

ПЕРМСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

Н. Н. Гашева

**ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ:
САМОСОЗНАНИЕ
РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ**



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное автономное
образовательное учреждение высшего образования
«ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Н. Н. Гашева

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ: САМОСОЗНАНИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

*Допущено методическим советом
Пермского государственного национального
исследовательского университета в качестве
учебно-методического пособия для студентов
бакалавриата и магистратуры, изучающих учебные курсы
«История культуры», «История культуры России»*



Пермь 2021

УДК 008(2Рос)
ББК 7+63.3(2)
Г248

Гашева Н. Н.

Г248 История культуры: самосознание русской культуры [Электронный ресурс] : учебно-методическое пособие / Н. Н. Гашева ; Пермский государственный национальный исследовательский университет. – Электронные данные. – Пермь, 2021. – 1,75 Мб ; 141 с. – Режим доступа: <http://www.psu.ru/files/docs/science/books/uchebnie-posobiya/gasheva-istoriya-kultury-samosoznanie-russkoj-kultury.pdf>. – Заглавие с экрана.

ISBN 978-5-7944-3651-8

Пособие предназначено для студентов бакалавриата и магистратуры, изучающих учебные курсы «История культуры», «История культуры России».

Предлагаемый материал позволяет получить наглядное представление о самосознании русской культуры на примере изучения культурорефлексивного контекста русской литературы XIX–XX вв., ее синтетических взаимодействий с религией, философией, искусством, социальными процессами.

Вопросы и задания, предлагаемые учащимся, предполагают творческую работу студентов, которая может быть проведена самостоятельно или на практических занятиях.

**УДК 008(2Рос)
ББК 7+63.3(2)**

*Издается по решению ученого совета философско-социологического факультета
Пермского государственного национального исследовательского университета*

*Рецензенты: кафедра культурологии и философии Пермского государственного института культуры (зав. кафедрой – д-р ист. наук, профессор **О. Л. Лейбович**);
зав. кафедрой культурологии, социологии и философии Вятского государственного университета, кандидат культурологии, доцент **М. П. Голенок***

ISBN 978-5-7944-3651-8

© ПГНИУ, 2021
© Гашева Н. Н., 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	4
Раздел 1. Самосознание русской культуры.....	5
1.1. Ментальность русской культуры.....	5
1.2. Культуррефлексивный контекст.....	29
1.3. Социодинамика взаимодействий духовных и эстетических текстов русской культуры XIX–XX вв.....	51
Список литературы.....	77
Раздел 2. Вопросы и задания по курсу.....	105
2.1. Темы докладов, рефератов, эссе.....	105
2.2. Творческие задания.....	106
2.3. Тесты.....	107
2.4. Материалы для практических занятий.....	124
2.5. Контрольные вопросы.....	139
2.6. Учебники и учебные пособия.....	140

ПРЕДИСЛОВИЕ

Курс «История культуры России» имеет основополагающее значение во всем цикле культурологических дисциплин, изучаемых на философско-социологическом факультете. В связи с этим данное учебно-методическое пособие включает в себя два раздела:

Раздел 1. Основную часть, содержательно раскрывающую проблематику самосознания русской культуры, исследование ее ментальности, культурорефлексивного контекста XIX–XX вв., социодинамики взаимодействий литературы и искусства с религией, философией;

Раздел 2. Вопросы и задания (творческие, тестовые и текстовые);

– материалы для самостоятельной практической работы студентов;

– учебники и учебные пособия по курсу.

Во многих случаях ответы на вопросы предполагают разные точки зрения на одну и ту же проблему. Широкий диапазон несовпадающих научных концепций дан в обязательном компоненте каждого тезиса содержательной части учебно-методического пособия и в рекомендуемых учебниках, пособиях, справочных изданиях, а также в тех теоретических источниках, которые необходимо законспектировать в тезисно-цитатной форме.

Данное пособие не отражает всей тематики истории культуры России, а раскрывает лишь основные, узловые ее моменты. Такой подход к отбору материала объясняется стремлением обратить внимание студентов на системность изучаемых ими явлений культуры, подготовить их к написанию «базовых» контрольных работ, в том числе, курсовых и дипломных работ.

Пособие рекомендуется студентам-культурологам очной и заочной форм обучения.

РАЗДЕЛ 1. САМОСОЗНАНИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

1.1. Ментальность русской культуры

Взгляд на русскую литературу XIX–XX вв. как на метатекст отечественной культуры, как на ее центральную (с позиций синергетики – динамичный центр, «terra incognita», основной духовно-семантический топос) реальность, разворачивающую, «проявляющую» национальное самосознание, делает актуальной проблему ментальности.

Мы понимаем ментальность как элемент, составляющий, наряду с культурной реальностью, целостность двуединого пространства. Если культурная реальность воплощает преимущественно феноменологическую (опредмеченную) сферу данного пространства, то ментальность выступает сферой устойчиво воспроизводимых и транслируемых когнитивных механизмов, в которых оформляются семантико-аксиологические структуры этой самой культурной реальности. Ядром семантико-аксиологических структур выступают экзистенциальные ориентации, которые и лежат в основе ментальности культуры. Вместилищем ментальных структур, пребывающих за пределами зоны рефлексии, выступает сфера культурно-бессознательного. В отличие от широко употребляемого юнгианского термина «коллективное бессознательное», культурно-бессознательное акцентирует, прежде всего, не психологические, а культурные детерминативы ментальных состояний. Эта акцентировка связана с тем, что мы рассматриваем человека прежде всего как субъекта культуры, носителя заданных культурой экзистенциальных ориентиров и соответствующих им когнитивных и поведенческих установок. Это и заставляет нас рассматривать сферу бессознательного в ее специфически культурном модусе.

Следует помнить о многоуровневости культуры как системы, на структурном срезе которой взаимодействуют, с одной стороны, ее этнические (народные) формы, в основе которых ярче проявлены дорефлексивные, бессознательные ментальные импульсы, и, с другой стороны, национальная культура в многообразии ее форм, где ментальное начало реализуется в рефлексивных целостностях. Этническая и национальная культуры не тождественны. Национальная культура не сводится к этнической. Лучшие достижения национальной культуры – это продукт наиболее талантливых представителей нации. Известный русский лингвист, литературовед и психолог Д. Овсяннико-Куликовский писал: «Национальность есть явление, по преимуществу, интеллектуального порядка. Поэтому интеллигенция полнее других слоев населения выражает национальную “подоплеку” народа» [349, 6].

Этническая культура – исходный базис национальной культуры. От ее древних, веками складывавшихся традиций во многом зависит своеобразие и неповторимость «лица» любой национальной культуры. Однако взаимоотношения между национальной культурой в целом и этнической культурой как ее наиболее древним компонентом весьма сложны и противоречивы. В России в XVIII-XIX вв. между культурой национальной и культурой «простого народа» образовалась настоящая пропасть. Понадобился гений А.С. Пушкина, сумевшего в своем творчестве сочетать «простонародное» начало с аристократической образованностью, языческое с христианским, русское с европейским, коллективистское, безличное с обостренно-индивидуальным, личностным.

Основная черта русской культуры, рефлекслируемая в исследовательской литературе, определяется чаще всего как бинарность (см., например, работы В. Топорова, В. Иванова, А. Ахиезера и др.). Однако нам представляется весьма плодотворной точка зрения Ю. Лотмана. Лотман неоднократно обращал внимание на то, что при изучении культуры как непрерывно движущегося процесса, мы оказываемся «...не в центре однозначной и легко моделируемой, описываемой структуры, а в центре живого мира, который сам себя осознает, постоянно взаимодействует со своими различными уровнями» [312, 393]. В такой ситуации, очевидно, что любое построение будет условностью описания, поскольку интересующий нас материал есть живой и не прекращающий своего движения объект, постоянно меняющийся, не являющийся чем-то самим себе равным.

