «Ausführung» (нем.). Результат экзегетического исследования текста – его научный комментарий. Чтобы разобраться в тексте, следует приложить немало усилий. Знание языка оригинала, истории, религиозных представлений и соответствующей терминологии, знание мировоззренческих, социальных и политических условий формирования текста, – всё это и многое другое необходимо для осознания того смысла, какой автор вложил в свой текст. Экзегеза – трудный и в то же время самый интересный и самый плодотворный этап изучения текста. Стремясь к объективности и точности, экзегеза (равно как и текстология и исагогика) претендует быть научным исследованием. И, как таковое, она в идеальном случае меньше всего зависит от конфессиональной принадлежности исследователя. Говорить о православной, католической или, скажем, лютеранской экзегезе – всё равно, что говорить о православной, католической или лютеранской физике или математике.

Но далее возникает следующий вопрос: Зачем всё это? Зачем я исследую такой древний текст? Разумеется, не только из неиссякаемой научной любознательности. Ведь я исследую Священное Писание, книги, несущие в себе слово Божие, которое, как писал апостол Павел, не просто *«слово человеческое, но слово Божие, — каково оно есть по истине, — которое и действует в вас, верующих»* (1 Фесс 2,13). Но для того, чтобы оно «подействовало», оно должно быть понятным и понятым. Его смысл должен дойти до умов и сердец слушателей или читателей. А для этого оно должно быть ***переведено***, то есть перенесено из одной языковой среды в другую. Причём, под этим перенесением понимается не только лингвистический, но и культурологический перевод, перенос смысла из одной культурной среды в совершенно другую, которая отстоит от оригинальной на тысячелетия во времени и на огромные расстояния в пространстве! Этим переводом текста занимается ***герменевтика***. Это слово тоже греческое. Оно

означает именно «перевод, толкование». Перечисляя дарования Святого Духа, апостол Павел среди прочих дарований называл харизму перевода (ἑρμηνεία) (1 Кор 12,10; 14,13). Разумеется, речь шла не просто о способности или специальности переводчика, но именно о ***харизме*** (χάρισμα), то есть, на языке Нового Завета, о даре благодати Божией (χάρις), о боговдохновенной деятельности для устроения Церкви как Тела Христова. Харизма, по определению, – не следствие профессиональной выучки, волевого усилия или труда человека. Это дар Божий, на который можно ответить лишь благодарностью и трудом. Таким образом, можно сказать, что, если экзегеза текста (комментирование) в идеале – научный процесс, то его перевод-толкование принципиально нечто иное; а именно – вдохновенное искусство.

Как начинался перевод Писания

Истолкования библейских текстов могут принимать самую разную форму. Это и те или иные переводы с древнееврейского и древнегреческого языка. Это и проповеди, разъясняющие прихожанам то или иное место из Писания. Это и размышления над Писанием, над смыслами, открывающимися вдумчивому уму: будь то буквальный, исторический, типологический, аллегорический, нравственный, догматический смысл. И всё это – герменевтика.

Но сейчас немного о герменевтике просто как о лингво-культурном переводе. Потребность в нём появилась в эллинистическом мире, в III веке до РХ, когда еврейское Священное Писание было впервые переведено на греческий язык. Происхождение греческой Библии окружено тайной. Согласно древней легенде, египетским иудеям удалось убедить царя Птолемея II Филадельфа (285 – 247 до РХ) быть инициатором и «спонсором» проекта перевода еврейских священных текстов. Царь Египта послал в Иерусалим за 70-ю переводчиками и затем запер их в 70-и комнатах. Каждый из них сделал свой перевод. По окончании их труда оказалось, к всеобщему удивлению, что все 70 переводов были идентичными по смыслу и по букве. Птолемей был чрезвычайно впечатлён и уверовал в божественное происхождение как оригинального текста, так и его перевода. С того времени этот греческий перевод Библии Ветхого Завета получил название перевода Семидесяти (по-латыни – Септуагинта, LXX). Разумеется, история этого перевода была не столь фантастичной. Но, как бы он ни возник в реальности, он оказал огромное воздействие и на историю иудейства в эллинизированном мире, и на распространение христианства в Римской империи. Перевод Семидесяти во все времена существования христиан-

ской Церкви считался боговдохновенным. Понятно, что таковым он был и остаётся не в каждой своей букве, не в каждом слове, но боговдохновенный он по своему замыслу, по своей святой цели и, главное, по успеху в достижении этой цели. Начало перевода Библии, положенное Септуагинтой, имело величественное продолжение в дальнейшем появлении множества национальных переводов Священного Писания, без которых просто не было бы современного христианства. Именно греческий перевод стал Библией первых христианских церквей. Последующие первые национальные переводы Писания делались преимущественно с греческой Библии. Принятие Церковью подтвердило харизматичность и греческой Септуагинты, и латинской Вульгаты, и других влиятельных переводов. Не в последнюю очередь боговдохновенным был труд святых Солунских братьев, великих просветителей славян Кирилла и Мефодия, без которых не было бы не только церковнославянской Библии, но и того русского языка, которым мы имеем счастье обладать. Путь, проложенный прежними переводчиками Слова Божия, ведёт по постоянно изменяющемуся лингвистическому и культурно-историческому пейзажу, горизонт которого теряется в эсхатоне. Соответственно, никогда не иссякнет и переводческая харизма, хотя временами переводческое творчество и отступало перед более насущными церковными задачами. XX век вызвал к жизни огромное количество библейских переводов, в том числе на русский язык. Однако уже сейчас очевидно, что большинству из них не суждено не только выдержать испытание временем, но даже быть прочитанными.

Буква и смысл

Одно время был в ходу наивный взгляд на Библию как на собрание текстов, которые были ***понятны*** «простым» древним читателям и слушателям, а потому должны быть ***понятны*** современному «простому» человеку. Такой взгляд находил себе идеологическую опору в благом миссионерском стремлении, хотя и оставался наивным. Да, *«вера от слышания»* (Рим 10,17), но вряд ли апостол Павел заставлял оглашаемую им аудиторию читать или слушать книги Священного Писания. Да и не существовало еще в те времена Священного Писания последующих христианских миссионеров. И когда Апостол говорит о себе, что он *«насадил»* (1 Кор 3,6), то, надо полагать, сделал он это не декламацией Библии, но каким-то иным способом. И произведенное им «насаждение» потребовало от него предварительного взрыхления и посильного удобрения почвы для посева в неё Слова Вести. А вот «поливал» и иным способом культивировал насажденное, как известно, ученый *«Аполлос, родом из Александрии, муж*

красноречивый и сведущий в Писаниях» (Деян 18,24). Упомянутое «орошение» включало в себя и научение Священным текстам, и их герменевтику, то есть перевод в самом широком смысле. И работа эта требует мудрого такта.

Перевод – всегда очень трудная задача. Основная его цель – передача смысла, или того, что теперь принято называть английским словом message (послания, вести). Но при этом перед совестливым переводчиком стоит также задача максимально точно передать букву, а иногда и стилистическую форму переводимого текста. Переводческая техника изменялась, развивалась на протяжении столетий. В одних переводах преобладал буквализм (так называемые «кальки»), в других – отступление от буквы ради более понятной передачи смысла. Переводы одного и того же текста при разных задачах переводчика могут разительно отличаться друг от друга. Возьмём для примера простейшее английское предложение: «How do you do?». Сделаем перевод этого предложения на русский язык, тщательно сохраняя его букву («калька»). Получим очень странное высказывание: «Как делаете вы делать?» Здесь буква сохранилась, но смысл полностью утрачен. Теперь переведём то же предложение «по смыслу»: «Здравствуйте!» Здесь точно передан смысл приветствия, но утрачена его буква. Разумеется, этот пример подобран специально, чтобы продемонстрировать проблему. Но в той или иной степени ***любой*** из наличных переводов с этой проблемой сталкивается и вынужден жертвовать либо смыслом, либо буквой. Найти баланс бывает чрезвычайно трудно, особенно тогда, когда в национальной языковой культуре глубоко укоренились термины и целые тексты в их древнем переводе. Так, например, Синодальный перевод Писания на русский язык, при всех своих достоинствах, ради сохранения традиции часто использует слова из церковнославянского перевода Библии. Однако в наши дни это иногда вводит читателя в заблуждение, ибо, сохраняя форму, знакомые всем и каждому слова с течением времени изменили свой смысл. За знакомой старой маской может скрываться совсем иное понятие, и такие «понятные» слова становятся словами-«предателями».

Возьмём наугад простейший пример. В Послании к Римлянам апостол Павел упрекает иудеев в том, что некоторые из них нарушают заповеди Закона Моисея: *«Как же ты, уча другого, не учишь себя самого? Проповедуя не красть, крадешь? говоря: «не прелюбодействуй», прелюбодействуешь? гнушаясь идолов, святотатствуешь?»* (Рим 2,21-22). С кражей и прелюбодеянием – всё понятно. Но что касается «святотатства», то для современного человека, знающего русский язык, абсолютно непонятен смысл последнего упрёка апостола: *«гнушаясь идолов, святотатствуешь»*. Какое отношение имеет «святотатство», то есть (в современном русском языке) богохульство, оскорбление Бога или святыни, к неприятию «идо-

лов», то есть кумиров, изображений языческих богов? Абсолютно непонятно! Но всё встаёт на свои места, когда мы узнаём, что «святотатствовать» ***буквально*** означает вовсе не «богохульствовать». Это точная калька с греческого слова, означающего «грабить в храме» или «красть священные предметы» (речь, конечно, идёт о языческих храмах и языческих святынях). По Закону иудеи не имели права даже прикасаться к предметам языческого культа («идолам»), но некоторые из них не стеснялись торговать украденными в языческих храмах предметами, а может быть, даже сами участвовали в ограблении языческих капищ. Апостол упрекает таковых в лицемерии и неправедности. В этом интересном случае поучительным является то, что в церковно-славянском переводе, несмотря на его архаичность, текст более понятен по смыслу: «гнушаяся идолъ, святая крадеши» («святая» – священные предметы). Но синодальные переводчики принципиально использовали такое слово, которое, как им казалось, понятно и в то же время подчёркнуто архаично, или, с их точки зрения, «традиционно» (тать – вор, грабитель; татьба – кража, воровство). Похожих примеров можно привести великое множество.

Культурные традиции

Однако эта переводческая трудность – не самая большая и довольно легко преодолимая. Серьёзнее более принципиальные переводческие проблемы не столько лингвистического, сколько культурологического характера. На самой поверхности лежит трудность перевода слов, обозначающих непонятные жизненные реалии, особенно тогда, когда эти реалии имеют принципиальное значение. В самом деле, каково было христианским миссионерам прежних веков, трудившихся где-нибудь на Аляске или в Гренландии, переводить для живущих во льдах и тундре туземцев прошение молитвы «Отче наш» о «насущном хлебе»?! Ни эскимосы, ни алеуты, ни чукчи никакого хлеба тогда не знали и не видели. То, что для нас наполнено глубоким смыслом, что является символом жизни – хлеб – для них было пустым звуком, чем-то лишенным всякого смысла. И какой находчивостью и дерзанием надо было обладать переводчику, чтобы понятие «хлеб» заменить каким-то иным понятием, адекватным ему по жизненному смыслу?! Скажем, понятием «рыба». Ведь рыбой, а не хлебом жили эти северные народы. Но и такие трудности перевода, при известной свободе и смелости переводчика, тоже довольно легко преодолимы.

Значительно труднее обстоит дело при толковании не житейских реалий, но сложившейся терминологии в религиозном, богословском, литур-

гическом, философском, научном языках. Едва ли не в каждой строчке библейского текста мы находим «простые» слова, семантика которых в соответствующем религиозном контексте была не столь уж проста. Привнесенный долгой традицией новый смысл превратил эти слова в специфические термины. И при переводе это необходимо по возможности учитывать. Писать историю с чистого листа опасно. Так, например, не только непривычно, но и ложно переводить baptisma не как «крещение», а как «омовение» или даже «погружение». Погружать можно что угодно и куда угодно. Но в религиозном языке это слово означало вполне определенное священнодействие, которое по-русски передаётся только словом «крещение». Столь же странно читать перевод слова μακάριοι (Nom. Pl. от μακάριος) как «счастливы», а не «блаженны» и т.д. и т.д. Оправданием нетрадиционного, нетерминологического перевода не может быть ссылка на непонятность традиции для человека со стороны. Мало ведь кто понимает, скажем, атомную физику, но сложившаяся традиция не позволяет нам переводить ἄτομοι (Nom. Pl. от ἄτομος) как «неделимый», а ἤλεκτρον как «янтарь». Впрочем, непонятность многих церковных и библейских терминов явно преувеличена.

И всё же, культурные традиции подчас бывают столь различны! В самом деле, что общего, условно говоря, было у Афин и Иерусалима в III веке до РХ, в то время, когда создавался греческий перевод Библии? Непреодолимая понятийная и терминологическая пропасть, казалось, разделяла две столь непохожие друг на друга культуры. Каким вдохновением должны были обладать легендарные «70 толковников», чтобы пересадить десятки понятий, обретших свою словесную форму в еврейской Библии, на почву греческой языковой культуры, чрезвычайно развитой, но и чрезвычайно чуждой! Разумеется, успех перевода был обусловлен вдохновением Святого Духа, не иначе. Но, как Слово Божие, второе Лицо Пресвятой Троицы, в Своём воплощении и вочеловечении приняло на Себя все человеческие немощи, так – по аналогии – можно утверждать, что и Слово Божие, воплощённое в человеческом Писании, в букве, не избежало немощей переводческого искусства.

Далеко ли ходить за примерами? Возьмём одно (только одно) из важнейших понятий ветхозаветной религии «цедака» (евр. ṣĕdāqâ), которое в греческой Библии передаётся словом δικαιοσύνη (справедливость) и, соответственно, в русском Синодальном переводе – привычным словом «правда» (или «праведность»). Сколько богословских проблем было связано с этим понятием! И вызваны были эти проблемы условностью, неадекватностью греческого перевода с еврейского языка. «Справедливость» (соответственно, латинское «justitia», славянское «правда», или немецкое «Gerechtigkeit») – юридическое понятие. «Праведный Бог» – высший праведный Судия, поступающий «по справедливости». То же можно сказать и

о «праведном человеке». Но ведь ***за*** этими переводами в еврейской Библии стоит совсем иное понятие. Соответствующее еврейское слово ṣĕdāqâ, тысячекратно повторяющееся в Писании, отнюдь не является юридическим термином, обозначающим «справедливость». Скорее, оно означает ***верность***: верность взятым на себя обязательствам, верность своему слову, верность и надёжность в союзе, в договоре, в Завете[1]. Но это ведь совсем не то же самое, что законническая справедливость! Однако таков привычный перевод – «правда», то есть справедливость. А в современном русском языке к этой проблеме добавляется ещё одна, связанная с тем, что слово «правда» стало синонимом слова «истина», и это ещё больше запутывает дело. И вот из-за этого греческого перевода δικαιοσύνη (justitia, правда) возникло целое направление в богословии, так называемая «юридическая теория спасения», которая господствовала на Западе и на Востоке на протяжении нескольких столетий. Принципиальный перелом в уразумении понятия «правды», «праведности» наступил лишь благодаря научно-критическим исследованиям в экзегетике в последние 100-150 лет. Но привычное слово осталось практически во всех переводах, требуя разъясняющего комментария, который, как правило, отсутствует. И таких слов, которые «предательски» кажутся знакомыми, родными, не требующими пояснений, но которые, тем не менее, не отражают смысл оригинала или отражают его искажённо, – таких слов в Библии очень много. Среди них самые «понятные»: надежда, терпение, мир, тело, душа, скорбь, спасение и т.д. и т.д.

«Научите все народы»

Перевод Священного Писания, которое можно и следует понимать как ценнейшее свидетельство о Боге, о Спасителе, об искуплении и спасении, – дело безусловно необходимое хотя бы в силу последней заповеди Господа Иисуса Христа: *«Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века»* (Мф 28,19-20). Научение тому, что повелел Спаситель требует переводов на все языки мира. Поскольку же языки постоянно находятся в движении, в изменении, постольку и процессу перевода нет и не может быть конца, вплоть до конца века сего. Об этой оправданной и благословенной переводческой деятельности свиде-

[1] Кстати, «завет» – ещё одно слово, которое либо непонятно современному читателю, либо (Testament) вызывает неадекватную ассоциацию с «завещанием».

тельствует уже тот факт, что до нас не дошло практически никаких «повелений» нашего Господа на Его родном языке. Евангелия содержат только ***переводы*** слов Спасителя на греческий язык. Соответственно, *«все народы»* могут получать эти слова не из первоисточника и даже не из вторых рук, а в лучшем случае из третьих рук, то есть переводы перевода. Это возлагает на переводчиков Писания предельную ответственность.