Отталкиваясь в наших размышлениях от идеи Ю. Лотмана о том, что русская культура XIX в., проявляя структурное единство, внутри себя делится на два различных структурных модуса: бинарную и тернарную системы, мы вместе с тем не можем согласиться с выводом ученого об их либо параллельном сосуществовании, либо противоположности (так Ю. Лотман, например, противопоставляет бинарность Ф. Достоевского и тернарность Л. Толстого), либо об уникальности только двух исключительных моментов их совмещения в творчестве А. Пушкина как начального этапа развития русской классической культуры и А. Чехова как ее итога. Внутреннее содержание и структурный принцип тернарной парадигмы, реализующийся в русской культуре XIX–XX вв., рефлекслируется нами как динамический синтез. Имея в виду основные структурные закономерности дуального смыслополагания, мы выделяем следующие моменты:

Подлинная реальность, а вовсе не только эфемерная утопия несостоявшихся проектов, это мир духовный – территория культурных смыслов, где в результате медиации рождается средняя (срединная) культура.

Эта срединная культура, как мы убеждаемся, складывалась, осуществляла себя, реализовывается и существует в литературных текстах XIX–XX вв.

Русская литература XIX–XX вв. синтетична по своей сути. Она не просто историсофична – она растворена в воздухе культуры. Ее лучшие произведения – это пристрастный полилог о судьбах России, и ее культуры. Можно в этом смысле говорить о культуроцентризме русской литературы XIX–XX вв. постольку, поскольку оказывается возможным выявить, в ее статичных и завершенных формах, породившую их, динамическую работу культуры, являющейся источником рождающихся микро- и макро-текстов-смыслов, смыслов, самовырастающих из глубин культуррефлексивного контекста, который самими авторами до конца может и не осознаваться.

Сложность и противоречивость культуррефлексивного контекста определяется тем, что он является динамичным и рождается на стыке, пересечении русской литературы XIX–XX вв. с философско-религиозной рефлексией не только своего времени, но и мировой культуры в целом. Можно говорить об интерактивности и несинхронности культуррефлексивного контекста, поскольку только учет многоуровневой, многосоставной коммуникации, полилога в «Большом времени» культуры, незамкнутости того или другого крупного автора в своем хронотопе открывает возможность проследить глубинную логику рождения смыслов. Плотность совпадений, интеллектуальных переключек – свидетельство общего поля, как никогда напряженного в русской культуре XIX–XX вв., доказывающего и общность проблем, и общность решений, в том числе образных. Отзывчивость мысли, узнающей родственное и перекликающееся – также свидетельство того, что культуррефлексивный контекст русской литературы XIX–XX вв. организуется в параметрах динамического синтеза.

Итак, наше стремление осмыслить своеобразие русской литературы XIX–XX вв. через категорию динамического синтеза опирается на культуррефлексивный контекст, складывающийся на перекрестке большого культуррефлексивного полилога русской литературы как национального самосознания с философией и религией организма.

Рассматривая русскую литературу XIX–XX вв. как культурное самосознание, мы имеем в виду, что она универсально репрезентативна и как пограничное явление выражает ментальные ценности всей культуры.

Особенность культуррефлексивного контекста, в котором развивается сам принцип российского философствования конца XIX – нач. XX вв., тесно связанный с вечной книгой христиан, ее пафосом, мистикой ее постижения мира. Достаточно обратиться только к нескольким произведениям о смысле жизни у русских мыслителей рубежа веков, типичных «русских мальчиков»:

В. Розанов «Цель человеческой жизни», 1892; В. Несмелов «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения», 1895; А. Введенский «Условия допустимости веры в смысл жизни», 1901; Е. Трубецкой «Смысл жизни», 1918; С. Франк «Смысл жизни», 1925, чтобы увидеть своеобразие «русского мировоззрения». Мировоззрения, целенаправленно уходящего от односторонности, выбирающего интуитивно позицию «христианского реализма», творчески переводящего открытия русской литературы на рационально-понятийный язык, в область рефлексии. Важнейшие откровения «христианского реализма» «разрешают» и снимают антиномию, сформулированную Иваном Карамазовым. И они же, в конечном итоге, противостоят нигилизму, «утопизму своеволия», фарисейству и житейскому эгоизму. Исходной общей точкой оказывается здесь «факт» несовершенства мира, из которого, однако, делаются разные выводы. Для нигилизма, с его «скорбным неверием» (С. Франк), характерна ненависть к жизни, перерастающая, в конце концов, в навязчивое стремление разрушить до основания несовершенный мир, «расчистить место», как говаривал тургеневский Базаров, чтобы построить рай на земле. Вместе с тем «демонический утопизма своеволия» (С. Франк), бунт против мира, жизни, Бытия, а значит и Бога, с точки зрения восточного христианства, приводит к еще большему хаосу. Фарисейство же, под предлогом религиозного интереса, духовных поисков, делает людей равнодушными к земным, материальным нуждам ближних, что на деле есть искажение подлинной христианской веры. С другой стороны, житейский эгоизм к страданиям ближних, часто оправдывающийся превратно понятой идеей о неустранимости дисгармонии и несовершенстве мира, а по сути, приспособляющийся ко злу, для С. Франка, отталкивающегося от Ф. Достоевского, «христианский реализм» есть «скорбь о несовершенстве мира» [447; 315]. Эта скорбь требует ответственности человека за активное проникновение в мир сверхмирной благодатной силы. Вслед за Достоевским, опираясь на Евангелие, С. Франк подчеркивает абсолютное религиозное значение задачи действенной любви к ближнему и к бытию. В самом деле, на вопрос Подростка, что делать, Версиков отсылает его к христианской заповеди любви. Самой страшной трагедией, не позволяющей Ставрогину жить дальше, оказывается «страдание о том, что нельзя уже более полюбить» [439; 220]. Речь не о прохладной, выдержанной, разумной любви – ею спасти и спастись невозможно. Достоевский проклял ее в «Зимних заметках...» и противопоставил ей «безумство любви», любовь как самопожертвование, терпение, «умное делание», подвижничество. Именно такой любовью можно увлечь за собой людей. И тогда изнутри самого человека пробивается Божественный свет Фаворский, преображающий мир. Вот почему

совершенно неверно считать, что князю Мышкину ничего не удалось изменить в этом мире. Жизнь, разумеется, реальная, несовершенная, развивается по своим законам. Но князь Мышкин с его любовью и верой в мир и человека вовсе не замкнутая, а открытая структура. С. Франк, интерпретируя отчетливо выраженную художественную интуицию Достоевского, замечает: «Конечно, многие считают, что дело Христа постигла неудача» (например, так считал Великий Инквизитор. – *Н. Г.*), но «дело Христово абсолютно удалось, ибо его удача совсем не измеряется удачей в мире – Христос внес в мир вечный свет любви, который светит во тьме и тьма не объяла его – Христос с самого начала знал, что этот свет не будет “иметь удачи” в мире, будет гоним, и хотел, чтобы он был гоним, потому что этот свет и светит только через страдания... И мы должны быть с Ним именно как с вечно гонимым и в гонении торжествовать величайшую и абсолютную победу...» [439; 67]. Фактически «христианский реализм» – это социально-нравственная позиция человека в мире в понимании православия. Это не нигилистическое отрицание мира, не насилие и перекраивание «плохого Бытия» по мерке земного социализма.

Прямое обращение к Богу через доверие к «живой жизни», через выход к ней, возвращение из сферы умозрительного теоретизирования в конкретно-эмпирический человеческий мир выражается в благоговении перед жизнью, в «смирении перед жизнью». Что было сформулировано еще ранее Достоевского, а Алешей Карамазовым выражено так: «прежде всего на свете жизнь полюбить», «жизнь полюбить больше, чем ее смысл», «непременно так, полюбить прежде логики... и тогда только я и смысл пойму» [183; 200]. Не то же ли это самое в интерпретации Достоевского, что и выстраданное им понимание единственной возможности подлинной христианской веры в Бога: непременно веры до всякого чуда. А когда есть такая вера до чуда, то и само чудо явится. Критерий «смирения перед жизнью» делает актуальным не стремление ее переделывать, поскольку она, пронизанная Божественным началом, воспринимается как абсолютная эстетическая и этическая реальность, а опять же пробуждает великую ответственность человека, прежде всего за свое собственное несовершенство и потребность в своем нравственном преображении. И здесь у человека один путь – путь христианской любви. «Живая жизнь» явилась главной нравственно-этической ценностью не только для Достоевского. Понимаемая широко, в синтезе конечного и вечного измерений, онтологически, а не в узко социально-историческом плане, тайна жизни, глубина и красота Бытия, перводанность земного творения, безусловная самодостаточность и самоценность экзистенциального существования – доминантные лейтмотивы великой русской литературы XIX–XX вв. (Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Фет, Л. Толстой, Тургенев,

Гончаров, Достоевский, Чехов, Бунин, Куприн, символисты, акмеисты, Цветаева, Булгаков, Пастернак, Шмелев, Зайцев, Осоргин, Набоков).

В отличие от безысходности, отчаяния, восприятия жизни и Бытия как трагического и бессмысленного абсурда, что характерно для западного экзистенциального сознания в XX в., русское экзистенциальное сознание связано с православно-христианской трактовкой «живой жизни» как истинной любви. Той любви, которой проникается человеческая личность, с тем, чтобы эту любовь, подобно Иисусу Христу, излить в мир и наполнить его теплым светом и радостью. «Живая жизнь», христианская любовь к людям и Бытию питают человека: он глубоко пускает корни в почву, и из глубины родной земли, России, из онтологической основы текут к нему необъятные силы, духовные, нравственные, помогающие ему с восторгом переживать эстетику Бытия. Достоевский убежден, что только интуиция бессмертия души позволяет понять не только смысл этой жизни, который есть христианская любовь, но и духовную ценность, культурный смысл смерти как самопожертвования. Наоборот, потеря идеи бессмертия души влечет за собой обесценивание смысла жизни, нарушение закона сострадания и любви, нравственный нигилизм, саморазрушение и ненависть к жизни. Самое страшное, с точки зрения писателя, это потеря веры в бессмертие души. Уж коли вечность – всего лишь «банька с пауками», как предположил Свидригайлов, то что́ есть жизнь здесь? Разумеется, бессмыслица, глупость, абсурд, да и там (на том свете) тоже ничего нет и быть не может, потому что никакого бессмертия нет. По этому пути пошла культура в XX в., прежде всего западная. Ницшеанское «убийство Бога» повлекло за собой вселенское отчаяние в экзистенциальных открытиях западной философии, литературы и искусства. Безысходностью проникнуты слова М. Хайдеггера, подводящие итог трагическим событиям истории первой половины XX в.: «Мировая ночь распространяет свой мрак. Эта мировая эпоха определена тем, что остается вовсе не Бог, определена «нетость Бога»... Нетость Бога означает, что нет более видимого Бога, который неопровержимо собрал бы к себе и вокруг себя людей и вещи и изнутри такого собрания сложил бы и мировую историю, и человеческое местопребывание в ней. В нетости Бога возвещает о себе, однако, и нечто куда более тяжкое. Не только ускользнули боги и Бог, но и блеск Божества во всемирной истории погас. Время мировой ночи – бедное, ибо все беднеющее. И оно уже сделалось столь нищим, что не способно замечать нетость Бога» [336; 265]. Хайдеггер пытается во всем своем творчестве, по мысли А. Михайлова, передать «непосредственный ужас отсутствия Бога» [336; 141]. Отчаянию западного экзистенциального сознания противостоит триалектика русской экзистенциальной интуиции, органично связанная с православно-христианским

реализмом. «Почему страх должен быть “онтологически” обоснованным состоянием, а доверие к жизни – уже проклятой “теологией”»? – полемизирует С. Франк от имени русской культуры с М. Хайдеггером, – как будто на войне или в опасности паника является нормальным состоянием! Ведь для человека значительно естественнее стоять на твердой почве, а не висеть над пропастью или трепетать от страха... И все это – не «теологические» и даже не чисто «этические идеи, а основополагающая онтологическая черта человеческого существования» [447; 180]. Этот трезвый, здоровый взгляд – этический, христианский реализм, не снимающий противоречий, но поднимающийся над ними, – мужество и терпение преодоления – возвращает нас вновь к А. Пушкину с его жизнеутверждающим торжеством над унынием и тоской обстоятельств: «Были бы мы живы – будем когда-нибудь и счастливы...» [372; 175]. Не игнорируя житейскую, эмпирическую, историческую трагедию и метафизическую неопределенность судьбы человека в мире, а преодолевая ее духовно, творчески, человек – носитель личностного начала – преображается и поднимается к Богу. «Единство в Духе, а не в природе» [64; 92], – подчеркивает другой русский философ Н. Бердяев.

Преодолевая разрывы, снимая неразрешимость антиномии на пути динамического синтезирования имманентного и трансцендентного, Ф. Достоевский в своем художественном мире отстаивает возможность осуществления «рая на земле» через христианскую любовь к ближнему и доверие к «живой жизни». Леонтьевскому скепсису («Никогда любовь и правда не будут воздухом, которым бы люди дышали, почти не замечая его...» [295; 192]) и его же издевательскому «золотой век в кармане» Достоевский противопоставляет веру в то, что «жизнь есть рай» в житии Зосимы и прозрении Смешного человека: «Люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле» [200; 104].

На самом деле понятие имманентно-исторического, конкретного, эмпирического мира и в самом христианстве достаточно неоднозначно. Вл. Соловьев, «защищая» Достоевского от догматических нападок Леонтьева, справедливо уточнял, что «такой безусловной границы между “здесь” и “там” в Церкви не полагается. И сама земля, по священному Писанию и по учению Церкви, есть термин изменяющийся» [405; 264]. Эта глубокая идея о мистической связи «здесь» и «там», метафизике синтеза земного и небесного воплощается и в «Братьях Карамазовых», в учении Зосимы о соприкосновении, снимающем «безусловную границу» и утверждающем мистическую связь миров, возможность «преображения» этой земли: «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле...», «тайна земная соприкасалась со звездною...» [183; 270].