Да, рассуждая отвлечённо, мы должны признать необходимость всё новых и новых переводов. Канонизация того или иного перевода, как показывает история и как диктует здравый смысл, – дело невозможное. Но, когда мы соприкасаемся с реальной жизнью Церкви, мы вынуждены также признать, что растущее число переводов Священного Писания, особенно в пределах одного и того же национального языка, способно привести к смущению и растерянности. Действительно, для простого человека, далёкого от научной экзегетики с её открытиями, гипотезами и дискуссиями, представляется невозможным решить, какой перевод Писания более адекватно отражает смысл оригинального текста. Да и сами переводчики часто – увы! – далеки от понимания того, ***что*** они переводят. И нет никакой возможности поставить пределы переводческому произволу. В свете вышесказанного невольно появляется пессимистическая оценка роли буквы, роли Священного Писания в дальнейшем живом Предании Церкви. Хочется верить, что этот пессимизм преувеличен. Но вот на что в связи с этими размышлениями следует обратить внимание: когда Господь Иисус Христос вышел на публичную проповедь, Он возвестил не Евангелие от Матфея или Иоанна, а совсем просто звучавшее Евангелие Царствия Божия: *«Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в* (это) *Евангелие»* (Мк 1,15). И несколько позже апостол Павел убеждал коринфян, что он благовествует *«не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова»* (1 Кор 1,17). *«Я приходил к вам, братия, … возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого, … чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией»* (1 Кор 2,1-5). Церковь Христова зиждется на прочном основании: *«Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос»* (1 Кор 3,11). Царствие Божие, близкое нам в Иисусе Христе – распятом и воскресшем – вот, собственно, суть Евангелия, возвещённого Спасителем и Его апостолами. Весть об этом (***керигма***) проста в своём словесном выражении, не требует чрезмерных переводческих усилий. Она несёт в себе силу действия Святого Духа, пробуждающего и укрепляющего веру. Не буква Писания, но ***Божественная Благая Весть***, расслышанная ***за*** буквой Писания, – вот то основное, что должно распространяться и действовать среди всех народов до скончания века. И, надо полагать, смущающее многооб-

разие переводов не станет препятствием для той спасительной Вести, которая силою Святого Духа пробьёт себе дорогу сквозь все наличествующие и будущие переводы Писания.

Нам не дано знать, каким будет отношение к написанному и напечатанному слову в отдалённом будущем. Но если мы способны различать «знамения времени», то мы не можем не заметить, что в настоящее время подрастает и уже подросло поколение людей, для которых чтение книг не является преобладающим источником информации. Трудно представить себе сегодняшних молодых людей (включая верующих), увлечённо и самозабвенно читающих тысячестраничный том Библии в том или ином переводе. И уже этот очевидный факт способен ослабить пессимизм и тревогу относительно растущего разнообразия переводов Писания. Хотим мы этого или не хотим, но значение Писания как проводника веры ослабляется. Признать этот факт для традиционно мыслящих людей очень неуютно и даже страшно. Но тот же факт повышает внимание к иным формам благовествования – визуальным и керигматическим, кстати, более характерным для апостольского времени, чем чтение и цитирование Библии. Апостол Павел напоминал фессалоникийским христианам о том, почему они стали верующими: *«Потому что наше благовествование у вас было не в слове только, но и в силе и во Святом Духе, и со многим удостоверением, как вы сами знаете, каковы были мы для вас между вами»* (1 Фесс 1,5). И эти слова Апостола – вызов сегодняшним проповедникам. Слышимое явление Духа в кратких словах Вести, подтверждаемое зримым явлением Духа в делах Любви, сегодня намного актуальнее неизбежного умножения числа переводов Писания.

УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ ВОПЛОЩЕННОМ И О ЧЕЛОВЕКЕ В ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ

(Н.А. Чупахина)

Логос в святоотеческой традиции.

Наиболее разработано учение о Логосе и логосах в трудах преп. Максима Исповедника. Согласно ему, все тварное бытие, каждый его вид, обладает своим логосом, внутренним смыслом, или идеей, принципом своего существования. Осуществляется бытие тварной вещи благодаря причастию (*метхесис*) своему логосу-смыслу-идее. Это учение взято Максимом по его собственному свидетельству у Дионисия Ареопагита. Богословие IV века, пишет Флоровский, отодвинуло на задний план учение о Логосе, столь традиционное для Александрийской богословской школы. Александрийское богословие всегда отличалось особой восприимчивостью к *символичности* бытия. У преп. Максима Исповедника это учение оживает снова, но у него оно «вполне освобождается от архаической двусмысленности, еще неизбежной до точного изречения троической тайны»[1]. Все в мире обладает своим логосом. Задача человека в том, чтобы направлять свой ум к созерцанию этих «духовных логосов», которые тварь содержит в себе. Согласно Максиму, «логос есть граница и мера всего существующего»[2]. Во всех видимых вещах тварного мира «скрыт их логос». Причём, сами логосы вечны.

[1] Флоровский Г. В. Восточные отцы V-VIII веков. – М., 1992. С. 201.
[2] Там же. С. 331.

У Максима понятие Божественных *логосов* «очень сложное, многозначное и насыщенное»[1]. Это, во-первых, Божественные мысли-изволения, предрешения или «предопределения» (*проорисмой*). Это «вечные мысли вечного Ума» о мире. Заметим, о мире, а не о Самом Себе, чем подчеркивается домостроительная природа *логосов.* Во-вторых, пишет Флоровский, логосы – динамические прообразы вещей, их парадигмы. Логос это не только *смысл* вещи (греч. *орос* – «определение», «закон», «истина»), её *образ*ующее начало, но и *телос* – конец и цель тварной вещи. Всякая тварная вещь *логосна* в меру причастия её к сфере Божественных энергий и сил. Человек при созерцании *логосов естества* сосредоточивает в себе все идеальные нити бытия. Идущие от Бога через творение, они встречаются с человеческой энергией познания, и тем самым *человек познает Логос через тварь*, т.е. встречается с энергией Божией через созерцание творений.

> Логосы сущих, прежде веков предуготовленные в Боге, как ведает [только] Он Сам [божественные (благие) произволения (Бога о мире)]; и они, хотя и невидимы, мысленно созерцаются [нами через рассматривание] творений[2].

В системе преп. Максима логос – причина эйдоса, а не наоборот, как у Аристотеля и неоплатоников. Логос формирует эйдос, или, точнее, логос придаёт эйдос-вид, или форму, бесформенной до того материи. Восточно-христианская традиция не умаляет логоса по сравнению с эйдосом. Обращение к эйдосу (форме) вместо логоса исторически обусловлено возрождением неоплатонической традиции в западной мысли. Тем не менее, использование понятия «внутренний логос» вместо «внутренней формы» даже в лингвистическом плане представляется более правильным, хотя бы потому, что тем самым удаётся избежать использования противоречивого термина «форма»[3].

Для преп. Максима логос не является всего лишь совокупностью наиболее важных признаков, образующих понятие. Таким логос предстаёт «для нашего обыкновенного познания»[4]. В последней интерпретации логос есть формально-логический принцип. В формальной логике, чем более общо понятие, тем оно беднее. По Максиму, каждый малый логос содержится в большем логосе и т.д., так что все они содержатся или сходятся как лучи к Единому Логосу.

---

[1] Там же. С. 206.

[2] Творения преп. Максима Исповедника. Т.1. С. 55. (Ответ преп. Максима на вопрос к Римл.1, 20).

[3] Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. – М., 1993. – С. 318.

[4] Творения преп. Максима Исповедника. Т.1. С. 224.

> Для таинственного познания умозрителя <логос есть> творческая духовная сила, сохраняющая бытие естества в определенных для него рамках[1].

Если Платон созерцал идеи-эйдосы исходя из наличного бытия и им, этим бытием, руководствовался в своих восхождениях к идеальному миру, то преп. Максим Исповедник опирается на Божественное Откровение, исходит, прежде всего, из представления о Логосе и Его воплощении в мире. Поэтому преп. Максиму нет необходимости представлять логос как некое повторение тварной вещи в более высоком мире, как идею, обладающую некой умной телесностью. Основание мира находится «в мысли и воле Божией»[2]. Вечная мысль Божия, соединенная с Его волей и является, по Максиму, образцом или парадигмой творения. Греческий термин, используемый при этом Максимом, *тхелетике эннойя* («мысль-воление», или «волевая мысль»), ясно указывает на место, занимаемое идеями творения. Тем самым подчеркивается их бытийственный статус: это ни в коем случае не тварное, но Божественное бытие. Однако, не в самом Божественном существе их место, и не определением Божественной Сущности они являются, но в том, что «сущности последствует», т.е. в сфере Божественных энергий. Упомянутым выше греческим термином Максима Исповедника подчеркивается динамический и волевой характер Божественных идей. Идеи отождествляются с волей Божией, или с волениями (*тхелемата*), которые, в свою очередь, определяют модусы причастности тварного к творческим энергиям.

Сам Максим не напрямую отождествляет идеи-логосы с энергией Божией, но, различая то и другое, говорит, что способ приобщения твари ко Творцу определяется Божественной «волевой мыслью». Божественное действие является неким обнаружением этой мысли. Так, посредством *свободной Божественной воли* осуществляется формирование мира. Божественный логос (мысль, идея) не есть необходимое определение Божественной природы, поскольку он направлен вовне, к миру. Логос – это свободное, творческое изъявление Премудрости Божией, обнаруживающееся в творении. Аналогичным образом, человеческая мысль не определяет полностью человеческую природу, хотя и является выражением личности. Природа человека безгранична по своим возможностям, человек есть второй абсолют. И потому свобода есть единственное определение человеческой природы. Человеческая свобода самым естественным образом проявляется в творчестве.

---

[1] Там же.

[2] Лосский В. Н. Ук. соч. С. 227.

Далее, согласно преп. Максиму, Божественная «волевая мысль» как бы вписана в творение, и задача человека – прочесть эти письмена. Тот «предмет», на который направлена человеческая мысль, исследующая мир, в действительности, есть нечто «вещное» – то, что вещает[1]. Иными словами, этот предмет, эта «предметная сущность», есть Божественный логос, вложенный в бытие. Сама же Божественная мысль есть бытие по преимуществу. Благодаря направленности человеческой мысли на истинное бытие, формируется «объективность» человеческого слова. Как показывает Лосев на страницах «Философии имени», онтологизм человеческого слова имеет своим источником его предметность.

Лосев вслед за Плотином вынужден был ввести материю в умный мир, поскольку материя нужна для оформления умного мира. Без материи нет эйдоса-вида, логос остаётся невидимым, несозерцаемым, или, словами Лосева, «невоззрительным». Внутренний эйдос, или внутренняя форма, необходимым образом приурочивается им к понятию материи, без которого логос остаётся «всего лишь» принципом, возможностью, потенцией, силой. Логос как сила-возможность, как потенция, как «актуальность, свернутая в точку» (Николай Кузанский) есть начало любого оформления. А *телесная* внутренняя форма, или *зримый* эйдос, как необходимый момент для объяснения творческой деятельности – это условность человеческого мышления, нуждающегося в образах, а не интуитивного (Кант). Центром или душой внутреннего эйдоса служит логос, из «точечной простоты» которого и разворачивается эйдос, как тело логоса, осязаемое и видимое.

Логос внутренний есть смысл и начало всякого формообразования. В лосевской «Философии имени» *внутренний* логос и *внутренний* эйдос уже практически неразличимы. Как показывает Лосев, к представлению о внутреннем эйдосе с необходимостью приходит диалектика. Однако подмена логоса эйдосом неизбежно происходит там, где вместо *энергетического* подхода избирается *субстанциальный*. Смысл здесь мыслится как некая субстанция, сущность. Здесь же появляется и материя.

> Материя есть лишь диалектический момент в самой сущности, т.е. принцип её оформления. Сущность находится в материи, и материя определяет и оформляет сущность[2].

Логос внутренний заключает в себе творческую тайну, которая актуализируется, коль скоро логос облекается в плоть, т.е. является. До этого логос невидим и, следовательно, непостижим. Логос есть *принцип диффе-*

[1] Как говорит М. Хайдеггер в своей работе «Язык».
[2] Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. С. 192.

ренциации, принцип различенности, принцип многообразия. Окончательный результат всех наших духовных поисков есть логос-слово, он же – начало и источник всех наших знаний о мире. В нём и через него мы мыслим космос как Божие творение, в нём и через него постигаем мы и мир человеческого творчества.

Важность учения о человеке, развитого в греческой патристике. Образ Божий в человеке.

Человек как «венец творения» в действительности является отобразителем Божественных совершенств. После идеи Бога второй по важности идеей в системе преп. Максима является идея человека. Говоря о назначении человека, другой учитель Церкви, св. Григорий Нисский, подчеркивает, что Бог творит человека особо, «не в подобии тварному миру». Человек в этом смысле «существенно отличен от прочих тварей. Он вне их ряда и выше его»[1]. Бог создаёт человека «Своею собственной рукой». Достоинство человека, считает Гр. Нисский, не только и даже не столько в том, что он – микрокосм. Именно для человеческой природы в отличие от какой-либо иной тварной природы стало доступным «общение Божества». Божественная и человеческая природы не тождественны друг другу, но подобны настолько, что человеку дано «облечься божественным естеством». Человек создан «по точнейшему подобию» Бога[2]. Комментируя Григория Нисского, Флоровский подчеркивает, что «самое существенное и вместе с тем сокровенное» в человеке, – его божественный образ – «онтологически не определим»[3]. Не только Первообраз, но и образ Первообраза, т.е. человек, оказывается «недоступен уразумению».

Душа (дух) человека есть тварное подобие Бога. С другой стороны, если духовное начало в человеке выявляет его максимальное Богоподобие, то почему тогда не ангелы, а именно человек – образ Божий? На это обращали внимание многие отцы Церкви. Григорий Нисский говорит о том, что не стоит упрощать тему образа Божия в человеке, он советует «не искать этот образ только в моменте духовной жизни»[4].

---

[1] Киприан (Керн), архимандрит. Антропология с в. Григория Паламы. – М., 1996. –С. 154.

[2] Там же. С. 155.

[3] Там же. С. 156.

[4] Там же. С. 157.

> Духовная и безсмертная сущность твоей души, неименуемая и неведомая, является примерным (типическим) образом неименуемого, непознаваемого и бессмертного Бога… Из того, что в нас есть по образу Божию… это то, что человеческий ум не в состоянии понять ни логосов бытия Божия, ни сущности нашей души[1].

Образ Божий в человеке усматривается церковными писателями в разных сторонах нашей жизни, точнее говоря, все они делают акцент на различных аспектах жизни человека. Так, Гр. Нисский видит образ Божий в трихотомическом строении внутреннего состава человека: душа, разумное слово души, ум (дух). Образ Божий в человеке, то, что следует считать наиболее полным отображением в твари Божественного начала, открывается нам лишь в неких аллегориях, но не в строгих диалектических терминах.

Представляется также важным сравнить два определения сущности у Лосева с описанием двух рождений человеческого слова у св. Гр. Нисского. Рождение слова в нашей душе и его второе (телесное) рождение из наших уст характеризуется им следующим образом:

> Мы имеем некую простую душу и простой несложный ум, тогда как наше сугубое слово сохраняет свое рождение, единство и нераздельность. В сердце неким непостижимым и безтелесным рождением рождается слово <1-е рождение слова> и остаётся внутри неузнаваемым, а через уста рождается 2-м, телесным рождением и тогда уже всеми познаётся. Оно не отделяется от породившей его души, чтобы через эти два наши рождения слова мы научились по образу и подобию двум рождениям Бога Слова[2].

Как видим наше простое человеческое слово, претерпевшее два рождения (духовное и телесное), указывает нам своим вторым рождением на чудо Боговоплощения. Облеченное в чувственную оболочку духовное содержание слова не только не становится от этого менее духовным, но и приобретает важное свойство – возможность быть узнанным другими. Слово нашей души умаляется в звуках нашей речи, но благодаря чувственной плоти слово становится орудием общения; происходит чудо воплощения духовного смысла в звуковую плоть, чисто духовный смысл становится явленным, могущим быть познанным, сообщаемым.

Не следует, однако, забывать, что эта аналогия между человеческим словом и Божественным Словом опять таки не означает их тождества. Эта аналогия никак не может считаться полной. Божие Слово «не имеет сходства с нашим словом, переходящим в нечто неосуществившееся,» –

[1] Там же. С. 158.
[2] Там же.

подчеркивает св. Гр. Нисский. Сотворенное по образу во всем подобно Первообразу, но по свойству природы оно иное[1]. Наше богоподобие не есть нечто статичное, оно может увеличиваться или уменьшаться. Между образом и Первообразом – динамическое напряжение[2].

Несмотря на то, что двойное определение предметной сущности в «Философии имени» имеет, несомненно, мистическое происхождение, в лосевском решении проблемы слова на первый план выдвигается оформление, или определение, сущности, а не непосредственное рождение слова в мысли. О таком непосредственном, ничем другим уже не обусловленном, рождении слова пишет С. Н. Булгаков. У Лосева двойное определение сущности вызывается чисто диалектическими причинами из-за необходимости объяснить определение сущности в Абсолютном меоне.

Заметим, что архимандрит Киприан подчеркивает, что в святоотеческой литературе сложились два взгляда, или, точнее, два видения человека. Так, св. Иоанн Златоуст, например, считал, что человек должен в первую очередь достичь состояния уподобления ангелам. У него, по словам Керна, была «очарованность равноангельным идеалом»[3]. Святитель же Григорий Палама полагал, что человек, хотя и не равен ангелам, но обладает особым даром, приближающим его к Богу, даром творчества[4]. Человек, по Паламе, – «самый дорогой и прекрасный цветок всего мироздания»[5]. Архимандрит Киприан пишет, что в целом «в святоотеческой литературе мало говорилось о творческой способности человека. Проблема культуры не увлекала мысль того времени. Поэтому особенно ценно, когда на вопросах культуры и познания эта мысль останавливалась»[6].

Палама был одним из немногих отцов и учителей церкви, кто обратил внимание на роль творчества в человеческой жизни. Как пишет о нём архимандрит Киприан, благодаря «широкому философскому кругозору» и «христианской вере в назначение человека» Григорий Палама смог развить христианское учение о творческих способностях человека и о человеке как «образе всецелой твари» и «связке всего мира»[7]. Вслед за Немезием Емесским (ок. V в.) Палама считает, что человек собою соединяет воедино все Божие творение. Человек есть связь мира (греч. сюндесмон), благодаря чему человек возвращает к Богу всю тварь, и в этом явлена Божественная премудрость.

---

[1] Там же. С. 159.
[2] Там же. С. 160.
[3] Там же. С. 175.
[4] Там же. С. 182.
[5] Там же. С. 361.
[6] Там же. С. 182.
[7] Там же.