В философии земли Достоевского воплощается идея динамического синтеза исторически-имманентного и трансцендентного, эмпирического и метафизического начал. Обетованная земля – продолжение реальной земли через ее преобразование в христианской любви человека к ближним. Обетованная земля становится реальной через духовное преобразование человека. Так, ожидавший божественных чудес, Алеша Карамазов вдруг обрел лишь трупный смрад, исходящий от умершего старца Зосимы. Не получив наглядных подтверждений святости Зосимы, Алеша намерен кинуться в бездну греха. Обиду на Бога и неподобающее мироустройство герой хочет заглушить безлюбным сладострастием, в котором Достоевский видел страшную альтернативу бессмертия души. Однако, как помним, Алешу спасает Грушенька, протягивая ему руку братской любви. Она подает ему «луковку», как в притче о грешнице. Христианское братство – в сострадании. Грушенька становится сестрой Алеши, а он – ее братом, тоже подавая ей «луковку», поддерживая ее в тягостное мгновение душевной смуты. Вот когда наступает христианское чудо! У гроба старца Зосимы Алеше Карамазову снится сон о Кане Галилейской. Небесные силы будто вселяются в его душу, он бросается на землю, целует ее в экстатическом восторге. Сам небесный свод, усеянный звездами, кажется, раздвигается и устремляется ему навстречу. Этот чудесный синтез «здесь» и «там», имманентного и трансцендентного перерождает его: из слабого юноши он преобразуется в христианского бойца. Бескорыстная молитва, предающая забвению сиюминутные чудеса, дарует настоящее чудо – внутреннюю перемену всего состава человеческого тела, мечты Достоевского, когда люди «переменяются физически». Вера рождает чудо: трагедия смерти преодолевается верой в бессмертие. Перешагнув границу отчаяния, скорбящий о смерти близкого существа вступает в царство любви. Та земля, на которую пал и поливал ее слезами Алеша Карамазов в главе «Кана Галилейская» – это, в художественном мире Достоевского, есть уже начало новой, обетованной земли. Стремление к осуществлению такого синтеза на уровне художественного сознания автора соответствует «христианскому реализму». Ведь и сам Христос соединил, синтезировал в себе божественное и земное. В. Розанов, например, утверждал: «Очевидно – и на это прямо указывает вселенское понимание – в Спасителе были в слиянии как Божество, так и человечество не в предикатах только своих, но и в самом существе. Спаситель был не только “всемогущ”, но и “всеведущ”, но он был Бог; так точно и человек присутствовал в нем не как портретный очерк, но и глубже, то есть именно как сплетение страстей или, по крайней мере, их корни» [386; 192]. Русские писатели XIX–XX вв., а не только один Достоевский, придерживающиеся христианских взглядов, выдвигали концепцию человека и мира, в которой

синтезировали трансцендентное и имманентное, метафизическое и эмпирическое. Предполагалось, что в личности заложены два начала: «новый человек», сотворенный «Духом Святым», и «ветхий человек», влекомый к злу. Соответственно, есть земной Иерусалим и небесный. Разумеется, эти начала выступали не в виде иллюстративной схемы – они воплощались в сложных психологических комплексах, в живых человеческих характерах и конкретно-исторических, эмпирических обстоятельствах. Однако повседневное, будничное, земное «сопрягалось» в особой поэтической системе с «высшим началом», с истиной в последней инстанции. Из этого синтеза возникала своеобразная «третья реальность», которая обосновывалась русскими религиозными философами-неоидеалистами С. Франком, Н. Лосским, С. Булгаковым и др.

Таким образом, следует говорить вообще не о двух, а о трех сферах Бытия. Одна сфера – предметный мир, то есть мир физический, эмпирический, исторически-имманентный. Вторая сфера – мир метафизический, идеальный, трансцендентный, мистический, вечный. И третий мир – ненаблюдаемая реальность, где удивительным образом осуществляются динамический синтез, дифференциальные отношения земного и сверхземного, душевного и Духовного, имманентного и трансцендентного. Имея в виду подобный синтез, осуществляемый за счет творческих усилий человеческого Духа в его прямом обращении к Богу, С. Франк назвал свою философскую систему «идеал-реализмом». В области художественной литературы мы можем отыскать аналогичные явления, которые сравнительно давно получили такие определения, как «романтический реализм», «фантастический реализм». В работах последних 10-15 лет актуальным стал термин «духовный» или «христианский реализм» применительно к русской литературе XIX–XX вв. (см., например, работы М. Дунаева, И. Есаулова, А. Алексеева, А. Любомудрова и др.) [315].

Однако при освещении историко-литературного процесса и выявлении доминантных особенностей художественного сознания в литературе XIX–XX вв., думается, необходимо иметь в виду, что стремление воплотить действительность с точки зрения вечности не обязательно связано у того или иного художника напрямую с религиозной мистикой. Вот почему мы полагаем, что более корректным был бы термин, соединяющий понятия экзистенции, экзистенциального сознания и онтологии. Мы думаем, речь должна идти об экзистенциально-онтологическом реализме.

Мы полагаем, что сущностные черты русской литературы XIX–XX вв. выявляют ее тернарную парадигму. В отличие от Ю. Лотмана, мы убеждены, что тернарная модель «работает» в русской литературе не параллельно

бинарной, а через нее, т.е. закономерно вырастая из нее. Причем описанная Ю. Лотманом тернарная модель русской литературы выражает, как мы убеждаемся, сущность экзистенциальной парадигмы. В русской литературе XIX в. активно действует тернарная модель, включающая мир зла, мир добра и мир, который не имеет однозначной моральной оценки и характеризуется признаком существования. Он оправдан самим фактом своего бытия. Лотман не использует термин «экзистенция». Тернарность русской классики органически выявляет ее имманентную синтетичность через экзистенциальные интенции. В этих рамках мир жизни располагается между добром и злом, а центром внимания оказывается мир обыденной жизни. Этот мир может оцениваться как мир пошлости, и тогда зло будет принимать облик своего обычного, каждодневного проявления. Но он может оцениваться и как мир естественного человеческого существования, мир, который оправдан не добром и не злом, не талантом и не преступлением, не высокой нравственностью и не низкой безнравственностью, а просто своим бытием. Это, скажем, мир Евгения из «Медного всадника», мир героя, который не обладает ни умом, ни талантом. Это может быть мир гоголевского Башмачкина, несчастного Мармеладова и т.д. Здесь важно, прежде всего, представление о том, что человеческое бытие на земле не нуждается во внешнем оправдании и само по себе имеет безусловную ценность. С этой точки зрения зло мыслится как отклонение от возможностей человеческой личности, а добро – как реализация их. И добро, и зло в своем одновременном слиянии находятся в человеческой личности в ее обыденном проявлении и реализуются в чистом виде в двух полярных элементах тернарной схемы. Так, у Л. Толстого, как справедливо замечает Ю. Лотман, мы сталкиваемся с героями, находящимися в пространстве между добром и злом и ищущими пути вырваться из мира зла и переместиться в мир добра; с «героями саморазвития и самооценки; с героями существования, которые не подлежат оценке» [313; 386]. Их мир – поэтический, он в определенном смысле лежит вне нравственных оценок, оправдан тем, чем оправдана жизнь – фактом своего существования.

Тернарная модель создает в русской литературе возможность оправдания жизнью и вносит рядом с религиозно-этической оценкой нравственности ее эстетическую и философскую оценку, представление о том, что бытие нравственно по своей природе, а зло есть уклонение самого человека от природы бытия. «Жизнь хороша, а мы были гадки» [198; 297], – говорит Лиза Подростку. «Надо полюбить жизнь прежде ее смысла» [183; 440], – истина, выстраданная Алешей Карамазовым. Отсюда – характерная для русской литературы XIX в., да и в целом для национального сознания, мысль об

искажении сущностной природы человека, его «натуры» вторжением социального зла и рационализма.

Бинарность и тернарность – это не параллельные тенденции, а неотделимые и взаимосвязанные аспекты единого целого культуры XIX–XX вв. Именно существование их в некоем едином целом и одновременное столкновение этих двух тенденций создавало необходимое внутреннее разнообразие культуры, обеспечившее динамику системы как таковой. Но бинарная парадигма, порождая синтетическую структуру, реализовывалась по-разному в исторической и духовно-эстетической практиках. В истории она приводила лишь к торжеству мертвого догматизма, статики, анти-синтезу (терроризм, большевизм, революция, все виды насилия). В духовной же и художественной сферах синтетическое воплощение идеала реализовывалось в многообразных его вариантах, сохраняя свою суть и являясь мощным противовесом исторической реальности, влияя на нее, опосредованно изменяя ее, тем самым демонстрируя лидерство духовного начала перед материей.

Система русской культуры, таким образом, обладала изначально способностью саморазвития и осмысления внележащих структур в переводе на свой внутренний язык именно потому, что она была разнообразна и могла себя осознавать в формах постепенного перевода то на одну, то на другую знаковую систему. Тернарная модель, воплощая идею динамического синтеза в русской культуре и литературе XIX–XX вв., в отличие от бинарной, представляет собой движение мысли не от рациональной схемы, умозрения, идеи, модели к реальности (натуре), а от реальности к умозрению. Это отчетливо проявляется на примерах творчества Ф. Достоевского и Л. Толстого, где реальность (натура) всегда вступает в противоречие с идеологической умозрительной схемой и всегда представляет нечто более богатое и глубокое. Тернарная модель всегда образуется от пересечения, по крайней мере, двух (или более) бинарных и в этом случае неизбежно всегда бывает внутренне противоречива, подвижна, неравновесна (замкнутые, статичные системы вообще не существуют в реальности, они просто не могут работать). Бинарные модели, в отличие от тернарных, логически последовательны, непротиворечивы, так как исключают момент динамического синтеза и переструктурирования системы. В основе же тернарной модели всегда лежит совмещение противоречивых структур.

Происхождение русских тернарных моделей также противоречиво. На общую христианскую бинарность, из которой, конечно, закономерно вырастает тернарность, идея синтеза, накладывается и народное представление языческого типа. Оно оправдывает материальную действительность, мир жизни как таковой. И поэтому экзистенциальная парадигма русской культуры опирается на «идею троического единства, которое всегда существовало на

Руси как идеал, воплощенный в русской святости и религиозном искусстве» [61; 43]. Размышляя о диалектике троичности, Н. Бердяев обращал внимание на «экзистенциальный смысл» троичности: «Три есть священное число, потому что оно означает завершение, преодоление всякой двойственности, раздвоения...; троичность есть не только единство, но и идеальное множество» [61; 278]. Об экзистенциальном смысле троичности писали также С.Булгаков, П.Флоренский, С.Франк. Н.Бердяев же обращает особое внимание и на сложное, противоречивое, синкретическое мироощущение языческого типа. Недаром многие литературные источники XIX–XX вв. в русской культуре противопоставляют официальному христианству народную его интерпретацию, где языческое начало неразрывно с христианством.

Но апелляция к язычеству – не единственный путь структурирования синтеза. И здесь в качестве примеров можно обращаться не только к образам языческого сознания, воплощенным в русской литературе (концепция любви и смерти Катерины в «Грозе» Островского, Митенька Карамазов Достоевского с его гимном индивидуальному бытию, мироощущение лирической героини М. Цветаевой, бунтующей против смерти, попирающей жизнелюбием законы небытия, и т.д.). Но также и к существенному противоречию – конфликту между официальным русским православием, богословием и русской философией и вообще всеми попытками «еретиков» от русской духовности к «реформации» в сфере церковной догматики. Да и вообще любые попытки альтернативного понимания христианства (христианское инакомыслие), предполагавшие допущение любого мировоззренческого плюрализма, возникновение разных течений в религиозной духовности (можно назвать имена Николая Сорского, Л. Толстого, В. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева, Г. Федотова, А. Меня) взрывали бинарную модель изнутри, актуализируя синтетическую структуру. Мы рассматриваем эти попытки (все они самобытны и не тождественны) не как исключение, а как закономерные этапы на пути самоопределения и самовыявления русской духовности, ее сложного, многосоставного синтетически становящегося смыслополагания.

Тернарные модели Л. Толстого и Ф. Достоевского, внутренне противоречивые, тоже структурируются как динамические синтезы. С одной стороны, антиномия «естественной» жизни, гармонической. С другой стороны – «противоестественная», отрицательная, конструируемая человеком. На эту схему накладывается другая: созданный человеком мир распадается на мир, остановившийся в своей противоестественности, и мир, который, выявляя свою природу, приобретает высшую нравственную ценность. Для того чтобы приблизиться к исходной ценности, он должен от нее предельно удалиться.

Таков путь героев Достоевского, укладывающийся в евангельский алгоритм: грехопадение → духовная смерть → воскресение. Пересечение этих двух моделей, из которых каждая в отдельности бинарна по своей структуре, таким образом, создает тернарную модель. Так, тернарная модель не может быть последовательной, но зато описывает реальность действительности (может описывать, но не строить их в реальности), а бинарная модель позволяет строить строго последовательную структуру, но непременно вступает в конфронтацию с эмпирической реальностью, воплощаясь на практике в анти-синтетических формах. Лотман специально оговаривает, что «в сфере реальности взрывы исчезнуть не могут» [311; 258], но «взрывному» характеру социокультурных процессов может противостоять трихотомичное мышление, в категориях троичного алгоритма, способное членить картину мира по логике триад. Эта структура троичности, воплощающаяся в динамическом синтезе, проявляет себя в русской литературе XIX–XX вв.

Русская литература является такой формой саморефлексии и самоидентификации культуры в режиме тернарной системы ценностей. Характерно, что тернарные модели, реализованные в творчестве А. Пушкина и А. Чехова, Ю. Лотман справедливо трактует как пограничные (начало и конец) и внутренне более сложные, структурно полисинтетические. Путь А. Пушкина выходит даже за рамки тернарной схемы и может осознаваться как полиглотический, мы бы даже сказали, полилектический, преодолевающий бинарную жесткость и полярность. Но важно, думается, отметить, что эта логика и формула, заданная Пушкиным, затем становится сквозной во всей последующей русской литературе XIX–XX столетий. И проявляется она как у Достоевского, Толстого, Тургенева, Гончарова, Чехова, так и у акмеистов, А. Ахматовой, М. Осоргина, М. Булгакова, Г. Газданова, Б. Пастернака, И. Бродского, В. Высоцкого, А. Солженицына, Л. Петрушевской, Ю. Мамлеева, В. Набокова и др. писателей, в форме экзистенциального мировидения.

Здесь, как мы убеждены, огромна роль Чехова. Он не только завершает путь, открытый Пушкиным, но, соединив бинарную структуру анекдота (и вообще бинарности второстепенной литературы) с тернарной структурой психологической повести, вместе с тем проложил новые пути и заложил новые способы выражения и воплощения русской экзистенции уже в рамках философской парадигмы XX в.

Возможна и выстраивается поверх бинарной расколотости русской культуры XIX–XX вв. на «здесь» и «там» в социальном измерении иная культурная модель, в основе которой – экзистенциальное сознание как объединяющая (тернарная, синтетическая) «субстанция» русской отечественной литературы и культуры в целом.