Человек не только сосредоточивает в себе, будучи микрокосмом, все бытие мира, он «отображает» в себе также и бытие Божественное, развивает далее свое учение Палама.

> Если всмотреться в человека, то увидим в нём Бога… Ум человека, сообразно Первому и Вечному Уму, имеет свою сущность и свои действия или энергии[1].

Палама в своем учении о Божественной сущности и энергиях мыслит не отвлеченно, но символически. Он переносит это учение на духовную природу человека. У Паламы человек вообще, а не только его ум становится «символом иного бытия и мира божественного». Таким образом, Паламе свойственно целостное понимание человека. Самым лучшим примером «символа» в его учении оказывается опять-таки человек как образ и подобие Божие. И здесь снова надо подчеркнуть отсутствие абсолютного «тождества» между символизируемым и символизирующим. Керн приводит следующую аналогию: душа и тело человека связаны, как Логос и человеческая природа во Христе[2]. Эта богословская аналогия, говорит Керн, несовершенна, но она – пример того, как мир тварный (или низший) может символизировать духовные или божественные реалии. Символ соединяет собою две разнородные сферы бытия.

Надо сказать, что большинство церковных писателей, в число которых входят Вас. Великий, Гр. Богослов, Гр. Нисский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, – видели образ Божий в человеке, прежде всего, в его разумности (или духовности)[3]. Некоторые из перечисленных выше авторов полагали, что свободная воля также является признаком Божественного образа (Гр. Нисский, Иоанн Дамаскин).

Свободная воля и свободное и разумное действие в соответствии с этой волей отличает человека от других созданий. Керн считает, что благодаря тому, что человек устроен по образу и подобию Прсв. Троицы, в нём есть «особые глубины», зовущие человека к самопознанию и самораскрытию, к исследованию и развитию всех наших духовных способностей. Бог даёт человеку творческое задание, особое «послушание», как пишет Керн, и заключается оно в том, чтобы «продолжить дело Божие на земле» – сознательно и без принуждения, свободно, из любви к своему Создателю.

---

[1] Там же. С. 341.
[2] Там же. С. 179.
[3] Там же. С. 354.

Поскольку человек как венец творения Божия представляет собой максимальное отражение в твари Божественных совершенств, то постепенно у церковных писателей сформировалось единое мнение о том, что образ Божий в человеке есть «совокупность духовных дарований или способностей»[1], в том числе здесь имеется в виду и «богоподобная способность творчества»[2]. Творческая деятельность человека является образом творческой деятельности его Создателя.

У Паламы же, согласно Керну, мы находим символическое понимание человеческого познания. Поскольку у человека и только у него из всех живых существ рассудок (разум) соединен с чувствами, то только для него открывается возможность творческого постижения мира.

> То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и познаний… творчество… дано только людям[3].

Таким образом, создание символов в науке, искусстве и в языке само по себе есть творчество.

О рождении человеческого слова и об отличии в этом смысле человека от безплотных духов у Паламы в изложении Керна находим следующее:

> Невидимое слово ума не только соединяется по воздуху с органом слуха, но и надписывается, и видится телом (глазами) и через тело, и это Бог даровал только людям. А происходит это для достаточного удостоверения пришествия и явления во плоти Всевышнего Слова. Ничего подобного никогда не свойственно ангелам[4].

Воплощение слова ума, облечение его в чувственную оболочку дано только людям. И этот факт выделяет человека их ряда всех тварных существ, подчеркивает его достоинство и роль «связки» всего мира.

> Произнесение человеком слова и надписание его на хартии даёт богословскому уму ключ к символу. Невидимое и неосязаемое до этого слово, как и Слово Бога до Его вочеловечения, становится видимым, осязаемым после произнесения или написания, как и Слово, воплотившееся в тело человеческое[5].

---

[1] Там же. С. 353.
[2] Там же. С. 355.
[3] Там же. С. 344.
[4] Там же. С. 344-345.
[5] Там же. С. 345.

Здесь, как мы видим, снова подчеркивается особая природа символа и его свойство соединять несоединимое. Воплощение невидимого и неосязаемого логоса в звуки речи и в письменные образы – важнейший и центральный для философии языка процесс.

> Говор и письмо в святоотеческом символическом реализме таинственно отображают Боговоплощение. При каждом произносимом слове, при каждом начертанном на бумаге… письменном знаке символически отображается и напоминается духу человеческому таинство Боговочеловечения[1].

Керн добавляет также, что понимание написания и произнесения человеческой мысли как только психо-физиологического процесса некоторыми современными христианскими французскими философами рационалистами является неполным. В нём не отражен весь символический смысл перехода невидимого и неосязаемого слова в слово видимое и слышимое[2]. Фонемой как «плотью» слова нельзя пренебрегать, но точно также нельзя пренебрегать и выражаемым ею духовным смыслом, нельзя редуцировать одно к другому. Лосев поэтому вполне справедливо критикует современную ему тенденцию в лингвистике видеть в слове только нечто психо-физико-физиологическое[3].

Следует отметить также, что, согласно взглядам Григория Паламы, привилегия обладания умной тварной энергией принадлежит исключительно человеку, благодаря ей он выделяется из ряда тварных существ. «По подобию», говорит Палама, человек умален перед ангелами, богоподобия ему еще предстоит достичь (и не без помощи свыше – не без благодати Божией!), но «по образу» человек имеет гораздо больше, чем ангелы. И главное отличие человека от безплотных духов, по Паламе, в том, что он обладает энергией. Этим человек «превышает ангельское естество»[4].

По Паламе, всякое разумное тварное существо (т.е. ангельское или человеческое) «имеет жизнь по сущности». Этим разумное существо отличается от животных и растений. Но человек перед ангелами имеет то преимущество, что он «не только имеет жизнь по существу, но и в действии (ката тин энергейан)», поскольку духовное и разумное существо в человеке соединено с телом. Таким образом, «земное тело» оказывается для человека тем атрибутом, который делает его связкой всего мира и даже возвышает над ангелами. Преп. Максим Исповедник в свое время

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] Лосев А. Ф. Философия имени. С. 642, 758-761.
[4] Там же. С. 361.

также подчеркивал, что «не ангельский мир есть средоточие твари, – именно потому что ангелы безплотны… Средоточием твари может быть только человек, реально смыкающий в себе оба мира: духовный («безплотный») и вещественный»[1]. В святоотеческих произведениях говорится, что ангелы стоят «на вершине тварной лестницы», но в них также подчеркивается, что соединить собой два мира может только человек.

Согласно Паламе, тело не только не умаляет существа человека, но, напротив, оно «его восполняет и сообщает некоторую законченность»[2]. Если Палама в человеческом теле видит наше «превосходство» перед ангелами, то, следовательно, человеческое слово, облеченное в звуковую плоть также должно обладать превосходством перед беззвучным словом ангелов, перед «чистой ноэмой». Человеческое слово является средоточием словесной стихии, словом как таковым, словом по преимуществу, благодаря соединению в нём духовного смысла с чувственным образом. Человеческое слово так же, как и сам человек, соединяет собой два мира, духовный и чувственный.

Ноэма по самой этимологии этого слова есть мысль, это еще не слово как таковое. Поэтому, с одной стороны, чистая мысль выше человеческого слова, но, с другой, слово по-настоящему рождается не «наверху лестницы живых существ», а там, где само средоточие твари, в мире человеческом. Человек, как самое «символическое» существо, обладает также и словом в собственном смысле, словом-символом.

Согласно Паламе, если ангелы служат Богу по своей силе, то человек, обладая дарованной ему от Бога творческой энергией, может быть Ему сотворцом. И поэтому именно человеку даровано усыновление. А отношения сына и Отца – это не отношения раба и Господина. Сын имеет свободную волю и энергию. И Отец хочет, чтобы сын (усыновленное создание, человек) был Ему помощником на земле. Мир через человека должен стать содеятельным, Богу, т.е. деятельным, активным, не автаркийным, а именно помощником в общем деле.

Исключительно высокое учение о человеке, развитое Паламой, названо Керном значительным явлением в истории богословско-философской мысли.

> Обычно принято думать, что Востоку свойственно особое устремление ввысь, что Восток больше занят духовным, чем земным… Отвлеченные богословские созерцания ему больше по душе, чем строительство земной жизни и созидание культуры[3].

[1] Флоровский Г. В. Восточные отцы V-VIII веков. С. 207.
[2] Киприан (Керн), архимандрит. Антропология с в. Григория Паламы. С. 362.
[3] Там же. С. 359.

Недаром, отмечает Керн, именно Восток был занят ведением утонченных богословских споров. Увлечение духовностью, пренебрежение земным, плотским, человеческим особенно сильно сказались во времена христологических споров.

«Характерно, что Восток породил… монофизитство»[1]. Называя монофизитство (признание только одной Божественной природы во Христе) типично восточной ересью, Керн подчеркивает, что, несмотря на догматическую победу над ним на Халкидонском соборе, «самая жизнь, народное сознание, умонастроение церковного обывателя не всегда до конца преодолевало умонастроение монофизитства психологического»[2]. Причина столь стойкого неприятия человеческой природы во Христе заключалась в недоверии человеческому вообще, в неверии во всю полноту догмата о Боговоплощении. Понятно, что в такой атмосфере высокое учение о человеке, созданное Паламой, истинным аскетом и истинным делателем (не только духовным – в этом плане он продолжил традицию великих каппадокийцев), было исключительно ярким явлением для христианского Востока. Однако уже за семь веков до святителя Паламы преп. Максим Исповедник учил о том, что идея человека – одна из важнейших и ценнейших для понимания богословского учения о Логосе.

[1] Там же.
[2] Там же.

ПРОБЛЕМЫ БИБЛЕЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

(Архимандрит Иоаннуарий)

Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам (1 Кор 12,10), перечисляя необходимейшие харизмы, называет герменевтику: «истолкование языков» (ἑρμηνεία glwssw/n). Конечно, он имеет в виду не возникшую столетиями позднее схоластическую ***науку*** толкования библейских текстов, а сам ***процесс*** толкования, толмачества, перевода, трансляции смысла непонятной речи или, mutatis mutandis, непонятного текста.

Библейская герменевтика непосредственно касается жизни огромного количества людей. И не просто касается, но в значительной степени определяет как личную, так и социальную жизнь. В этом отношении её значимость и весомость не может идти в сравнение с герменевтикой никакого другого древнего или современного текста.

Несмотря на всю свою значимость и актуальность толкование библейских текстов сегодня не менее проблематично, чем две тысячи лет назад. Ведь сам по себе библейский текст, почитаемый миллиардами людей как Священный, для тех же миллиардов остаётся той самой непонятной «глоссолалией», о которой речь шла у апостола Павла. Глоссолалией не только на лингвистическом уровне, но в случае даже самых прекрасных переводов – и на уровне культурологическом.

При том, что библейская экзегетика получила большое развитие, мы вынуждены констатировать, что влияние этих научных достижений на толкование и понимание библейских текстов остаётся ничтожным. И в этом отношении положение библеистики радикально отличается от положения, скажем, естественных наук. В последних самые, казалось бы, от-

страненные от обычной человеческой деятельности гипотезы и теории рано или поздно обретают плоть в практике, в технике, в быту. Они усваиваются жизнью. Практически ничего похожего мы не наблюдаем в жизненном усвоении экзегетических уроков. А если и происходит таковое усвоение, то очень ограниченное и медленное.

Примеров можно привести великое множество. Одно их перечисление заняло бы много лекционных часов. Вот хотя бы несколько:

Пример 1. Как один из самых известных и ярких приведу пример толкования текста из того же Первого послания к Коринфянам, в котором апостол Павел призывает коринфскую общину изгнать из своих рядов члена, повинного в тяжелом нравственном проступке. Он призывает ***«предать его сатане во изможднение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа»*** (1 Кор 5,5). Эти слова оказались роковыми для тысяч и тысяч людей, заживо сожженных на кострах и убитых всякими иными способами. Наши горе-герменевты, переводчики середины 19-го века, не желая шокировать читателя, перевели слова eivj o;leqron th/j sarko,j как «во ***изможднение*** плоти», хотя правильнее было бы перевести «для ***уничтожения*** плоти». Ну что ж, раз уж сам святой апостол Павел требовал уничтожать «плоть», то как же не следовать этой святой заповеди и не сжигать еретиков им же во благо, для спасения их «духа»?! В середине XIX века костры уже не горели, и зловредных еретиков просто отправляли на каторгу. Общество гуманизируется, гуманизируется и герменевтика. И вот уже слово «уничтожение» переводится как «изможднение», то есть как строгий но гуманный призыв к аскезе, вероятно, к молитве и посту. Пост вместо костра – разве это не гуманно? – И ведь вся эта герменевтическая маскировка и припомаженный макияж происходил тогда, когда экзегетика уже давно выяснила и что такое «плоть», и что такое «дух», и чью плоть, и чей дух имел в виду апостол Павел.

Пример 2. Вот другой пример, в котором, напротив, жесткость исходного текста сменилась в общепринятом толковании сентиментальной слезливостью. Это Евангелие от Матфея, всем известный текст: ***«Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдёте покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко»*** (Мф 11,28-30). – Здесь мы имеем пример того, как один из самых радикальных и революционных текстов, слова Иисуса Христа, которые могли вызвать лютую ненависть у иудейских книжников и законников I века, в герменевтическом процессе превратились в слова любви и ласки, обращенные к несчастным калекам, больным и несчастным, которые «обременены» всякими житейскими перипетиями. Это очень показательный и удивительный пример.

Пример 3. Вот пример, который в историю вошел как один из анекдотов, связанных с библейской герменевтикой. Преподобный Герман Аляскинский (1756-1836) перевел для аборигенов евангельскую молитву «Отче наш». Они никогда в жизни не видели хлеба, поэтому слова ***«хлеб наш насущный даждь нам днесь»*** он перевел как «рыбу нашу необходимую дай нам сегодня». Очевидно, насколько хороша такая герменевтика. И в то же время, насколько она ограничена и недостаточна. В известном смысле даже опасна. Я имею в виду таинство святой Евхаристии, в которой трудновато представить себе горбушу или треску вместо хлеба, а сок из морошки вместо вина.

Пример 4. Пример «шестоднева» из самой первой страницы Библии очень показателен. Все усилия библеистики, все открытия религиозно-исторической школы регулярно разбивались и разбиваются на постоянно внедряющиеся в сознание читателей толкования. В XIX веке это были попытки увидеть в последовательности дней Творения предвидения современных представлений о космо- и биогенезе. Немало таких попыток было и в XX веке. А выеденного яйца не стоящие споры между эволюционистами и креационистами не утихают и поныне, порождая нешуточные волнения в сфере, скажем, школьного образования.

Пример 5. Перейдя от первой к последней книге Библии, можно указать на герменевтику 1000-летнего Царства Христова, породившую множество утопических проектов социального устройства. В прошлые века идея Тысячелетнего царства, так называемый хилиазм, приводил к восстаниям и войнам. В последние столетия в некотором роде деградировавшим хилиазмом можно назвать учение Карла Маркса (или, как говорилось еще полстолетия назад, учение Маркса-Энгельса-Ленина-Сталина) и порожденное им коммунистическое движение. Отголоски Апокалипсиса мы можем найти в самых странных сферах. Например, в германском нацизме, который поставил себе целью установление на земле Тысячелетнего Третьего Рейха. Удивительны исторические пути толкования Библии!

Пример 6. Последний пример, который у всех нас на виду и всем нам памятен, тоже из Апокалипсиса – «число зверя» 666. Порожденный в маргинальных сектантских кругах США отказ от так называемых «штрих-кодов» в различных вариантах достиг в недавнее время и нашей страны. И тут бессильны все старания библеистики, ибо люди ***так*** читают, ***так*** понимают, им ***так*** толкуют.

Трудно классифицировать проблемы библейской герменевтики. Укажу лишь несколько таковых. ***Первая проблема*** – мощное влияние прежней герменевтики. Поскольку в консервативном церковном обществе толкования прежних веков становятся нормативными, особенно если они принадлежат святым отцам и учителям Церкви, то рассматриваются как Священное Предание и потому закрепляются в сознании как неизменные.

Вспомним, каких усилий стоило поколебать столетиями существовавшую «юридическую» теорию спасения, основанную на неадекватном истолковании и переводе одного из важнейших богословских понятий еврейской Библии zedeka греческим δικαιοσύνη, которое, в свою очередь, было вполне адекватно переведено на латинский язык как justitia, в церковнославянском переводе «правда», чтó, в сою очередь, в современном русском языке часто воспринимается совсем уж неадекватно – как «истина» (ведь мы употребляем слова «правда» и «истина» как синонимы, и ничего с этой привычкой поделать не можем).

Вторая проблема – зияющая пропасть между научной экзегезой, которая, как уже указывалось, достигла блестящих результатов, и герменевтикой. Если научная критическая экзегетика – удел образованных единиц, то толкования (скажем, в проповеди) охватывают широкие многомиллионные массы людей. Как и чем заполнить эту пропасть? Образованием? Вот у нас сейчас предпринимаются попытки ввести школьные курсы «основ религиозной культуры» (а попросту говоря, если не кривить душой, воспроизвести некое подобие уроков «Закона Божия»: к чему вели эти уроки в дореволюционных школах, мы знаем – к насмешкам и полному отторжению). Обойтись без чтения библейских текстов (пусть и предельно ограниченного в объёме и адаптированного по содержанию) в преподавании «основ религиозной культуры» невозможно. Но где те тысячи учителей, которые хотя бы прикоснулись к современной библеистике? Можно ли себе представить преподавателя физики, который и слыхом не слыхивал о теории относительности Эйнштейна, но представления Ньютона о пространстве и времени считает последними и незыблемыми достижениями науки?