Дискурсы об откровении и вдохновении, индетерминированности и бесконечности, пренебрежении к распределению по категориям и чуде преображения оказываются выраженными в рамках русской культуры XIX–XX вв. на языке динамического синтеза в символах литературы и философии.

Мы разделяем точку зрения М. Кагана, который подчеркивает, что между научно-философской мыслью и художественным освоением действительности существует не только разделение функций, но и теснейшее взаимодействие. Культурологическая проблема взаимоотношения искусства и философии, связи этих двух форм культуры пока только фрагментарно затрагивается теоретиками и историками культуры. Совершенно очевидно, что искусство и философия не образуют замкнутых и взаимонепроницаемых сфер деятельности, но, напротив, находятся друг с другом в тесных контактах. «Общим законом истории культуры являются вибрирующие отношения между ее сознанием (философией) и самосознанием (искусством). Одни силы их отталкивают друг от друга, требуют самозамыкания обеих в кругу собственных интересов, другие силы обуславливают потребность их связи и взаимного опосредования; при этом доминирующим в реальной истории культуры оказывается то их взаимное приближение, то отталкивание, в зависимости от смены ценностной доминанты культуры» [246; 133].

Нас интересует проблема органической связи и взаимодействия литературы и философии в контексте русской культуры XIX–XX вв., поскольку именно в рамках данных семантических и исторических хронотопов этого кульминационного этапа русской культуры особенно интенсивно проявляет себя идея динамического синтеза, имманентная для русской культуры вообще. Русская культура XIX в. и рубеж XIX–XX вв. – самые значительные этапы в истории русской духовной и эстетической культуры. Поистине это эпохи выразительного проявления наиболее существенных черт национального духа. Примечательно сравнение двух эпох у Н. Бердяева, отмечающего их родовую и полярную направленность саморефлексии (этический характер Ренессанса в отечественной культуре XIX в. и эстетический – Ренессанс в культуре «серебряного века») [63]. Бердяев проводит параллель между двумя периодами русской культуры – веком золотым и веком серебряным, выявляя их близость и существенные различия.

Названные этапы русской культуры оказываются связанными у Бердяева с самыми значительными достижениями культуры мировой. С Ренессансом, Возрождением, которое явилось в Италии, Франции, Англии периодом высшего взлета искусства и духовности, утверждения философии, поставившей в центр своего интереса человека. Существенно, что и европейский Ренессанс, и русский «Золотой век» – это время синтеза всех элементов духовной

культуры. Идею синтеза воплощали не только Леонардо да Винчи и Пушкин, но и в целом философия, живопись, литература, архитектура, музыка этих периодов подъема, и, главное, происходило единение всех форм духовной и художественной культуры. И здесь роль философии очень значительна, поскольку она говорила не только языком специальных трактатов, но и языком всех искусств и наук.

Важно не только то, что в творчестве Пушкина отражались реалии современной ему философии, но и то, как философская рефлексия самого Пушкина корреспондирует с идеями духовно близких ему «профессиональных» философов, например, П.Я. Чаадаева, С. Кьеркегора (современника поэта, чьи труды не были ему знакомы). Ряд философско-эстетических аналогий можно продолжить, обратившись к именам Е. Баратынского, Ф. Тютчева, М. Лермонтова, А. Фета, Н. Гоголя, И. Тургенева, Ф. Достоевского, Л. Толстого, А. Чехова. Так структурируются, например, следующие возможные типы динамического синтетизма в русской культуре как открытой системе: А. Пушкин и Ф. Ницше, Ф. Достоевский и С. Кьеркегор, Л. Толстой, А. Чехов и М. Хайдеггер, М. Булгаков и К. Леонтьев и др.

На рубеже XIX–XX столетий философия и литература (и искусство в целом) также предстали в новом единстве. При этом они по-прежнему крепко сплетались с проблемами религии и нравственности: «родная история литературы... есть и история философии: национальным качеством русского искусства слова является насыщенная компетентность «любомудрием», не отделенным от художества философствованием и богословствованием» [241; 70]. История русской литературы XIX–XX вв. не может не быть историей авторских картин мира и типов мировоззрений. Русская литература XIX–XX вв. не может рассматриваться только в виде параллельных сюжетов о развитии философии, социологии, критики, эстетики и этики, психологии, словесности, религии. Наша литература создавалась художниками-мыслителями. Как раз так мыслили и интерпретировали ее русские критики-философы религиозно-эстетического ренессанса, чьи эссеистские интерпретации, с точки зрения Н. Бердяева, были максимально приближены к навыкам и опыту диалога с автором, героем и текстом, характерным для «философской критики», окрашенной «филологизмом» эстетского типа [63; 125]. Философ-интерпретатор «серебряного века» исходил из убеждения, что художественное произведение есть духовно-эстетическое самораскрытие истории в культуре; разговор о тексте был философской авторефлексией относительно «проклятых» вопросов эпохи и диалогом, полемикой вокруг вечных, метафизических ценностей.

«Серебряный век» предстает как совершенно уникальный культурный феномен. Одна из его черт – взаимопереплетение различных элементов духовной и эстетической культуры. Речь о синтезе, который роднит «серебряный век» с давно минувшим этапом в развитии человеческого сознания – с этапом мифологическим, который не знал расчленения духовной жизни на художественные, нравственные, религиозные начала. На рубеже XIX–XX вв. стал явственно и драматично проявляться глубокий разрыв между различными сферами духовной культуры, между сущим и должным. Этот разрыв осознавался и великими предшественниками прошлой эпохи (А. Пушкин, П. Чаадаев, Н. Гоголь, М. Лермонтов, И. Тургенев, А. Гончаров, Ф. Достоевский, Л. Толстой, А. Чехов). Творчество и их человеческие судьбы – трагические попытки преодоления этого разрыва. Философ Вл. Соловьев, в свою очередь, исходя из данной высокой мотивации, развивает свою философию «всеединства», открывая триединую формулу: Истина – Добро – Красота. Но даже не всегда осознанно и рационально осмысливая драму этого разрыва в духовной сфере, представители духовной и эстетической культуры рубежа XIX–XX вв. устремились к преодолению односторонности, к синтезу разных ее сфер. Новый этап русской культуры рубежа веков и явился объективно – независимо от того, осознавали это или нет сами творцы культуры – грандиозной попыткой преодолеть пагубный для культуры разрыв.

Примечательно, что Н. Бердяев не изолирует серебряный век от прошлых этапов развития русской культуры. Традиции русской философской мысли рубежа XIX–XX вв. он находит у славянофилов, Вл. Соловьева, но более всего – у Достоевского. В области же эстетических исканий в качестве определяющего называет влияние Достоевского и Толстого, а из западных мыслителей – Ницше и символистов.

«Философична» вся литература серебряного века. Это отмечено многими современниками, в том числе и Н. Бердяевым. Так, манифесты основных литературных течений эпохи – символистов, акмеистов, футуристов – наполнены философской рефлексией.

Говоря о «философско-литературном» синтезе, мы имеем в виду единый исходный механизм смыслопорождения, характерный для философии и литературы данного времени. Недаром новый этап в развитии русской философии был подготовлен творчеством Ф. Достоевского и Л. Толстого, их непрерывными нравственными и религиозными поисками, философией Вл. Соловьева, К. Леонтьева, стоявших у истоков не только философии, но и литературы «серебряного века». «Кроме того культурный Ренессанс рубежа веков явился высшим синтезом не только различных сфер духовной культуры (философии, богословия, искусства), но и синтезом отечественной и мировой

культуры. Достижения западной и восточной культур (идеи платонизма, кантианства, Ф. Ницше, С. Кьеркегора, опыт французского декадентства и индийского буддизма и т.д.) в различных формах были осмыслены русским Ренессансом» [204; 25].