Третья проблема – устоявшееся убеждение о существовании какого-то единственного нормативного толкования текста. Часто приходится сталкиваться с вопросом: «А как Церковь ***толкует*** то или иное место Писания?». Да нет и принципиально не может быть раз и навсегда данного толкования. Толкование всегда ситуативно. Сколько языков и языковых культур – столько и толкований. Да и сами языки находятся в постоянном изменении. Сколько аудиторий, даже в одной языковой культуре, – столько и толкований. Наконец, сколько толкователей, – столько и толкований.

Отсюда ***вывод первый***: Если критическая экзегеза текста – наука, стремящаяся быть независимой от субъективных пристрастий, от времени, от национальности, от конфессии, то герменевтика – принципиально ***не наука, но искусство***. И дай Бог, чтобы она была искусством Боговдохновенным, о чём и писал апостол Павел, причисляя герменевтику к харизмам, то есть дарам Святого Духа.

Вывод второй: при всем своем бесконечном разнообразии и зависимости от субъекта толкования, от аудитории, от языка, культуры, конфес-

сии и так далее, – библейская герменевтика никогда не должна упускать из вида, что ей должно предшествовать тщательное исследование текста, то есть экзегеза. В противном случае герменевтике грозит погрузиться в хаос и произвол.

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ЧТЕНИЯ: ОТ СОЦИАЛИЗАЦИИ К КУЛЬТУРАЛЬНОМУ СЛЕДОПЫТСТВУ

(Г.Л.Тульчинский)

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

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

Первый пример относится ко времени начала перестройки, самого расцвета гласности, когда соотечественники задолго занимали очереди в киоски за периодикой, когда толстые журналы имели миллионные тиражи, издательства издавали и переиздавали не только отечественные и зарубежные новинки беллетристики и non fiction, но и книги, вышедшие в недавнем и в далеком прошлом, и которые, казалось, никогда не найдут современного читателя. Мы с коллегой шли по набережной, и он поделился возникшей проблемой: «Не успеваю читать… Даже когда набираю непрочитанное и уезжаю на дачу, то и там успеваю только проглядеть, но не нормально прочитать». Я высказал соображение, что раньше читалось только интересное, которое приходилось разыскивать, а теперь интересно все. И в этой ситуации читаешь то, что тебе нужно. Коллега подумал и

ответил: «Если ты знаешь – что тебе нужно, то зачем тогда читать?» Тогда мы посмеялись этому каламбуру.

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

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

Люди не стали меньше читать, но изменились культура, технология чтения. Место книг и особенно периодики занимают тексты в сети (электронные ресурсы, блоги). Даже литература – художественная, учебная, научная, популярная – все больше читается с экранов электронных

«читалок». Перед нами иная культура чтения, у которой, разумеется, имеются неоднозначные следствия.

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

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

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

Нельзя не обратить внимание на своеобразную и чрезвычайно интенсивную эволюцию массовой литературы, которая в настоящее время практически интегрировала в себя литературную классику и авангард.[1] И учёт этой динамики[2] представляется немаловажным, потому как особая роль массовой литературы в современной культуре связана и с ролью слова, текста в развитии цивилизации и массовой коммуникации. Пьесе, кинофильму обычно предшествует текст, в том числе и просто литературный, экранизацией, которой является кинофильм, драматургической адаптацией которого является пьеса. В свою очередь, по популярному кинофильму, включая анимационный, публикуются комиксы, адаптированные пересказы. Литература, слово находятся в начале и в конце циклов коловращений подобных проектов массовой культуры.

Массовая литература в наши дни представляет собой высокотехнологичный синтез искусства и бизнеса, что является следствием все более глубокой интеграции культуры и искусства в рыночные отношения. Речь идёт о буквальной реализации великого проекта гуманизма Просвещения

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

[2] См.также Тульчинский Г.Л. Массовая литература в современном обществе: эволюция жанров – к персонологичному фэнтези. // Культ-товары: Феномен массовой литературы в современной России. – СПб: СПГУТД, 2009. – С.50-57.

с его девизами: «Все во имя человека, все на благо человека», «Человек есть мера всех вещей».[1] Массовая культура в условиях рыночной экономики ориентирована на реализацию любых потребностей: будет спрос – будет и предложение. Подобная маркетизация (не путать с коммерциализацией) приводит к «уплощению» ценностной системы. Если в традиционном обществе ценности выстроены «вертикально» иерархически, то в современной ситуации ценности становятся просто рубрикаторами рынка массового спроса, а «дворцом массовой культуры» стал торгово-развлекательный комплекс, в обязательном порядке включающий в себя и книжный магазин.[2]

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

Можно говорить о двух все более явных тенденциях к дифференциации и, одновременно, к интеграции различных видов и жанров массовой литературы. Это обусловлено самой природой массовой литературы.

Уже с самого начала, в массовой литературе наметились основные её направления, впоследствии отлившиеся в «чистые» жанры: лубок (в современном виде - комиксы, манга, иллюстрированные издания), «полезная» литература с практическими наставлениями, развлекательно-познавательные произведения (описания путешествий, страшные истории, описания подвигов, переработки сказок, басен, произведений классической литературы), исторический роман, рыцарский роман, детская литература (сопровождающие детство современного ребенка книги, детская периодика, кино, анимация, компьютерные игры), научная фантастика (синтез научно-популярной и юношеской литературы (science fiction)), детектив (полицейский роман, «ироничный» детектив и «женский детектив»), часто близкие к нему шпионский роман и боевик с его разновидностями (триллером, который диверсифицировался по нескольким линиям:

[1] Вспомним «основной закон социализма» - всевозрастающее удовлетворение всевозрастающих потребностей – воспроизводимый на первых страницах материалов очередного «исторического» съезда КПСС.

[2] Подробнее см.: Тульчинский Г.Л. Маркетизация гуманизма. Массовая культура как реализация проекта Просвещения: российские последствия. // Человек.ru. Гуманитарный альманах. № 3. Антропология в России: школы, концепции, люди. Новосибирск, 2007. - С. 194-216; Тульчинский Г.Л. Культура в шопе. // Нева, 2007, № 2. – С. 128-149.

триллер детективный, фантастический, эротический, мистический, включая хоррор, где на первый план выходят образы вампиров, оживших мертвецов), жанр «женского» (любовного, «розового») романа», жанр фэнтези[1]. Фактически, синтезом фэнтези и детектива стал конспирологический роман (на специфику которого впервые обратила внимание И.Савкина на конференции в Санкт-Петербурге в 2008 году), в котором реальность и фантазия меняются местами: собственно реальность становится фикцией, выдумкой, а «подлинной» реальностью (в т.ч. – исторической) – некий нарратив.

Экспансия фэнтези, очевидно, связана с общим смещением современности с установки на сущее и должное на модальность возможного, на все большую виртуализацию исторического и повседневного опыта.[2] Как признается одна из классиков жанра – У. Ле Гуин: «Здесь авторы более свободны в смысле подражания или использования чьих-то идей или приемов. Писательство в этом смысле должно быть похоже на музыку периода Баха или другого периода процветания искусств, когда царит нормальный дух подражания, заимствования, ученичества. Все заимствуют друг от друга идеи и мелодии, и никого это не волнует».[3] Популярность фэнтези объясняется, прежде всего, их товарными качествами: дать надежду, утешение и обретение душевной гармонии – пусть даже «не в этом мире» и «не в этой жизни». Фэнтези выступает некоей стилистической платформой, на основе которой, с одной стороны, интегрируются жанры современной массовой литературы. С другой стороны, эта интеграция обеспечивает возможности все более тонкой дифференциации и сегментации рынков массовой литературы и не только. Фэнтези обеспечивает возможности формирования супербрендов и их диверсификации в другие сегменты массовой культуры. Сага Толкиена, «Гарри Поттер», Борис Акунин – тому яркие примеры.

Помимо поглощающей тенденции интеграции на единой стилистической платформе, не менее активно проявляется и тенденция дифференциации. Иногда эти процессы приобретают весьма причудливые формы. Буквально на глазах интеграция втягивает в массовую литературу такие виды литературы, как различные опыты «скриптизации бытия»: исповедальные тексты, воспоминания, дневники и т.д.[4] Ярким примером может

---

[1] См. Тульчинский Г.Л. Динамика рынка и стилистическая интеграция массовой литературы. Фэнтези и персонологический брендинг // Журнал социологии и социальной антропологии. 2011. Т. 14. - № 5. – С. 364-372.

[2] Эпштейн М.Н. Философия возможного. Модальности бытия и культуры. – СПб: Алетейя, 2001.

[3] Маккафри Л. Интевью с Урсулой Ле Гуин. // Мега. 1994, № 1. – С. 56.

[4] Подробнее см. подборку статей «Скриптизация: откровение, укрывание и вменение бытия» в журнале Философские науки, 2008, № 8. – С. 29-145. и обсуж-

служить книга Л.Коль «Роман с заграницей»[1], в текстах которой характеры, ситуации пропущены через личные переживания автора. А в творчестве Р.Э.Арбитмана на личностной персонологической основе строится широко разветвленная серия проектов персонфицированных фэнтези: «ехидные детективы» Л.Гурского, «литератороведение» С.Каца, жизнеописание «второго президента РФ Р.И.Арбитмана»…[2]

В плане подобной динамики показательна и ситуация, сложившаяся с моими «Историями по жизни. Опыт персонологической систематизации».[3] Книга, содержащая фиксацию сугубо личностного опыта, некое личностное предание, выпущенная в научной серии малым тиражом, вызвало острейший отклик и повышенный спрос, вынудивший издателя прибегать к допечаткам. Почему? Думается, что дело не только и не столько в скандале, инициированном «обиженным» персонажем «историй», сколько в самом жанре, стилистике текста, представляющем собой некое персонологическое фэнтези, рубрикованное по типичным ситуациям (фреймам) обыденного жизненного опыта. Причём сам нарратив выполнен в стилистике обыденного дискурса.

На книжных салонах последнего времени много говорится о буме биографической литературы. Но уже развернулся повышенный интерес к литературе автобиографической. Эта тенденция с очевидностью видна в глянцевых журналах, да и масслитовских изданиях последних лет. Интернет, особенно блогосфера породили буквально лавинообразный процесс порождения текстов персонологического, «самовыраженческого» характера.

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

дение этих материалов «Скриптизация как проблема и жанр философствования: явление нового субъекта?» в Философские науки, 2008. - № 9. – С.80-92.

[1] Коль Л. Роман с заграницей. Повесть и рассказы. – СПб: Алетейя, 2009.

[2] Арбитман Р.Э. А вы – не проект? – Волгоград, 2006.

[3] Тульчинский Г.Л. Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации. – СПб: Алетейя, 2007.

Очевидно, отмеченное явление связано с общецивилизационным процессом, когда бизнес, трудовые отношения, политика, искусство, даже личность предстают как проекты, которые активизируют и поддерживают некоторые отношения, выступающие, прежде всего, как некие сети[1]. И современный человек все более активно выступает не только читателем, но и производителем текстов.

В этой ситуации социальные функции чтения меняются.

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

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

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

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

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

---

[1] См. вызвавшие большой резонанс материалы семинара «Личность как автопроект», прошедшего в 2009 году в ИФРАН и на психологоическом факультете МГУ: Философские науки, 2009, № 9. – С .5-78-10; Там же, № 10. – С.5-71.

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

ИРОНИЯ КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ СТРАТЕГИЯ ЧТЕНИЯ

(Н.А. Иванова-Георгиевская)

В второй половине XX века понятие «чтение» обрело статус специальной методики работы с текстом, утратив в рамках постструктуралистской парадигмы значение обычной процедуры распознавания и воспроизведения знаков, совершаемой при восприятии письменного текста. В концепции Р. Барта чтение, в этом специально-узком значении, было противопоставлено другой методической процедуре – критике, что стало возможно на основании различения *текста* как гетерогенного механизма порождения множественности смыслов, как становления и *произведения* как ставшей структуры, удерживающей единственный смысл[1]. Текст, при таком различении, не фиксирует определенные жанровые признаки, свою принадлежность автору и социокультурную обусловленность, оставляя это все произведению, которое в семиологическом отношении оказывается ориентированным на означаемое. Текст же – это своеобразная ткань, сотканная из пространственно многолинейных означающих[2], что и обусловливает его принципиальную смысловую множественность. Барт различает позицию читателя и критика по отношению к

[1] Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 413-423.

[2] Там же. С. 417.

произведению[1]. Критик стремится утвердить открывшийся ему единственный смысл произведения, объективируя его на основании «вкуса» и «оценок», пользуясь вторичным метаязыком. Читатель же включается в вольную прогулку по тексту ради удовольствия от текста, реализуя процедуру чтения как уникальный, одноразовый акт движения по случайным сцеплениям данного текста с другими. Чтение соткано из взаимодействия «цитат, отсылок, отзвуков; все это языки культуры…, старые и новые, которые проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию»[2]. Именно чтение способно открыть и гетерогенность текста, и его текучесть, его природу *сети* внутритекстовых и интертекстуальных отношений и бесконечных разветвлений. Текстовый анализ, предлагаемый Бартом, внедряясь в процесс означивания, показывает, как «текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве»[3]. Мне показалось интересным и важным прояснить характер чтения, который был бы адекватным как постструктуралисткому подходу к трактовке текста[4], так и во многом противоположному ему герменевтическому, считающему чтение текста процедурой, связанной с истолкованием знаков текста с целью понимания его смысла на основании принципа герменевтического круга и методологии контекстуального анализа. Такое прояснение и стало целью данной статьи.

Очевидно, что указанное Бартом понимание текста и его прочтения не может носить наивного характера, когда читающий руководствовался бы рядом традиционных стереотипов, аксиом: об обусловленности произведения действительностью, о следовании произведений друг за другом, о принадлежности каждого из них автору[5]. Эти аксиомы, если и приложимы к произведению, на уровне текстовой ткани утрачивают свою применимость.

Во-первых, в тексте смыслы рождаются не на уровне денотативных отношений произведение-действительность. Фуко отмечал, что современный текст освобожден «от темы выражения», он отсылает к себе самому как к «игре знаков, упорядоченной не столько своим означаемым содержанием, сколько самой природой означающего»[6]. Избыточность означающих

---

[1] Барт Р. Критика и истина. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX и XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 349-422.

[2] Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. С. 417-418.

[3] Там же. С. 425.

[4] Здесь имеются в виду тексты любых жанров и стилей – художественных, публицистических, научных, философских и т. д.

[5] Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. С. 419.

[6] Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер с франц. – М. Касталь. – М.: Магистериум; Касталь, 1996. – С. 13.

при отсутствии того означаемого, которое могло бы считаться основанием смысла текста, приводит к тому, что текст существует как цепочка следов, отсылающих к самим себе в бесконечном повторении. Философия постмодерна зафиксировала, что такая итерабельность знака-следа означает, что он может «порвать с любым данным контекстом, порождать до бесконечности новые контексты, абсолютно не насыщаясь»[1]. Текст лишается конкретного внетекстового означаемого, которое имело бы статус присутствия, поскольку это означаемое бесконечно откладывается на будущее, как бы ожидая своего означающего. Вследствие этого текст утрачивает привязанность к некоему принудительному контексту, обеспечивающему определенность его смысла. Это не означает, что текст имеет смысл вне всякого контекста. Это скорее означает, что бесчисленность контекстов, включающихся в игру смыслопорождения благодаря бесконечности игры следов-означающих, порождает смысловую бесконечность текста, что в конечном счёте равно его бессмысленности. Поэтому пытаться открыть смысл текста в процедуре его отнесения к действительности, руководствуясь наивной установкой, нелепо.

Во-вторых, смыслы устанавливаются не на основании взаимоотношений произведений в линейной последовательности их бытия в данных социокультурных обстоятельствах. Тексты вступают во множественность синтагматических и парадигматических отношений, причём влияет на конституирование смыслов не только современный контекст, но и весь возможный контекст прошлых и будущих текстов. Когда-то еще Бахтин отмечал, что подлинная полнота смысла обретается произведением в контексте большого времени[2]. Эта идея стала ключевой при формировании концепции интертекстуальности, выражающей текстуальную гетерогенность, в соответствии с которой текст может рассматриваться как фабрика следов, переплетение различных кодов и прочих текстов, сеть которого порождает бесконечные смыслы. Текст формирует смысл в качестве пространства переплетения других текстов, поэтому эмпирические обстоятельства его истории и конкретный культурный контекст его возникновения как смысловые источники утрачивают свое значение. Деррида отмечает, что текст пишется всегда в «отсутствии места», в «не-месте», ибо «только в пустыне слово поэта способно провести свою борозду», то есть «только изобретая не обнаруживаемый и неуказанный путь, прямизну коего и конечность не может обеспечить никакое картезианское решение»[3]. Исторический и культурный контекст, таким образом, не предопределяет путь движения

[1] Деррида Ж. Подпись – событие – контекст // Дискурс. – 1996. – №1. – С. 47.

[2] Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 369.

[3] Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000. – С. 111.

языка и жизни текста, некой схемы смыслоконституирования: путь не указан, не заказан. Нет прямого и конечного пути от текста к «месту» и времени его создания, не следует пытаться найти в тексте прямые указания на них и, тем более, искать в них пояснение смыслу текста. Нужно отказаться от той неподвижной буквальности, которая выводит читателя к действительному культурному контексту возникновения текста и создаёт иллюзию достоверного знания оснований смысла, в пользу «тревоги и блуждания языка, который всегда богаче знания, всегда обладает большей подвижностью, чтобы пойти дальше мирной оседлой достоверности»[1].

И, наконец, в-третьих, смысл текста выявляется не на основании отношений манифестации личности автора в рожденном им творении. Текст не содержит «записи об Отцовстве»[2], личная эмпирическая интенция автора на уровне текста оказывается незначимой, наступила смерть автора. Автор может осмысливаться как присутствующий в тексте только как функция, обеспечивающая действительность институциональной системы, которая «обнимает, детерминирует и артикулирует универсум дискурса»[3] и не отсылает дискурс к его производителю, а может дать место многим позициям-субъектам, совокупность которых образует имплицитного автора, не тождественного ни реальному индивиду, ни лицу, от которого ведётся повествование. Автор, в силу такой постоянной собственной расщепленности, всегда находится «на границе», «у порога»[4] и не может быть сведен к определенной личности. Фуко настойчиво повторяет от раза к разу: «Какая разница, кто говорит», утверждая это безразличие в качестве фундаментального этического принципа современного письма[5]. Если понятно, что текст представляет собой «не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников»[6], роль автора может быть осмыслена как глубоко комичная, и именно это знаменует собой истину письма: во власти писателя только использовать «разные виды письма, сталкивать их друг с другом, не опираясь всецело ни на один из них; если бы он захотел выразить себя, ему все равно следовало бы знать, что внутренняя «сущность», которую он намерен «передать», есть ни что иное, как уже готовый словарь, где слова объясняются лишь с

[1] Там же. С. 116.
[2] Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. С. 419.
[3] Фуко М. Что такое автор? С. 30.
[4] Деррида Ж. Письмо и различие. С. 119-120.
[5] Фуко М. Что такое автор? С. 13.
[6] Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. С. 388.

помощью других слов»[1]. Текст означает, таким образом, не только отсутствие места, но и отсутствие автора, призвание которого состоит в том, чтобы «уметь оставлять слово в одиночестве», чтобы, покинув письмо, «оставить ему проход, чтобы быть прозрачной средой его процессии: быть всем и ничем»[2]. Текст, являясь сетью взаимопроникновений различных ассоциаций и коннотаций и механизмом продуцирования множественных смыслов, теряет привязанность не только к историческому контексту, но и к авторской интенции, к его Я.

Осознание философией обусловленности языком того Я, которое в парадигме классического рационализма выступало безусловным основанием всякого смыслополагания, в контексте проблемы чтения имело своим следствием устранение авторского и читательского Я как законодательной инстанции установления смысла, безраздельно царствующей в поле означивания. Смысл теперь возможен лишь как результат многомерного взаимодействия элементов внутри имеющего нелинейную природу текста и всех возможных текстов. Я думаю, что теперь процедура чтения может иметь только иронический характер, позволяющий чтению отказываться от устойчивых однозначных аксиом прочтения и включаться в бесконечную игру означающих. В ту идеальную игру, которая скользит по поверхности, на границе слов и вещей, устанавливая событие, представляющее одну из своих сторон как смысл предложения, а другую – как атрибут положения вещей, в подвижной точке «кидания игральной кости»[3], обеспечивая циркуляцию смыслов как вечное «двойное вопрошание»: «вести» (о прошлом) и «вымысла» (о будущем)[4], где нет только остановленного настоящего, могущего в роли означаемого дать повод к единственному, устойчивому смыслу. Ироническое чтение осознает неабсолютность любого прочтения, ибо ироническая позиция и означает стремление «разоблачить *каждое* притязание на значимость просто как конечный вариант бесконечного запаса возможностей, релятивизируя при этом противоречащие друг другу позиции»[5]. Кьеркегор утверждал, что ирония уничтожает действительность посредством данной действительности[6], то есть она разрушает мнимую значимость существующего таким образом, что оставляет его существовать в таком виде, *как если бы* оно продолжало быть действи-

---

[1] Там же. С. 388-389.

[2] Деррида Ж. Письмо и различие. С. 112.

[3] Делез Ж. Логика смысла. – М.: Издательский Центр «Академия», 1995. – С. 87.

[4] Делез Ж. Логика смысла. С. 85.

[5] Лембек К.-Х. «Естественные» мотивы трансцендентальной установки? К проблеме метода в феноменологии // Феноменологія і філософський метод: Щорічник Українського феноменологічного товариства 1999 р. – К., 2000. – С. 207.

[6] Киркегор С. О понятии иронии // Логос. – 1993. – №4. – С. 178.

тельным, делая при этом маску «*как если бы»* заметной[1]. В нашем случае это должно означать, что ироническое чтение разрушает значимость наивно открытого единственного варианта смысла, приписываемого тексту (=обнаруживаемого в нём) и возводимого обычно к авторской интенции. Ироническое чтение следует пониманию, что любой текст вследствие своей гетерогенности и интертекстуальности может содержать любой другой смысл. При этом какое-то время может сохраняться значимость буквального прочтения. Но, как представляется, рано или поздно совершается включение в процесс смыслообразования множества контекстов, на которые в данном тексте всегда содержатся указания и к которым отсылают бесконечные намеки, аллюзии, ассоциации, причём, в большинстве своем не предусмотренные автором, что приводит к размыванию границ данного текста и, вследствие этого, к утрате им определенности и единственности смысла. В результате буквальный смысл, открытый наивному взгляду, начинает представлять свою действительность только в модусе «как если бы», подвергнутый ироническому опровержению в его намерениях утвердиться в качестве инициированного автором или читателем тематического единства.

Рассмотренной стратегии текстового анализа, приводящей к размыванию контекстуальных границ, что обрекает текст на неизбежную бесконечность смыслов, может быть противопоставлена стратегия чтения герменевтического типа, которая предлагает интерпретацию текста как носителя скрытой в нём истины и помещает текст в пределы ограниченного горизонта, обеспечивающего определенность его прочтения. Представители такой позиции склонны утверждать, что понимание смысла текста обеспечивается в случае достижения «согласия по существу», когда в результате диалога между автором и читателем конституируется смысл, отражающий существо дела[2]. Насколько утверждение об универсальности иронической стратегии чтения может быть применимо к герменевтической интерпретации текста?

На первый взгляд, в такой процедуре не совершается та абсолютная релятивизация любого установленного смысла, которая характерна для постструктуралистской и подстмодернистской позиций. Кажется, нет никаких оснований отказывать установленному наивным, неироническим прочтением смыслу в значимости и допускать другие возможные смыслы, поскольку представляется, что согласие «по существу» не может и не должно быть множественным. Но герменевтическая установка не отрицает

---

[1] Лембек К.-Х. «Естественные» мотивы трансцендентальной установки? С. 206.

[2] Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. –С. 73.

игрового характера чтения и понимания смысла, ибо не может не учитывать, что «каждое определенное и определяющее *понимание действительности* манифестирует себя в неопределенном и лишь в бесконечном повторении, определяемом *горизонтом возможностей*»[1]. Когда Гадамер утверждает в качестве важнейшей предпосылки понимания предрассудки, он, будучи уверен в возможности достижения истины, скрытой, зашифрованной в тексте, все же вполне отдаёт себе отчёт в различии смыслов, устанавливаемых в разных ситуациях понимания. Каждый успешный новый опыт прочтения приводит не только к приобщению автора и читателя к единой истине, но и устанавливает новый смысл, обусловленный каждый раз новыми предрассудками, то есть новым смысловым горизонтом[2]. А это опять-таки приводит к осознанию неабсолютности собственного прочтения и к трактовке смыслоконституирования как бесконечного процесса игры горизонтами ожидания.

Кроме того, герменевтика в конечном счёте пришла к осознанию того, что речь всегда есть нечто большее, чем средство для достижения коммуникативных целей, поскольку она «в своем течении самозабвенно вверяет себя пробуждающейся в медиуме языка сути дела»[3]. Язык отсылает за свои собственные пределы, он не тождественен себе, не совпадает с тем, что обрело в нём слово. Гадамер показывает, как «раскрывающийся здесь герменевтический горизонт языка делает явными границы объективизации мыслимого и сообщаемого»[4], понимая под этим, скорее, то, что текст всегда содержит под непосредственно явленным в словесной форме буквальным смыслом выражения некий глубинный смысл, всегда ускользающий от схватывания его словом, который и необходимо искать в процессе герменевтического истолкования знаков текста. Ведь дальше Гадамер анализирует две формы, какими речь отсылает за свои пределы: первая – это «несказанное в речи и все же именно посредством речи приводимое к присутствию», вторая – «самой речью утаиваемое»[5]. Наивное чтение, которое я противопоставляю ироническому, принимает за чистую монету однозначность выражения, опираясь именно на прямые значения как на смысловую основу, что делает в принципе невозможным выйти к обозначенной герменевтикой смысловой основе, касающейся «сути дела» и всегда остающейся за пределами высказанного. Правда, в тексте всегда содержатся знаки, указания, намеки на этот скрытый смысл, иначе он в принципе был

[1] Лембек К.-Х. «Естественные» мотивы трансцендентальной установки? С. 204.

[2] Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 351.

[3] Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 65.

[4] Там же.

[5] Там же.

бы недостижим. Наивное чтение оказывается невнимательным к ним, не учитывая их в своем установлении смысла текста. Ироническая же установка ориентирована на поиск указаний, выводящих к тому, что существует за границей текста, ибо она обременена знанием разных возможностей интерпретации. Ироническая установка позволяет усвоить все элементы окказиональности, сопровождающие высказывание, искать за сказанным тот вопрос, ответом на который является данный текст. Именно отнесенность к вопросу и есть та форма, какой себя может показать в сказанном то, что не сказано[1], но что мы обязаны усмотреть, ибо это подлинная смысловая основа текста. Таким образом, сама природа речевого функционирования, открытая герменевтикой, предполагает ироническое отношение к тексту, исключающее возможность принять в качестве его смысла прямое значение выражения.

В заключение отмечу, что две противоположные стратегии текстового анализа не исключают иронии как способа чтения, а, наоборот, предполагают обязательность иронической установки по отношению к попыткам наивного установления единственного варианта смыслообразования. Ирония освобождает от наивного понимания:

- отношений между автором-функцией и автором-человеком;
- отношений между автором и героем или автором и предметом письма;
- отношений между текстом и действительностью;
- смысла как буквального значения элементов текста.

Ирония позволяет:

- открыть имплицитного автора;
- творчески устанавливать смысл текста, не ограничиваясь одним-единственным прочтением, включаясь в игру возможностями;
- различать текст как ткань взаимодействий следов и внутренний мир произведения и играть с их отношениями;
- отказаться от только буквального прочтения, нацелившись на подтекст, формируемый в процессе смысловой игры на основании включения системы коннотаций как фактора смыслоустановления.

Указанное требует дальнейшего исследования, более подробно описывающего все детали обнаруженных последствий принятия иронии в качестве универсальной стратегии чтения.

[1] Там же. С. 66.

БИБЛИОГРАФИЯ К РАЗДЕЛУ II

1. AldissB.W. Trillion Year Spree: The History of Science Fiction. N.Y.: Atheneum, 1986.
2. Clute J., Grant J. The Encyclopedia of Fantasy. L.: Orbit, 1999.
3. Pfeiffer R. History of classical scholarship. Oxford. 1968.
4. Арбитман Р.Э. А вы – не проект? – Волгоград, 2006.
5. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
6. Барт Р. Критика и истина. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX и XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 349-422.
7. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
8. Бродский А.И. Образы судьбы в русской философии и литературе XIX — XX веков. СПб., 2011.
9. Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – 2000. – №3
10. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
11. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
12. Делез Ж. Логика смысла. – М.: Издательский Центр «Академия», 1995. – 230 с.
13. Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000. – 495 с.
14. Деррида Ж. Подпись – событие – контекст // Дискурс. – 1996. – №1. – С.39-55.
15. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология с в. Григория Паламы. – М., 1996.
16. Кирилл Александрийский. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея// Творения святителя Кирилла Александрийского. Книга 5. М. 2001.
17. Киркегор С. О понятии иронии // Логос. – 1993. – №4. – С. 176-198.
18. Коль Л. Роман с заграницей. Повесть и рассказы. СПб: Алетейя, 2009.

19. Лембек К.-Х. «Естественные» мотивы трансцендентальной установки? К проблеме метода в феноменологии // Феноменологія і філософський метод: Щорічник Українського феноменологічного товариства 1999 р. – К., 2000. – С. 195-212.
20. Лосев А. Ф. Философия имени.
21. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. – М., 1993.
22. Маккафри Л. Интевью с Урсулой Ле Гуин. // Мега. 1994, № 1.
23. Никоненко В.С. Процесс развития русской культуры и проблемы изучения русской философии // Человек-Философия-Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.) В 7 тт. Т.2. Философская мысль в России: традиция и современность. – СПб., 1997. – С.14-16.
24. Никоненко В.С.Особенности русской философии XVIII века // Вестник СПбГУ. Серия «Философия. Политология. Социология. Психология. Право». Выпуск 3. – СПб., 1993. – С.13-18.
25. Рубанова Т.Д. История библиотечного дела. Челябинск. 2003.
26. Сапковский А. Дорога без возврата. М.: АСТ, 1999, с.415; Гончаров В. Русская фэнтези – выбор пути. // Если. 1998. № 9.
27. Свиридов А. Малый типовой набор для создания гениальных произведений в стиле фэнтези. //Миры, что рядом. М.: Траян-Р, 1996.
28. Тульчинский Г.Л. Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации. СПб: Алетейя, 2007.
29. Тульчинский Г.Л. Культура в шопе. // Нева, 2007, № 2, с. 128-149.
30. Тульчинский Г.Л. Маркетизация гуманизма. Массовая культура как реализация проекта Просвещения: российские последствия. // Человек.ru. Гуманитарный альманах. № 3. Антропология в России: школы, концепции, люди. Новосибирск, 2007, с. 194-216.
31. Тульчинский Г.Л. Массовая литература в современном обществе: эволюция жанров – к персонологичному фэнтези. // Культтовары: Феномен массовой литературы в современной России. СПб: СПГУТД, 2009, с.50-57.
32. Тульчинский Г.Л., Громова Е.И. и др. Брендинг. СПб, 2007.
33. Флоровский Г. В. Восточные отцы V-VIII веков. – М., 1992.
34. Флоровский Г. В. Восточные отцы V-VIII веков. – М., 1992.
35. Фрейденберг О.М. «Образ и понятие» // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1998. С. 550.
36. Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер с франц. – М. Касталь. – М.: Магистериум; Касталь, 1996. – С. 7-46.
37. Шестов Л. Афины и Иерусалим. СПб., 2001.

38. Шмелькова В.В. К вопросу о лексических изменениях в русском языке послереволюционного периода // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. – 2011. - № 23. – С. 290-292.
39. Эпштейн М.Н. Философия возможного. Модальности бытия и культуры. СПб: Алетейя, 2001.

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ

ЧИТАТЬ И ДЕЙСТВОВАТЬ!

(С.А. Троицкий)

Как уже было сказано[1], оба способа языкового поведения, а именно речевое и текстуальное, обладают собственным языковым этикетом. Речевое поведение во многом обусловлено ситуативной прагматикой, в то время как текстуальное способно отгородится от ситуативности, насколько это возможно, позволяя переписывать и оттачивать выражаемое. Оба они являются способами смыслообразования. Именно благодаря языковому поведению формируется индивидуальная идентичность, существование наделяется смыслом, превращая повседневность в бытие, механическое выполнение заданных алгоритмов – в осмысленное сотворение мира и себя в нём, тем самым упорядочивая Космос (Гомбрович)[2]. Человек (осознаваемая совокупность идентификационных характеристик человека) – это конкретный онтологический (а в данном случае – антропологический) смысл («смысл жизни», например), который является источником определенной формы поведения.

Даже элементарные навыки языкового поведения, формируемые в младенчестве и выражающиеся в научении понимать речь и говорить, фактически являются экстраполяцией формируемой внутренней (психологической) целостности на окружающий мир. Личность преодолевает с помощью языкового поведения собственные границы, тем самым формирует себя, собственное Я, наличие которого подтверждается его множественностью функций, связей с внешним миром. Я может сформироваться только если выйдет из состояния спокойной замкнутости, ощутив собственную болезненную предельность, тем самым зафиксировав границы, другими словами, может стать собой, только выйдя из себя. Состояние покоя очень

[1] См. параграф «Ответственность в языке» данной монографии.

[2] См. параграф «Метафизика художественной формы» данной монографии.

комфортно, это состояние чистого потенциала, но в нём нет ни субъекта, ни объекта, нет диалектики Я и не-Я, нет развития, это состояние безграничности. Но лишь отказавшись от состояния покоя в пользу беспокойного поиска чего бы то ни было, субъект обретает себя, становится Я. Конечно, отказавшись от бескрайнего множества возможностей, субъект приобретает конечность сделанного выбора, но тем самым он позволяет существовать кому-то кроме него, создаёт основу для бесконечного множества конкретных реализаций, а значит делает существовавшие в покое чистые возможности осмысленными, личностными. Каждый человек, реализуя собственный проект (осуществляя свой выбор), создаёт бесконечное множество других проектов, проектов для Другого, создаёт надежду, – так без грехопадения невозможен был бы приход Христа. Реализация собственного проекта – это обретение смысла и утверждение бытия, реализация определенного Космоса. Проект Другого, который возникает в процессе реализации собственного проекта, с необходимостью с ним соотносится, и может существовать либо в форме «быть таким же» либо «быть не таким». Сложившаяся определенность в процессе реализации собственного проекта позволяет обрести ее и Другому[1].

Язык стоит между этикой и бытием. С одной стороны, он отражает в терминологическом аппарате и словарном запасе объективные процессы, происходящие помимо воли отдельного человека, с другой стороны, этика как элемент повседневной практики, а значит, элемент бытия, тоже находит свое отражение в языке. Этика – форма, в которой человек влияет на окружающую среду. Конечно, этика есть форма не непосредственного влияния человека на среду, но та, в соответствии с которой человек выбирает способы и степень непосредственного влияния, и для человека она является единственной формой осознанного делания, осознаваемого поведения, учитывая его исключительную виртуальность существования, тотальность культуры, тотальность пребывания человека в культуре. Таким образом, этика оказывается в стороне от непосредственного бытия, являющегося активным по отношению к человеку, но она задаёт форму активности человека по отношению к бытию. Два этих противоположных по направлению вектора сходятся в языке.