Но в еще большей степени осознаны и творчески переработаны идеи русских средневековых мыслителей, а также П. Чаадаева, славянофилов. Многими нитями философия серебряного века связана с философией русского средневековья. Особенно отчетливо осознавал эту связь П. Флоренский. Тяготение к нравственным и правовым проблемам, тесная связь с искусством, прежде всего словесным, антропологическая и историософская ориентация, неприятие абстрактной, внеличностной системы логико-рационалистических построений, синтез философского и религиозно-этического отношения к миру. Все это черты, сближающие философию рубежа XIX–XX вв. не только с философской мыслью допетровской Руси (X–XVIII вв.), но и в целом с древнерусской культурой.

Динамический синтез русской философии «серебряного века» с предшествующими философскими течениями отчетливо проявился и в многогранной интерпретации идей славянофилов и западников.

Таким образом, философия «серебряного века» предстает как сложно структурированный динамический синтез достижений западной и восточной культур, а также всей предшествующей философской и культурной мысли России, она – ее закономерное продолжение и развитие.

Но и русская литература XIX–XX вв. тоже представляет собой сложный динамический синтез разных тенденций и культурно-духовных смыслов. Д. Лихачев, Ю. Лотман, Е. Эткинд, М. Келдыш и другие исследователи показали разные этапы взаимодействия русской культуры с иными культурами. Особо они выделили важнейшие моменты этих контактов: влияние Византийской культуры на Древнюю Русь, петровско-екатерининскую эпоху активного взаимодействия России с Западной Европой, русский XIX в. и роль западной культуры в его становлении, и, наконец, серебряный век.

Невозможно согласиться с выводом о «провале» русского культурного Ренессанса «серебряного века». Глубокий вывод делает Н. Бердяев: трагедия большинства деятелей религиозно-культурного Ренессанса – расплата за социальное равнодушие творцов духовной культуры. Но мы-то теперь понимаем, что и «социальное равнодушие» тоже нельзя понимать буквально. Да, не было активной социальной практики, но были глубокие прозрения, точный анализ социальных, духовных процессов, как в философской рефлексии эпохи, так и в искусстве, литературе. Их не вычеркнуть: «последствия

творческого духовного радения начала XX в. не могут быть истреблены, многое осталось и будет в будущем восстановлено» [64; 179].

Целостное понимание человека и человечества, признание приоритета общечеловеческих ценностей, противодействие дроблению рода человеческого по сословным, профессиональным, национально-религиозным признакам – родовые черты русской философской культуры с ее «вселенской открытостью» и установкой на синтетизм. Русская философия – это рефлексия о России, о ее судьбе в мире, о ее прошлом и будущем. И эта бесконечная тема в свете идеала целостности оттеняет все другие проблемы, требуя рассматривать любой вопрос философии, социологии, эстетики сквозь призму чисто российских интересов в плане искомого синтеза. Это и интегральное познание человека – не как биологического существа, или подданного государства, или носителя тех или иных экономических или идеологических отношений, а как личности со всеми ее родовыми связями и индивидуальной неповторимостью, со своей судьбой, смыслом жизни, местом в духовном мире.

Особое значение имеют такие характеристики русской философии, как ее неразрывная связь с литературой и религией, а также внерациональные формы познания мира, например, интуиция или такая черта, как панэтизм, т.е. выдвигание на первый план нравственной оценки людей, их деяний, событий, в том числе социальных и политических. Содержательно синтетическое начало нашло свое отражение в проблемных предпочтениях, характерных для русской философии в целом. Так, например, мы рассматриваем такую имманентно присущую ей черту как социальность, которая характерна была еще для рефлексии П. Чаадаева о самой сущности народного мироощущения. Эта исходная, далеко не всегда рационально осознаваемая и тем более формулируемая установка нашла свое отражение в том, что в русской философии, во всяком случае, в лучших ее творческих образцах, не получили широкого развития ни абстрактно-логические построения, ни индивидуализм.

Русские философы и литераторы различных ориентаций – В. Белинский, А. Герцен, Ф. Достоевский, В. Соловьев – отстаивали идею личности, но никогда не доходили до абсолютизации личного «я», не ставили его, подобно А. Шопенгауэру и Ф. Ницше, выше морали, противопоставляя индивидуализму идеал соборности и братства. Поэтому не случайна в России особая социализация философской мысли, как и литературы. И в XIX в., и в начале XX в., философы и художники слова, занимавшиеся проблемами духовной жизни, мистической связи человека с Богом, не обходили социальных проблем. У славянофилов И. Киреевского и А. Хомякова, теистов С. Гогоцкого и Ф. Голубинского, позитивистов В. Танеева, В. Лесевича, П. Лаврова – преимущественное устремление в сферу социального, и поиск в этой сфере

возможной реализации синтетического идеала. Вл. Соловьев, самый универсальный русский философ последней трети XIX в., писал не только о «всеединстве», о богочеловечестве, но и о национальных проблемах России, о природе добра, о роли насилия в истории, искал свое воплощение синтеза в сопряжении духовного и исторического.

То же и в начале XX в. У виднейших представителей русского религиозного Ренессанса социально-философские проблемы занимали значительное место в структуре их теоретического наследия и органично синтезировались с метафизическими проблемами. С. Булгаков писал не только о премудрой Софии, о философских проблемах нравственного культа, но и о сущности патриотизма, о синтезе религиозных устремлений с социальными реформами. С. Франк, автор тонких логических исследований проблем самопознания, значительное место уделял вопросам природы власти, философского смысла политической борьбы «правых» и «левых», сущности политического и духовного тоталитаризма. Социально-философские проблемы постоянно занимали В. Розанова. Установка на синтетический, целостный способ философствования о земном и небесном, историческом, социальном и метафизическом – родовая черта русской философии. Нетрадиционный характер лучших русских философских сочинений с их раскованностью, отсутствием жестких наукообразных рубрик, с их свободным, живым, образным языком, непосредственной обращенностью к читателю – все эти черты также свидетельствуют о типологическом родстве философии с русской словесностью. Знаменательны характеристики, данные русской философии к. XIX – нач. XX вв., сформулированные С. Франком в его статье «Сущность и ведущие мотивы русской философии» (1925 г.). С. Франк подчеркивает, что нельзя сводить русскую философию лишь к науке, к научно-систематическому исследованию. Истина может быть постигнута совершенно необязательно в «логических связях и благообразной систематичности» [441; 25]. Русская философия – это и «сверхнаучное интуитивное учение о мировоззрении» [441; 25], и художественная литература, пронизанная глубоким философским восприятием жизни (Ф. Достоевский, Л. Толстой, Ф. Тютчев, Н. Гоголь). С. Франк говорит: «Философия истории и социальная философия... вот главные темы русской философии» [444; 25].

Эта характеристика дает ключ и к пониманию природы русской экзистенциальной парадигмы, тесно корреспондирующей с социальностью и в литературе, и в философии, специфической и отличной от западноевропейской. Самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, говорит Франк, относится к этой области. Для русских мыслителей характерно то, что кроме понятия «истина», которое есть во всех языках, они пользуются и

таким непереваемым словом, как «правда». В нем тайна и смысл национальной русской философии. (А мы бы добавили – и национальной русской литературы). Русский мыслитель – от простого богомольца до Достоевского, Толстого и Соловьева – всегда ищет правды. Правда – это не только истина, теоретически адекватный образ мира, а это нравственные основания жизни, духовная сущность бытия, высший Синтез. Правду ищут не ради абстрактного познания, а для того, чтобы «преобразить мир, очиститься и спастись» [441; 25].