[1] Яркий пример – диалектика личности в «Записках из подполья» Ф.М. Достоевского, когда герой может утвердить себя как личность, только отказавшись от того, чтобы ею стать, выйти за собственные границы, тем самым их утвердить. Поступок – это намеренное болезненное пересечение предельной линии, намеренность его утверждается в ответственности, выражающейся в болезненности ощущений. Этика как форма, в которой возможен Поступок, всегда содержит в себе потенциал нарушения нормы. Намеренность Поступка связана с существованием этического выбора (между соблюдением нормы и её несоблюдением с ответственностью либо за соблюдение либо за несоблюдение нормы).

Обе формы языкового поведения нуждаются в ответственности субъекта поведения, однако, они заметно отличаются не только по степени ответственности, но и по форме и содержанию. Речевое поведение существует в условиях одновременности, неповторимости, зависит от ситуативной прагматики, в соответствии с которой приобретает ту или иную форму выражения. Следовательно, такая форма проявления языка ситуативна – это решение задач настоящего, в её основе, как прагматика обрядового повторения формы, этикет речевого поведения, которое придаёт смысл всему, исходя из представления о каузальности процессов и целеполагании как разновидности представлений о конечности будущего. В отличие от речи, письмо задаёт возможность повторения, переустройства, оно с необходимостью нацелено на недостижимое будущее, будущее, остающееся всегда таковым, а потому позволяющее преодолевать время, «забегать вперед» (Хайдеггер). Письмо является бытийственным смыслообразованием, задающим множественность, находящимся вне ситуативной прагматики, а потому лишенным конкретности, однозначности ситуативного толкования. Такие характеристики позволяют человеку выходить «за пределы». Этика письма как необходимое условие фиксации создаёт возможность для множественности проектов (толкований), что позволяет пишущему выстраивать собственную целостность, идентичность, задавать структуру своего Я, структуру, которая определяет форму поведения, содержание Поступков. И читатель, и писатель в равной степени существуют исходя из своей целостности, выражающейся в совокупности функций, связей, идентификационных характеристик.

Такая целостность задаётся в том числе и языком. Если представить существование технического языка, на котором общаются все жители Земли для решения конкретных технических задач, языка, которым должен был стать эсперанто и функции которого сейчас исполняет английский (по крайней мере, English Basic), то легко отметить ограниченность заложенных смыслов, выхолощенность и отсутствие всего, что лишено ситуативной прагматики и объект-именной связки. В нём множественность невозможна, а существование, стоящее за этим языком, предстаёт исключительно как осуществление связки «стимул-реакция» (мечта позитивиста!), а субъект – как механистическое осуществление ограниченного количества технических функций. Здесь не может быть литературы и, судя по тому, чем оказывается существование, здесь не может быть культуры, которая может существовать только при наличии определенного зазора между жизнью и осуществлением технических функций, между существованием и бытием. В отличие от искусственного, большинство других языков, в том числе русский, отражают онтологическую неуверенность. Она свидетельствует о наличии описываемого зазора и в языке фиксируется множеством междометий, конструкций типа «Да нет, не знаю!», так

называемых слов-паразитов, то есть того, что сами носители языка считают «неприличным», «лишним», «замусоривающим язык», что не связано с ситуативной прагматикой и потому не переводится. На письме, как правило, эти элементы присутствуют только в случае передачи колоритности устной речи.

Чтение как действие

Заложенная в письме множественность реализуется только в одном случае – в случае декодирования фиксированных знаков, в случае чтения. Субъект в процессе чтения формирует себя, создаёт собственную идентичность как читатель, вполне конкретный и уникальный, сложившийся на основе совокупности личного опыта, темперамента, других психологических и социальных особенностей конкретного Я. Круг чтения зачастую влияет на характеристики личности больше, чем непосредственный «жизненный» опыт. Чтение, имеющее с самых древних времен важное сакральное значение, вписано в культуру в любой период настолько, что все, что связано с книгами, текстами, чтением, вызывает по меньшей мере сакральное уважение даже у тех, кто читает очень мало.

Средневековое учение о двух Книгах, первая из которых – Книга Природы, а вторая – Книга Книг, предполагало наличие чтеца, который с необходимостью оказывался в привилегированном положении, получая монополию на знание. Выстраивались соответствующая форма читательского жеста по отношению к книге и соответствующие стратегии чтения, ставшие классическими для всей европейской культуры (экзегеза и герменевтика)[1]. Декларирует разрушение этой монополии идеология Просвещения, в соответствии с которой познание (чтение Книги природы) предполагает не только приобретение дополнительных привилегий, но и дополнительной ответственности. Приобретенная ответственность распространяется и на себя и на Другого, окультуривание[2] которого становится в Просвещении одной из важнейших задач. При этом социально-просветительская деятельность в эпоху Просвещения зачастую оказывалась коллективным делом, политической целью государственных мужей (и жен), не всегда отягощающих себя самопросвещением. Вместе с тем, складывается просвещенческое отношение к книге как общедоступному источнику знания, чтение которого доступно каждому, прошедшему соответствующую степень подготовки. Представление об этих степенях опре-

[1] См. параграфы «Западнорусская экзегеза и стратегии сокрытия», «Проблемы библейского перевода» данной монографии.

[2] Насильное приобщение к культуре в том понимании, которое сложилось в европейской среде.

деляет то, в какую иерархию выстраиваются жанры (в широком смысле) литературы. В соответствии с ними формируется и система читательских жестов по отношению к книге: чтение для получения навыка, чтение для получения знания, учительство (просветительство) как результат прочтения (начитанности), письмо как акт ретрансляции знания, письмо как акт порождения (фиксации) нового знания – более высокий уровень прочтения Книги природы. Разница в культурных (читательских) жестах соответствует разнице в том, как выглядят книги. Одним из немногих это заметил В.Н. Татищев[1], предложивший делить историю на четыре этапа, точками перехода от одного этапа к следующему являются последовательно изобретение письма, рождение Христа и изобретение книгопечатания, а соответствующие периоды «всемирного умопросвясчения» (между этими точками) сопоставляются со стадиями человеческого возраста, как это часто делается в литературе эпохи Просвещения с периодизацией истории. Обретение письма позволяет зафиксировать Закон и передавать его знание благодаря чтению. Так закладывается «буква закона», формируется система запретов, навык «правильного» поведения. Пришествие Христа наполняет мир Благодатью (вспомним средневековую концепцию Закона и Благодати как двух культурных парадигм[2]), появляется «дух закона», при сформировавшемся навыке добродетельной жизни пришествие Христа делает этот навык осмысленным, позволяет осознать причины необходимости такого поведения и, самое главное, ответственность распространяется не только на себя как действующего субъекта, но и на Другого, который состоит в непосредственной связи с субъектом, а поведение субъекта влечёт за собой трансформации Другого. Изобретение книгопечатания производит переворот в культуре, позволяя делать знание Закона и Благодати общедоступным, распространять его среди всех народов, способствуя «всемирному умопросвясчению», распространяя ответственность субъекта за все человечество.

Взаимосвязь между письменной культурой и обществом, между формой книги и повседневными культурными и социальными практиками отмечает не только Татищев (Татищев предвосхитил этот интерес на 300 лет). Современный французский ученый Роже Шартье уточняет периодизацию Татищева, акцентируя внимание только на форме книги:

> В VI веке н.э. привычная греческим и римским читателям форма книги была бесповоротно вытеснена новой – *кодексом.* Кодекс, то есть

[1] Татищев В.Н. Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах // Татищев В.Н. Избранные произведения. – Л.: Наука ЛО, 1979. – С. 70-83.

[2] В русской культуре ярче всего воплотилась в Слове о Законе и Благодати Митрополита Иллариона Киевского.

> книга, состоящая из сложенных, сфальцованных и переплетённых листов, со временем окончательно заменил свитки, служившие прежде носителями письменной культуры. Вместе с новой формой книги вошли в обиход жесты, которые прежде были невозможны: например, писать во время чтения, пролистывать произведение, отмечать какой-либо его фрагмент […] Изобретение страницы, точные ссылки, обеспеченные нумерацией страниц и указателями, новое соотношение произведения с объектом, являющимся его носителем, сделали возможными неведомые прежде связи между читателем и книгами[1].

Шартье указывает, что возможности электронных текстов позволяют вести исследовательскую работу по отношению к текстам гораздо более эффективно, чем при традиционном способе письма и существования текста. Но вместе с тем, необходимо отметить, что подобная форма книги (кодекс) способствует развитию юридического дискурса (в первую очередь юридического), поскольку создаёт условия для быстрого и точного нахождения необходимой нормы, текста, фрагмента, а это, в свою очередь, способствует вытеснению этического политическим, усилению зависимости повседневной человеческой жизни от текста, появляется «опасность письма», когда написанный текст подпадает под юридическую ответственность[2]. Карательные возможности с помощью кодекса усиливаются, а человек вынужден оттачивать свое мастерство подчиняться и нести наказание.

Плюральность реализаций (проектов) заключалась в эпоху кодексов в множественности интерпретаций, т.е. при существовании единства знакового ряда для любого читателя, каждый наполнял его собственными, уникальными, относящимся только к этому читателю характеристиками, возникающими под влиянием элементов неповторимой совокупности психологического, социального, интеллектуального опыта. В современных условиях читателю доступны возможности гиперссылок, а в тексте присутствуют «видео и аудио материалы по теме», не относящиеся непосредственно к тексту, но задающие контекст, фон сообщения. Читатель электронных текстов, современный читатель воспринимает информацию целыми блоками, в которых текст в классическом смысле отсутствует, присутствует только контекст, из этих контекстуальных блоков читатель формирует свой уникальный набор. Однако такая лоскутность опыта чтения приводит и к лоскутности интеллектуального пространства, теряется

[1] Шартье Р. Читатели и чтение в эпоху электронных текстов // Шартье Р. Письменная культура и общество. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 230-231.

[2] Фуко М. Что такое Автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. – М.: Касталь, 1996. – С. 9-46.

целостность, которая является целью и идеалом классического школьного образования. Коллективные идентичности, основанные на единстве опыта, рассыпаются, а как следствие, исчезает и индивидуальная идентичность даже в качестве возможности. Читатель превращается в считывателя, когда декодирование – это лишь одна из функций письма. Письмо остаётся элементом повседневного удовлетворения потребности казаться присутствующим, когда преодоление собственных границ заканчивается из-за невозможности в них вернуться по причине их потери. Это усиливается устранением или нивелированием травматических переживаний, физических чувствований при создании текста, чувствований, которые были связаны с физическим контактом от инструмента письма[1]. Каждый инструмент нуждался в подготовительных процедурах перед применением и усилиях при исправлении ошибок на письме. Компьютерные технологии позволяют создавать и исправлять без видимых последствий любой текст, не прилагая особых усилий. Это приводит к снижению ответственности у пишущего – «опасность письма» в условиях тотального авторствования нереализуема, поскольку надзор со стороны государства за авторствованием становится критически затруднен. Утеря идентичности, бывшей источником определенности, свидетельствует о деконструкции ответственности, об избыточности ответственного поведения, этики. Потребность присутствия порождает необходимость проявления собственной активности. Единственной функцией оказывается ретрансляция сетевого шума в виде репостов, написания постов, комментирования, лайков и т.п. На фоне этого шума собственный голос – это всего лишь то же проявление собственной активности. Такое отношение к тексту, его реализация в классическом проекте письма соответствует представлению о никчёмности авторского текста, а следовательно, и бездарности автора (как своеобразной (отрицательной) реализации установок классической литературы[2]).

[1] В этом отношении классическая пишущая машинка придает физические ощущения от работы на ней даже больше, чем, например, от письма карандашом, и потому может расцениваться как инструмент письма.

[2] О формировании этих установок в связи с изменением системы оплаты писательского труда см. Шартье Р. Письменная культура и общество. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 54-55.

Завершение проекта классического читателя

> Послушай меня, не пиши ты больше! Пускай это будет хотя бы уроком. «Хотя бы» - ибо я не имею права желать, чтобы ты замерла от ужаса, поняв содеянное.
>
> В.В. Набоков *Адмиралтейская игла*

Классический период (проект классической литературы) распался в начале XX века. В России это связано было с большими изменениями в экономической и политической системе взаимоотношений, нарастающей дегуманизации культуры и т.д. Катализатором и результатом этих изменений стали революции 1917 года. Период правления большевиков начался в том числе с реформы русской орфографии (приведение орфографии в соответствие с фонетическим строем) в 1918 году[1]. Несмотря на то, что готовилась она с 1904 года, и еще Временное Правительство требовало от попечителей округов провести подготовленную реформу на местах, именно большевики декретом 23 декабря 1917 года (по новому стилю – 5 января 1918 года) реформу воплотили в жизнь, предписав выполнение требований новой орфографии всем государственным изданиям, а достаточно скоро – и всем частным. Особенно сложно было встраиваться в новую ситуацию тем, чья жизнь и заработок были непосредственно связаны с производством письменного текста, приходилось ломать автоматизм своего мышления, вынужденно начиная мыслить иначе, в соответствии с новыми правилами орфографии (ведь это была перестройка не только её, но и всего языка). Реформа стала очередным шагом к секуляризации языка и не удивительно, что именно для арелигиозной советской власти новая орфография подходила лучше, чем её дореформенное состояние, поскольку в ней были устранены еще сохранявшиеся церковнославянские формы. Однако важные изменения последовали и в словарном строе языка, произошли изменения в лексике, обновление дискурсивных культурных практик в соответствии с содержанием культуры (нарратива). После революций 1917 года узкий слой населения, который прежде был фактически монополистом в сфере культуротворчества в области официальной культу-

[1] Интересно, что большевики совершали кардинальную перестройку культуры по тем же направлениям, что Петр I (время, язык, религия, социальная структура), а также и в период крещения Руси. См. Никоненко В.С.Особенности русской философии XVIII века // Вестник СПбГУ. Серия «Философия. Политология. Социология. Психология. Право». Выпуск 3. – СПб., 1993. – С.13-18; Никоненко В.С. Процесс развития русской культуры и проблемы изучения русской философии // Человек-Философия-Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.) В 7 тт. Т.2. Философская мысль в России: традиция и современность. – СПб., 1997. – С.14-16.

ры, признаваемой в качестве образца, идеала, теряет эту монополию, и главными субъектами культурной деятельности становятся представители различных сословий и классов, широкие массы, в связи с чем снижается влияние нормативности в языке, он становится полиэтичен, а следовательно, возрастает его диалектность (региональная, социальная, профессиональная), устанавливающаяся в качестве нормы, а фактически её расшатывающая. В литературу пришли носители разных диалектных форм языка[1], что отразилось на стилистике и лексике произведений. В разговорном, повседневном уровне общения мы говорим от своего имени, то есть предполагая Я конкретного субъекта, отличающегося от других, в качестве источника и автора говорения (речь идёт как об устном, так и о письменном сообщении), источника информации, сообщаемой этим определенным Я. Мы понимаем под Я совокупность субъективных качеств, характеристик как тела, так и мышления. В этом отношении субкультуры, к которым Я относится, сформированные в силу конкретных половозрастных характеристик, а не по профессиональному признаку, оказываются институциями утверждения этого субъекта.

Конечно, расшатывание нормы литературного языка началось раньше, на рубеже XIX-XX веков, усилилось в 1910-е гг., благодаря деятелям первого русского литературного авангарда, но тогда оно существовало на правах девиации в силу отчётливости нормы. Достаточно скоро после октября 1917 года государство берёт под контроль языковую составляющую культуры, создаётся новая, советская языковая норма, и вместе с тем повышается «культурный уровень» населения (государство фиксирует эту норму через различные формы повышения образованности), что приводит к её, нормы, усвоению и сохранению. В языке стираются гендерные, социальные, возрастные, национальные метки (например, в качестве обращения друг к другу принимается «товарищ», хотя гендерная маркировка сохраняется при обращении к условно «не-товарищам» или «недотоварищам», это маргинализированные «гражданин» и «гражданка»). Источником стерилизации индивидуальных особенностей являлось, конечно же, государство, стремящееся сформировать новую культурную идентичность. Фактически таким образом вымарывалась определенная линия языковой и культурной истории (традиции). В итоге разрушения внутренних взаимосвязей в языке, сложившихся фразеологизмов и фразеологических схем и сочетаний, которые определяют мыслительные структуры субъекта культуры, мы получили язык-инвалид и культуру-инвалида, в которых новые формы не сложились естественно, пройдя определенный период

[1] Шмелькова В.В. К вопросу о лексических изменениях в русском языке послереволюционного периода // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. – 2011. - № 23. – С. 290-292.

терминологической и фразеологической «притирки», а были навязаны извне, были инородными. В советской повседневности все вымарывания меток индивидуальных отличий привели к целому набору дискриминационных отношений, транслирующихся на уровне повседневности субъекта (в семье, в институциях образования и воспитания). Деиндивидуализация приводила, с одной стороны, к цементированию социалистических ценностей равенства в правах, а с другой – к языковой полифонии, когда различные семантические системы социальных, профессиональных, гендерных и региональных диалектов не усваивались целиком, а оставляли лишь свои «осколки», следы в принятом за норму советском русском языке, то есть он как семантическая система не был однородным. Субъект, оказывающийся в этой языковой среде, был её отражением, лишенным внутренней однородности, цельности мышления. В итоге претендующий на метанарративность (идеологическую монополию) советский строй априорно получал нарративную множественность, с которой и пытались совладать, например, формалисты.

Язык всегда наиболее точно отражает состояние культуры; как и в культуре, в нём очень сильны инерционные процессы, поэтому после 1917 года сохраняется та форма языка, которую условно можно назвать «дворянской» в противоположность постреволюционной (бессословной, но классовой) «пролетарской», включающей в себя также крестьянскую, мещанскую и т.п. Именно «дворянская» диалектная форма была в XIX веке источником монополии и нормативности языкового поведения и благодаря социальной и культурной однородности её носителей сохранялась целостность представлений, этоса, линий поведения, целостность, называвшаяся характером или судьбой.

В противостоянии «дворянской» («интеллигентской») и «народной» («крестьянской», «пролетарской») культуры сложились, как минимум, две формы языкового поведения, соответствующих одному и другому культурному уровню. «Дворянская» («интеллигентская») культура – преимущественно текстуальная (писателя и читателя), в отличие от «народной» («крестьянской», «пролетарской») устной культуры (говорящей и слушающей). Вторая форма не предполагает возвращения к началу, она однонаправлена и сиюминутна, поэтому в ней ситуативная прагматика языка действует гораздо сильнее, чем в первой, обусловленной культурой письма, этикетом письменного текста. Собственно эти два уровня языка существовали параллельно, практически не пересекаясь: подлому, народному, разговорному языку русские дворяне предпочитали «утонченный» дворянский, иностранный (французский). Однако и говоря по-русски (русскоговорящие дворяне в России тоже встречались), высший слой населения использовал этикет письменного текста, этику письменного языка. Поэтому аккуратное и медленное введение в текст разговорной речи с её прави-

лами, оборотами, фразеологическими структурами произвело переворот в языке (Пушкин – в литературе, славянофилы – в научных трудах), сопровождавшийся сильной критикой за «опошление» литературного «высокого» языка.

Интересно, что практически параллельно с постепенной сменой культурно-языковой парадигмы в начале XX века, когда разговорный язык постепенно занимает доминирующее положение, начиная определять этику языкового поведения[1], параллельно с этими культурными процессами или даже чуть раньше происходит «революция» в языкознании, инициированная И.А. Бодуэном де Куртенэ. В своих трудах именно он наглядно показал, что сущность языка проявляется именно в речевой деятельности, а изучение его по письменным источникам (исторический метод в лингвистике господствовал до И.А. Бодуэна де Куртенэ) не имеет ничего общего с постоянно меняющимся, живым творческим организмом, каковым и является язык. Фиксация норм в правилах письменной речи – это фактически закрепление языка в форме, являющейся результатом, а не источником изменений. Неудивительно, что и весь XX век, начиная с литераторов-авангардистов в практике и исследователей (Р.О. Якобсона, Н.С. Трубецкого) в теории отдают предпочтение речевому языковому творчеству, являясь, по сути, учениками и сторонниками И.А. Бодуэна де Куртенэ.

Современный язык так называемого «воспитанного» («культурного», «образованного», «интеллигентного» и т.п.) человека перенял свою схематику, форму выражения мысли, языковой этикет и пр. у «дворянской» (классической) «письменной» культуры, а потому способом сохранения «образа мышления» и передачи стали правила, как это было в истории неоднократно, письмо сопровождало(сь) юридический(м) дискурс(ом). Важным элементом этой классической языковой культуры является перенесение на бумагу заранее сформулированного текста, который после его фиксации исправить без потерь невозможно.

Остаётся открытым вопрос о целостности личности автора периода до XX века, целостности, закрепленной в термине «характер». Именно целостность образа дворянина позволяет героям русской классической литературы быть определенными, то есть поступать в процессе жизни в произведении иногда даже вопреки воле автора, но никогда – вопреки своему «характеру». Отсюда, кстати, и роль харàктерности на театре. Интеллигенция как проект, форма социальной и культурной идентичности, стремится сохранить целостность личности, используя свойственную дворян-

[1] Собственно реформа 1918 года была реализацией данной парадигмы, поскольку задачей её была адаптация языка в соответствии с изменениями, произошедшими в разговорной речи.

ской культуре харàктерность. Для этого сформированы были механизмы самоцензуры, самоограничения, преподносимые как отсылка к объективному, к культуре, а именно – всё соответствующее интеллигентской норме («характеру») называлось культурностью, а противоречащее – бескультурьем.

Книжность в России как форма, прежде всего, читательской (хотя читательство и писательство были непосредственно связаны) активности была с самого начала уделом небольшого числа образованных людей и связана была с православием. Такая монополия, предполагавшая тяжелый труд, но при этом высокий статус, сохранялась довольно долго. Распространение книг, увеличение их количества усиливается с изобретение книгопечатания, что приводит к расширению круга лиц, получающих доступ к книгам и навык чтения-письма. Петровские преобразования по окончательной секуляризации культуры были нацелены на формирование альтернативной прослойки населения, имеющей навык чтения-письма, видящей в качестве цели своей деятельности службу государству, эти преобразования должны были привести к развитию светской образованности. Такое ограничение чтения и письма только государственными задачами оказывается недооценкой онтологических возможностей чтения и письма, а потому является этически неполноценным. Ответственность за Другого, появляющаяся при секулярном осознании онтологической ситуации (осознании, возникающем как результат стратегии Просвещения и отчасти как читательский жест), реализуется в русской культуре как ответственность за народ, за государство, за нацию, за славянство и т.п., и вступает в противоречие с представлением об образованности как только ради государственной службы, поскольку государство выступает как сила стремящаяся эту ответственность заменить юридической (Благодать заменить Законом). Так формируется стратегия образованности (чтения, письма) как действия, как Поступка, воплотившаяся в выступлении декабристов, а позже – в идеологии разночинства, хотя по социальному составу она была гораздо шире, чем социальный слой, называемый в XIX веке разночинством, которое после некоторых трансформаций превратилось в интеллигенцию. Основные характеристики этой новой формации были заданы авторами сборника «Вехи» (1909), их критика в отношении неё фактически её и сформировала. Интеллигенция как специфическая форма образованности имела установки на реализацию собственной ответственности субъекта за Другого через специфические жесты-Поступки, которые являлись в то же время попыткой коммуникации[1]. Этот концепт (интеллигенция) стал

[1] См., напр., о терроре 1879-1881 гг. как попытке коммуникации: Сафронова, Ю. Русское общество в зеркале революционного террора. 1879–1881 годы. — М.: Новое литературное обозрение, 2014.

определяющим для культурной идентификации субъектов российской и советской культуры, при этом какие-либо внешние характеристики для данной идентичности не имели значения (образование, место работы, социальный статус, сфера деятельности, место проживания, происхождение, национальность и т.п.). Принадлежность к интеллигенции определяла манеру поведения субъекта, сложилась система интеллигентских жестов, главным из которых была манифестация своего умения читать. Чтение являлось определяющим, но оно отделялось от письма, которое было желательным, но не основным жестом: можно было «немножко писать», писать «в стол» или писать «по случаю». Большее значение имела социальная деятельность, социальная активность, проявление гражданской позиции, любая попытка совершить Поступок, содержание которого, как правило, – реализация «Космоса» (Гомбрович), складывающегося в результате чтения. Так, революция существует только для интеллектуала, способного приписать своим действиям высокий нравственный смысл, с точки зрения обыденного сознания. При этом, с точки зрения прагматики и функциональности повседневности, выражающейся в юридическом дискурсе, революция – не более чем государственный переворот.

На подобное интеллигентское стремление хорошо наложилась философская концепция экзистенциалистов, прежде всего, французских[1]. Встреча с бытием, осмысленная ими, однако, не происходит лицом к лицу. Французские интеллектуалы второй половины XX века, прошедшие школу экзистенциалистов и пытавшиеся применить полученные знания на опыте в 1968 году, а в результате пришедшие к мысли о том, что отношения субъекта и бытия опосредованы, не были популярны в СССР вплоть до революционной ситуации 1990-х, когда интеллигенция на собственном опыте сталкивается с тем, что вместо бытия в предельном состоянии субъект сталкивается с чем-то другим. Оказывается, что между субъектом и бытием находится что-то еще, некие центры коммуникации (коммуникаторы, проводники), с которыми, как оказалось, приходится считаться. Причём не важно, что это за центры коммуникации, Храм и Рынок, или Райисполком, в любом случае именно они являются источниками социальных смыслов, способов интерпретации. Усилия интеллигенции направлены на преодоление Преград, которые устанавливает бытие[2], но сталкиваются с проблемами коммуникации. Онтологический протест, как интеллигентский жест, который возникает в случае сбоя в коммуникаци-

[1] К слову можно вспомнить об общем влиянии русских т.н. философах-экзистенциалистах, эмигрировавших из России после 1917 г.

[2] См «Миф о Сизифе» А.Камю, как одно из экзистенциалистских философских обоснований идеологии преодоления непреодолимого как единственный способ реализации.

онном канале и выступает как радикальное средство коммуникации, сообщение о невозможности прямой коммуникации в данных условиях, как сообщение о необходимости смены её формата, прочитывался коммуникационным центром как сообщение о необходимости сохранения формата и канала, но деформации субъекта коммуникации. Эта постоянно повторяющаяся история (Куба 1959, Париж 1968, Болотная пл. и пл. Сахарова в Москве 2011, Майдан 2013-14), приводит в конечном итоге к деструктукции коммуникативного центра, инфляции социальных смыслов, деградации ценностей, что в свою очередь ведёт к разрушению коммуникации в целом. В этом случае интеллигенция (в европейской культуре – интеллектуалы) оказывается перед выбором, либо стать действующим субъектом, способным к коммуникации, но включенным в коммуникационный центр, и тогда в обмен на не экзистенциальные ценности отказаться от интеллигентских жестов, либо сохранить надежду (в смысле экзистенциальной категории) на онтологическое совершенство, и потому оставить за собой право Поступка, а значит, право жеста в обмен на отказ от комфортного (более комфортного) существования. Другими словами, европейский интеллектуал и российский интеллигент в одинаковой степени всегда занимают активную позицию (это идентификационная характеристика), а если он не поглощен коммуникационным центром, то выступает с критикой любой власти, с протестом против того или иного её проявления, даже когда эта критика прагматически бессмысленна. В целом, политическая ангажированность интеллигенции – иллюзия, это, скорее, проявление осознания ею не-алиби-в-бытии. Интеллигент принимает на себя ответственность за Другого (даже в форме абстрактной власти), являясь своего рода голосом совести. И неудивительно, что вскоре после «победы революции», той или иной, интеллигенция, выступавшая в её поддержку, вдруг оказывается в оппозиции. Оппозиционность – характерный жест интеллигенции, как правило, проигрышный с точки зрения прагматики обстоятельств. В этом смысле можно отметить, что интеллигенция не реализует собственный потенциал в полной мере, поскольку его реализация предполагает поиск оптимального соответствия предлагаемой прагматике момента. Благодаря своей оппозиционности, неприятию обстоятельств, интеллигенция, в отличие от других образов читателя, смогла социально оформиться в целое, стать формой идентичности. Однако интеллигентность предполагает внутреннюю целостность, которая в современных условиях утрачивает свою историческую актуальность.

Образ современного читателя

Изобретение и развитие книгопечатания постепенно приводит к популяризации книг и умений с ними связанных, таких как чтение и письмо. В процессе распространения навыков читать и писать формируются предпосылки массовой культуры, этот процесс завершается с развитием поголовной грамотности (речь идёт о Европе и России). А унификация школьной программы и узаконенная государством обязанность граждан освоить школьную программу приводят к формированию более или менее общей системы знаний, представлений, стереотипов, в результате чего сюжеты, книги и т.п., бывшие до XIX века элементами культуры ограниченного круга лиц, становятся в XX веке элементами массовой культуры. В результате чего стремление к элитарности, желание дистанцироваться от массовой культуры стимулирует чтение, формируя новый класс, называемый «средним». Р. Барт[1], описывая средний класс, указывает на полное сходство с буржуазией XVIII-XIX веков, однако в отличие от буржуа, представитель среднего класса идентифицирует себя как таковой в первую очередь не по экономическим показателям, а по уровню знаний, умений и навыков, в том числе, по степени начитанности, во вторую очередь – по вытекающей отсюда совокупности стереотипных жестов, системе поведения, и лишь в третью – по экономическим показателям. Именно средний класс – действующая сила протестного движения в любом государстве, социальная активность входит в совокупность стереотипных жестов, которые средний класс перенимает у интеллигенции. Средний класс претендует на то, чтобы заменить собой эту социальную группу. Однако с определенной долей обобщения можно сказать, что интеллигентские жесты в случае с их реализацией средним классом носят характер средства достижения (сохранения) комфортности существования, они внутренне прагматичны и в высшей степени утилитарны, что роднит их с вполне прагматическим стремлением в советское время стать литератором ради заработка, повышения социального статуса, других благ.

> Писать – это не рисовать, не танцевать, не петь, не снимать фильму. «От природы» и экономически писательство доступно каждому маломальски грамотному человеку. […] Говоря иначе, школа литераторов, по крайней мере на первый взгляд, не требовала от начинающего карьеру человека большого «капитала», и именно в этом , надо полагать,

[1] Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 72-130.

состояла очень простая причина популярности литературной учёбы как социального проекта[1].

Как для советского человека письмо есть средство для реализации потребности в обеспечении своей повседневности большим комфортом, так, вероятно, для среднего класса интеллигентский протест – это не предельное онтологическое состояние (как для интеллигенции), а средство для адреналиновой разрядки, получения стресс-допинга, схожего с алкогольным отравлением или потреблением наркотических средств. Вспомним в качестве примера, что наиболее протестные произведения масс-медиа востребованы в среде самых успешных представителей буржуазии.

Образованность в этом случае – это не форма интеллигентской начитанности, имеющей целью упорядочивание внутреннего и внешнего мира (Космоса), а средство для достижения более комфортного состояния посредством повышения по карьерной лестнице. Такая деформация субъекта интеллигентского жеста приходит к окончательному разбиванию в случае с интеллигенцией бывших нераздельными функций читателя и писателя. Пишущий может быть никчёмным читателем, а читатель – ничего не пишущим. В результате этой деформации произошел крах таких идентичностей, как культурный человек, интеллигент, интеллектуал. Как следствие, произведения высокой литературы, обладавшие в интеллигентском сознании непререкаемой сакральностью могут быть написаны в совершенно неподобающих (с точки зрения интеллигента) местах, таких как стена общественного туалета, строительный забор, скамейка в парке. Вроде бы знание этих произведений, знание этих авторов свидетельствует о начитанности, интеллигентности, но их фиксация на подобных носителях, которые использовать «неприлично» и вообще письмо на них относится к сфере правонарушений, т.е. деяний, которые, как считается, противоречат представлениям об «интеллигентности», «культурности». Другими словами, подобный писательский жест свидетельствует о начитанности, но что начитанность эта не сложилась в систему представлений, которые бы определяли поведение, сформировался новый тип чтения, которое вырабатывает иммунитет против интеллигентности[2]. Утилитарность предельно затрудняет формирование личного этоса, поскольку он не может быть си-

[1] Вьюгин В.Ю. Читатель «Литературной учёбы»: социальный портрет в письмах (1930-1934) // Конец институций культуры двадцатых годов в Ленинграде. По архивным материалам. – М.: Новое Литературное Обозрение, 2014. – С. 464.

[2] См. параграф «Ирония как универсальная стратегия чтения» данной монографии.

Здесь становится явным противоречие между российской интеллигенцией, которая относится к тексту как к сакральному, и европейскому интеллектуализму, который относится к тексту прагматически.

туативен – этические границы оказываются размыты, в связи с чем письмо как выход за собственные границы оказывается практически невозможен, границ нет. Письмо оказывается функцией потребления, потребления уже выработанных смыслов, выступающих как стереотипы, в которых «хорошее» стихотворение должно быть записано, «хорошее» стихотворение написано «хорошим» автором и т.п. Стереотипы, банальности (чужие смыслы) лишают субъекта границ его личного пространства смысла, подчиняя его функциональности (утилитарности). Эти процессы происходят во всех сферах человеческих действий и проявлений – от потребления пищи, которое перестало содержать в себе жесты, перестало быть моментом процесса социальной идентификации, до области любовных отношений, где стерта физическая граница, невозможна идентификация с помощью телесности, а обнажение как элемент эротизма (прежде всего, воспринимаемого в образе элемента куртуазного мистицизма), как преодоление границы физической и культурной самости, перешло в разряд функций. Куртуазность превратилась в куртизанство.

Чтение в рамках стратегии интеллектуализма (интеллигентской стратегии), чтение как форма ответственного Поступка предполагает постоянное преодоление соблазна комфортного прагматизма, преодоление «удобных» способов существования. Банальность, пошлость как механическое воспроизведение чужого смысла, чужого контекста очень соблазнительна комфортностью своего механического воспроизведения, но именно в преодолении соблазна формируется мое Я, формируется идентичность (вспомним стратегии христианских святых: идентичность святого формируется в преодолении, борьбе с Миром, с соблазном комфортности). Что же остаётся? Вступить в неравный бой с пошлостью и банальностью? Чтение, письмо как форма ответственного действия, Поступка оказывается формой философии, тактика которой – партизанская война. Интеллектуальная партизанская война с предрассудками, банальностями, пошлостью...

ПРИЛОЖЕНИЕ

КНИГА В РУССКОЙ ПРОВИНЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ конца XVIII – первой половины XIX в.

(Г.Н. Рябова)

С начала XVIII века в Россию стали проникать идеи европейского Просвещения, одновременно формировался особый интерес к книге и чтению. Однако, по справедливому замечанию В. О. Ключевского, чтение сначала было лишь способом развеять скуку, затем данью моде. «Читали без разбору всё, что попадалось под руку: и историю Александра Македонского по Квинту Курцию, и «Камень веры» Стефана Яворского, и роман «Жиль-Блаз», – писал историк[1].

Мода на образованность, внешним проявлением которой было чтение книг, проникла и в провинцию. Так, В. О. Ключевский, ссылаясь на записки майора Данилова, писал об одной тульской помещице: «Она не знала грамоты, но каждый день раскрыв книгу, всё равно какую, читала наизусть, по памяти, акафист Божией Матери»[2].

После «Манифеста о вольности дворянства» (1762 г.) началось обустройство дворянских усадеб в провинции, что способствовало распространению в провинциальном культурном пространстве идей Просвещения и книжности. Основываясь на указе 1783 года, разрешавшем открывать частные типографии, пензенский помещик Н. Е. Струйский завёл у себя в имении, в селе Рузаевке (ныне территория Республики Мордовии), типографию, в которой издавал книги как собственного сочинения, так и других авторов. Следует заметить, что всего в России в XVIII века были известны лишь четыре сельские типографии: в Тамбовской губернии у

[1] Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекция в трех книга. Кн. 3. – М., 1993. – С. 346 – 347.

[2] Там же. С. 347.

дворянина И. Г. Рахманова, в Рязанской – у Н. И. Новикова, в Черниговской – у купца Д. Рукавишникова и в Рузаевке – у Н. Е. Струйского[1].

Интересно оформление книг, выпущенных в типографии Н. Е. Струйского. Так, например, книга «Апология к потомству от Николая Струйского, или Начертание о свойстве нрава Александра Петровича Сумарокова и о нравоучительных его поучениях» имела изящный зеленый переплёт с золотой рамкой, её внутренняя сторона была оклеена розовой материей, имелась также закладка; обрез страниц был покрыт позолотой. Украшение книги составляли виньетки[2]. Некоторые образцы книг из типографии Н. Е. Струйского хранятся сегодня в Российской государственной библиотеке.

Искусное, дорогое оформление книг Н. Е. Струйского свидетельствовало в первую очередь о преклонении перед книгой, а во вторую – перед Екатериной II, которой он эти книги преподносил. Что касается императрицы, то её настолько поразило качество провинциальной книги, что она распорядилась открыть в Пензе университет. Екатерина II считала, что такие книги могут выходить там, где много образованных людей, почитающих книгу. Однако затея с университетом не была реализована, вместо него в Пензе было открыто главное народное училище с 3-хлетним обучением.

Собственные сочинения Н. Е. Струйского свидетельствуют о начитанности автора. Он приводил цитаты из «Генриады» Вольтера, упоминал имена Софокла, Еврипида, Сафо, Лафонтена, Николева, Хераскова, Майкова и др.[3]

В XVIII в. большую популярность в России, как известно, приобрела французская литература. Она получила широкое распространение не только в столицах, но и в провинции. В. О. Ключевский, характеризуя степень проникновения просветительской литературы в провинцию, приводил эпизод из записок Винского, который побывал в Оренбурге, Казани, Симбирске и везде встречал людей знакомых с произведениями французских просветителей[4]. Пензенские жители также были почитателями этой литературы. Мемуарист Ф. Ф. Вигель вспоминал:

> В нечестивой Пензе, услышал я в первый раз насмешки над религией, хулы на Бога, эпиграммы на Богородицу от таких людей, которые были совершенные неучи; впрочем, они толковали уже о Нонотте, о Фре-

[1] Васильев Н. Л. Жизнь и деяния Николая Струйского, российского дворянина, поэта и верноподданного // Сура. – 2000. – № 2. – С. 171.

[2] Там же. С. 172.

[3] Там же. С. 165.

[4] Ключевский В. О. Русская история. Кн. 3. С. 350.

роне и об аббате Гене, и топтали их в грязь, превознося похвалами Кандида и Белого Быка[1].

В начале XIX в. книга становится непременным элементом усадебной культуры. В крупных и среднепоместных усадьбах имелись кабинеты (как мужские, так и женские), в которых располагались библиотеки. Обычный набор книг усадебной библиотеки включал произведения Ж. Расина и П. Корнеля, Мольера, Н. Буало и Ф. Фенелона, энциклопедистов Д. Дидро, Ш. Монтескьё, Д` Аламбера, А. Дюваля, сентиментального Жеснера, изящного шевалье де Буффлера, Ж. де Лафонтена, Ж.-Ж. Руссо и, конечно, неизбежного Вольтера[2].

Наряду с французской литературой в усадебных библиотеках имелись произведения античных авторов, а также книги по искусству, различным отраслям знания, что отражало уровень образованности владельца, его культурные запросы и пристрастия. Однако иметь книги французских просветителей в домашней библиотеке считалось признаком хорошего тона.

Из русских авторов в домашних библиотеках в начале XIX в. можно было встретить произведения А. П. Сумарокова, чуть позднее – Н. М. Карамзина, который сумел поднять уровень русого языка до уровня современной европейской культуры, «всей своей жизнью закрыл брешь между провинциальной (по отношению к Европе) русской словесностью и вполне европейским сознанием большинства русских дворян»[3]. В первой трети XIX в. Н. М. Карамзин стал самым читаемым автором.

В провинции чтение занимало большое место в повседневной жизни. Мемуарист В. А. Инсарский вспоминал: «чтение едва ли не составляло главного удовольствия моих сограждан».[4]

Богатые библиотеки имели многие пензенские дворяне. Средства, а также связи с европейскими и столичными книготорговцами позволяли им создавать такие книжные коллекции, которые могли украсить любую столичную библиотеку. К подобным собраниям книг относятся библиотеки Голицыных, Куракиных, Ранцовых. Библиотека князей Голицыных-Прозоровских в начале XIX в. была настолько большой, что занимала несколько комнат. Библиотека князей Куракиных состояла из книг «по бого-

[1] Вигель Ф. Ф. Записки. В 2 кн. Кн. 1. – М., 2003. – С. 204.

[2] Очерки русской культуры XIX века: В 6 т. Т. 1. – М., 1998. – С. 308.

[3] Соловьев К. А. «Во вкусе умной старины…» Усадебный быт российского дворянина второй половины XVIII – первой половины XIX в. – СПб, 1998. – С. 63.

[4] Инсарский В. А. Половодье. Картины провинциальной жизни. – СПб., 1875. – С. 266.

словию, философии, медицине, истории, сельскому хозяйству и внешней политике – общим числом около 13500 томов…»[1].

Чтение в пензенской провинции в начале XIX в. становилось одной из форм досуга, для некоторых же, как, например, для Е. Ф. Чемесова, оно стало подлинной страстью. Он прочитал все, что можно было прочитать по-русски и по-французски. Однако читал без системы и, как писал Ф. Ф. Вигель: «если бы он приготовлен был образованием, то, конечно, был бы ученейшим тогда человеком»[2].

Книги из домашних дворянских библиотек играли огромную роль в формировании самосознания юного поколения, причём не только мальчиков, но и девочек. Елизавета Алексеевна Карлгоф (1814 – 1884 гг.), урожденная Ашанина проживала до девятнадцати лет в Пензе. Впоследствии, выйдя замуж, она обосновалась в Санкт-Петербурге, была хозяйкой литературного салона, который посещали многие литераторы. Её муж Вильгельм Иванович Карлгоф – поэт, беллетрист и переводчик – был знаком с А. С. Пушкиным. Е. А. Карлгоф оставила мемуары «Жизнь прожить не поле перейти. Записки неизвестной», в которых она охарактеризовала библиотеку своей матери. В ней хранились сочинения французских авторов, Плутарха, много детских книг. Чтение было любимым занятием девочки.

> В счастливые дни, когда отворялись шкафы библиотеки, я прочитывала какую-нибудь трагедию Расина или Вольтера, заучивала стихи, которые мне нравились, и одна представляла сцены из этих трагедий.[3]

Можно говорить о том, что женщина в провинции активно приобщалась к миру искусства и литературы, она также руководила детским чтением. По справедливому мнению Ю. М. Лотмана, женские домашние библиотеки взрастили декабристов и деятелей культуры середины и второй половины XIX в. [4]

Из дворянской усадьбы книга проникла в провинциальный город. Вместе со становлением провинциального города расширяется и круг образованных людей, почитателей книги. Особенно чтением стала увлекаться гимназическая молодежь под воздействием своих педагогов. А поскольку в Пензе не было книжного магазина, а первая публичная библио-

---

[1] Курмаев М. В. Библиофилы Пензенского края (конец XVIII – начало XX века) // Краеведение. – 1999. – № 2. – С. 56.

[2] Вигель Ф. Ф. Записки. Кн. 1. С. 291.

[3] Карлгоф Е. А. Жизнь прожить не поле перейти. Записки неизвестной // Сура. – 2000. – № 3. – С. 195.

[4] Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). – СПб, 1994. – С. 50.

тека была открыта в 1837 году, то книги очень ценили и нередко гимназисты переписывали друг у друга понравившиеся произведения. Известный русский филолог Ф. И. Буслаев вспоминал, что у него за годы учёбы в Пензенской гимназии собралась целая рукописная библиотека.[1]

Книжные коллекции были у пензенских чиновников, особенно выделялась библиотека Григория Ивановича Мешкова. Книги он начал собирать еще в ранней молодости, но впоследствии все свои книги подарил различным учебным заведениям: мужской гимназии, дворянскому институту в Пензе и Казанскому университету[2].

Частные библиотеки были и в уездных городах. Так, например, неплохая библиотека была у П. М. Черноусова, мелкого чиновника г. Чембар (ныне г. Белинский Пензенской области). В ней имелись исторические произведения (посвященные Е. И. Пугачеву, Петру I, Ермаку, Наполеону и др.), а также сочинения Овидия, Н. М. Карамзина, переписка Екатерины II с Вольтером и др. [3]

Была библиотека и в доме Г. Н. Белынского (отца В. Г. Белинского, фамилия изначально писалась через «ы»): прежде всего, книги по медицине, а также детская и учебная литература, исторические произведения. Владелец библиотеки, штаб-лекарь Григорий Никифорович Белынский слыл за «вольтерьянца» не только в Чембаре, но и во всем уезде.

Большой вклад в развитие культуры чтения и формирование интереса к книге у пензенцев внёс грузинский поэт С. Г. Размадзе (1798 – 1862). Он прибыл в Пензу в 1834 году «на жительство административным порядком по политическому делу».[4] В Пензе Соломон Гивиевич служил в канцелярии губернатора, был экзекутором дворянского собрания, а также исполнял должность библиотекаря первой публичной библиотеки, где проявил себя как личность просвещенная.

По документам Пензенского областного архива удалось установить, что среди книг, купленных в 1845 году, были «Критическая история философии» Иакова Буккера, «Познание самого себя» Иоанна Массона, «Подробное и достоверное описание жизни и всех путешествий капитана Кука», «Ламмермурская невеста» В. Скотта и др. [5]

Все книги в библиотеке Размадзе распределял по тематике. Выделялись книги духовного содержания, философская литература, педагогиче-

---

[1] Буслаев Ф. И. Мои воспоминания // Пензенский временник любителей старины. Научно-популярный сборник.– Пенза, 1992. – Вып 7. – С. 14.

[2] Курмаев М. В. Библиофилы Пензенского края (конец XVIII – начало XX века). С. 14-16.

[3] Максяшев П. Ф. В. Г. Белинский в Чембаре и Пензе. – Саратов: Приволж. кн. изд-во, 1980. – С. 51.

[4] Очерки русской культуры XIX века. Т. 1. С. 105.

[5] ГАПО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1597. Л. 339.

ская, юридическая, историческая и географическая, физико-математическая, книги по естественным наукам, по сельскому хозяйству и технологии, по русской словесности, книги о путешествиях, художественная литература, книги на французском и немецком языках. Библиотека бесплатно получала периодические издания: «Горный журнал», «Журнал мануфактур», коммерческие газеты, «Санкт-Петербургские ведомости».

При составлении реестра книг публичной библиотеки Соломон Гивиевич не только распределил их по отраслям знаний и по тематике, как это делалось и раньше, но и обозначил авторство. При нём в библиотеке появилось много исторических книг, переписка Екатерины II и Фридриха Великого с Вольтером, отдельные сочинения Монтескьё, письма принца де Линя, собрание писем и анекдотов А. В. Суворова. В числе выписанных книг упоминались «Рославлёв» М. Н. Загоскина, «Последний Новик» И. И. Лажечникова. Все это свидетельствует о желании С. Г. Размадзе насытить библиотечный фонд серьёзной литературой. Анализ библиотечного фонда позволяет также сделать вывод, что С. Г. Размадзе рассматривал книгу как источник становления личности человека. Сам он был высокообразованным человеком своего времени, знал несколько языков: турецкий, иранский, армянский, лезгинский и, конечно, русский.

Читателями публичной библиотеки были исключительно мужчины, главным образом, чиновники и обер-офицеры. В отчёте о работе библиотеки за 1845 год указано, что за год было выдано до двухсот книг. Если учесть, что в Пензе в это время проживало чуть более 15,5 тысяч жителей, из них 705 дворян и 204 чиновника, то надо признать низкую эффективность работы библиотеки. Однако следует иметь ввиду, что многие дворяне и чиновники имели прекрасные домашние библиотеки, которыми пользовались не только сами владельцы, но и их друзья, родственники и знакомые. Например, Василий Инсарский вспоминал, что у его отца было несколько сундуков, набитых книгами. Эти книги, по словам мемуариста, представляли ценность «для всего города, по крайней мере для того, довольно обширного кружка, к которому принадлежало мое семейство».[1]

Известно также и то, что библиотеки существовали при гимназии и духовной семинарии. Иными словами, определенной части образованного общества губернского города в то время не было большой нужды в публичной библиотеке. В то же время значительная часть городских жителей была неграмотной и не имела потребностей в чтении вообще. По этой причине, вероятно, первая попытка создания публичной библиотеки в губернском городе не была успешной.

В первой половине XIX века, как уже было сказано, в Пензе не было книжного магазина. Однако книги поступали в город в большом количе-

[1] Инсарский В. А. Половодье. С. 267-268.

стве разными путями. Например, отец В. А. Инсарского получал книги совершенно бесплатно из Москвы. Типография Селивановского, существовавшая там, присылала А. Инсарскому художественную литературу в благодарность за большие заказы счётных книг, которые он делал по долгу службы[1]. Архивные документы свидетельствуют, что в 1857 году свои услуги для снабжения пензенских книголюбов предложил рижский книгопродавец Э. Гетшель.

Таким образом, книга в провинциальной культуре проделала путь из столичных городов в дворянские усадьбы, где она получила распространение не только среди дворянства, но и среди чиновничества и провинциальной интеллигенции, заняла важное место в культурной жизни провинции. Чтение из модного увлечения превратилось в одну из самых распространённых форм досуга в Пензенской губернии.

Собирательство, коллекционирование, чтение книг, обмен ими явились механизмом формирования нового – просветительского – типа культуры в провинции. Включение книги в повседневную жизнь свидетельствовало о новых культурных запросах провинциального общества, сформировавшихся и укрепившихся под влиянием Просвещения.

[1] Там же. С. 267.

Авторский коллектив

Артеменко Наталья Андреевна – старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания СПбГУ, канд.филос.н.

Бродский Александр Иосифович – профессор кафедры этики СПбГУ, д.филос.н.

Гусев Станислав Сергеевич – профессор кафедры онтологии и теории познания СПбГУ, д.филос.н.

Иванова-Георгиевская Нелли Адольфовна – старший преподаватель кафедры философии и основ гуманитарного знания Одесского национального университета им. И.И. Мечникова.

Иванова Мария Владимировна – кандидат философских наук, преподаватель Отделения славянских языков и литератур, Виргинский университет.

Архимандрит Иануарий (Ивлиев) – профессор СПб. Духовных Православных Семинарии и Академии, доктор богословия.

Маковецкий Евгений Анатольевич – доцент кафедры музейного дела и охраны памятников СПбГУ, д. филос.н.

Малышкин Евгений Витальевич – доцент кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ, канд.филос.н.

Паткуль Андрей Борисович – старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания СПбГУ, канд.филос.н.

Рогова Наталья Борисовна – главный библиотекарь ОР РНБ.

Рябова Галина Николаевна – доцент кафедры мировой и отечественной культуры Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского, канд.истор.н.

Троицкий Сергей Александрович – старший преподаватель кафедры культурологии СПбГУ, канд.филос.н.

Тульчинский Григорий Львович - профессор НИУ Высшая школа экономики - Санкт-Петербург, засл.деят.науки РФ, д.филос.н.

Чупахина Надежда Анатольевна – канд.филос.н.

Аннотация к монографии
«Обретение смысла. Чтение и письмо как философская проблема»

Мы привыкли воспринимать чтение и письмо как элемент нашего повседневного опыта, но философский взгляд позволяет превратить этот опыт в фундаментальную теорию жизни. Монография «Обретение смысла. Чтение и письмо как философская проблема», написанная преимущественно петербургскими философами, демонстрирует читателю необходимость размышлять над тем, как же происходят процессы конвертации опыта в знаковую систему и как переживается нами то, что зафиксировано с помощью знаков. Авторы показывают многоаспектность проблемы философского изучения чтения и письма. В поле зрения читателя монографии попадает целый комплекс проблем: взаимоотношение философии и литературы, речи и письма, языка и культурной памяти, этическое содержание языкового поведения, стратегии чтения и письма, ответственность пишущего и говорящего. Авторы скорее ставят вопросы, чем отвечают на них. Зачем писать книги? Зачем читать? Кто пишет и говорит, когда мы думаем, что делаем это мы? Что скрыто в языке? Вот далеко не весь перечень поставленных вопросов.

Умение складывать буквы в слова, а слова в тексты, оказывается вторичным по отношению к способности к вербализации и визуализации мысли с помощью технических средств фиксации, доступных благодаря научно-техническому прогрессу каждому человеку. Поэтому возникает вопрос о том, не является ли умение писать и читать – пережитком прошлого. Однако авторы показывают, что это умение не отмирает и не теряет своей актуальности, а, наоборот, дополняется новыми способами превращения жизни в текст.

Следует отметить, что среди авторов коллективной монографии есть как известные ученые, так и начинающие специалисты. Разнообразен и профессиональный состав авторского коллектива: философы, филологи, богословы. Тема «чтение и письмо» объединила людей разных поколений, воззрений и жизненного опыта, что представляется чрезвычайно важным для создания единого пространства современной российской культуры.