Поиск правды-истины как некоего высшего нравственного синтеза определял и синтетизм, и тринитарный динамизм формы, в которую отливала русская философская мысль. Это всегда диалог, который велся не только с оппонентами, но часто с самим собой, так сказать «pro и contra»: у Пушкина и Чаадаева, славянофилов и западников, почвенников и революционных демократов, Соловьева и Данилевского. Один без другого эти мыслители не могут существовать в своих поисках высшего синтеза, в своем взыскании смысла.

Таким образом, динамический синтез – модель, изоморфная русской культуре XIX–XX вв. как саморазвивающейся системе, реализующаяся в философии и литературе как едином интертексте, в основе которого дифференциальные отношения имманентного и трансцендентного начал.

Мыслитель и культуролог Д. Мережковский писал о «двух тайнах русской поэзии: Некрасове и Тютчеве»: «Кроме равнинной, вширь идущей, несколько унылой и серой, дневной России Писарева и Чернышевского:

Эти бедные селенья.

Эта скудная природа, –

есть вершинная и подземная, ввысь и вглубь идущая, тайная, звездная, ночная Россия Достоевского и Лермонтова:

Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,

И звезда с звездою говорит...

Какая из этих двух России подлинная? Обе одинаково подлинны. Их разъединение дошло в настоящем до последних пределов. Как соединить их – вот великий вопрос будущего» [327; 371].

Мережковский пишет эти строки уже в предчувствии надвигающейся исторической катастрофы, но очевидно, что мыслитель сознает неразрывность этих двух России в отечественной культуре. Акцентация социальной актуальности, разрыв с метафизикой национального самосознания – это искажение русского «космо-психо-логоса» (термин Г. Гачева). Пренебрежение «злостью дня» в угоду чистой духовности – путь к саморазрушению. Не одно вместо другого, а одно в синтезе с другим рождает целостность.

Эта специфика мышления объединяет собственно русскую философию и литературу. Об этом размышляли С. Булгаков, Л. Карсавин, Н. Лосский, П. Флоренский, А. Лосев. Структура их дискурса близка философскому постмодернизму в смысле использования гуманитарных метафорических категорий (Ж. Деррида, например, рассматривает хору как античный способ философствования).

Синтетический склад русского самосознания нашел воплощение в русской классике XIX в. Синтетизм литературы при этом должно рассматривать и понимать в нескольких планах. Классика XIX в. приняла на себя роль национальной философии в постижении человека и мира. И в этом смысле идеалистическая философия рубежа XIX-XX вв. должна восприниматься как следующий этап ее развития – в плане экзистенциально-религиозных интенций. Примечательна позиция Льва Шестова, противопоставившего русскую классику философии рубежа веков: в центре первой стояла проблема человека и его существования, в центре второй – все больше, с точки зрения Шестова, происходит подмена рефлексии о собственно человеческих проблемах и смыслах бесцельным оперированием абстрактными категориями. Здесь кроется один из существенных моментов, позволяющих увидеть сущностную разницу в концепциях творчества Л. Шестова и Н. Бердяева. Н. Бердяев апеллирует к творчеству вообще – в широком понимании – как к единственному условию оправдания человека. Л. Шестов утверждает, что только литература как высшая форма рефлексии о человеческих смыслах оправдывает само творчество, которое, по природе своей, есть великий грех, ибо творец соперничает с самим богом – единственным и универсальным творцом всего. (Эта идея Л. Шестова характерна для его философских эссе, посвященных Достоевскому, Толстому и Чехову).

Классическая литература XIX в. действительно явилась универсальной формой выражения национального самосознания и в том смысле, который подразумевал А. Герцен, определяя русскую литературу как единственную форму общественной свободы в России. В отличие от аналитического романа, характерного для западноевропейской литературы, русский синтетический роман сопрягал органично все смыслы, включая горизонталь индивидуально-бытового и социального существования человека и вертикаль его метафизического бытия. «Русские художники мыслили национальную жизнь как органическую целостность: внутреннее и внешнее, бытие и существование, общее и индивидуальное, космическое, природное, социально-историческое – все в одном» [127; 94]. «Все во мне – и я во всем» [433; 100], – как выразился русский классик. Эту же идею высказывает Л. Толстой: «Самое трудное – в

том, чтобы уметь соединять в душе своей значение всего. Все соединить? Нет, не соединять, а сопрягать все эти мысли! - Вот что нужно! Сопрягать надо!» [421; 881]. Именно в творчестве Л. Толстого, вобравшем в себя опыт пластически-образного мировидения Пушкина и Гоголя, видится нам осуществленной русская идея гармонии, равновесия между плотью земного мира и рефлексией о вечном. Л. Толстого труднее читать, чем Ф. Достоевского: у Достоевского все идеи сформулированы – надо только внимательно читать его; в прозе же Толстого перед читателем разворачивается стихия непосредственной жизни, где трудно разъединить идею с ее пластической оболочкой, не разрушая иллюзию живой жизни.

Дальше всех в направлении разъединения единого целого образа русского мира – на горизонталь и вертикаль – пошли в своей эстетике и творческой практике русские символисты. Полемизируя с революционерами-демократами, с народниками-шестидесятниками, традиционным реализмом, они постарались расквитаться не только с «лохмотьями» (Чехов) злободневности, общественного пафоса, но и вообще освободиться от всех связей с почвой, удерживающей дух в его материально-пластическом воплощении. Подняв на щит пушкинскую идею творческого артистизма поэта-пророка («ты – царь, живи один...»), символисты умозрительно раздробили единый гармоничный образ мира и человека на бытовое и метафизическое. Эта операция не была органичной для природы русского образного сознания. Они нарушили целостную гармонию пушкинской идеи, абсолютизировали приоритет эстетики над этикой, провозгласили нравственный нейтралитет художника. Наконец, если следовать логике мысли О. Мандельштама («Утро акмеизма», «О природе слова»), символисты, привнеся элементы нового мироощущения в искусство, выработав новый художественный эквивалент реальности, игнорировали саму природу русской «эллинической» речи, русского способа переживания и выражения, основа которых в гармонии духовного образа мира с его пластической оболочкой. В результате этой деформации у символистов картина мироздания и внутренний мир человека, а, следовательно, и сам эстетический способ выражения раскололся. В дуализме их мировидения (противоречии между здешним и потусторонним), в презрении к пластике земного существования и апелляции к отвлеченному – причина кризиса символизма. Акмеисты вернули русскому поэтическому языку плоть и кровь, в их поэзии мир реальный обрел осязаемость, внутреннюю плотность, синтетичность, фактурность, материальное воплощение, ту меру гармонии, равновесия всех начал, цельность, к которой призывал М. Кузмин в статье «О прекрасной ясности». Идеальное содержание из запредельных сфер вернулось на родную почву – гармоничность национального мироощущения в поэзии была

восстановлена. Безусловно влияние Пушкина, Толстого, Чехова на творчество акмеистов, с их ориентацией на ментально-культурный архетип. Глубинная мотивация вновь обретенного синтеза Духа и Плоты опосредована общей ментальной тенденцией национального самосознания. Вспоминая идею В. Вейдле о плодотворном влиянии на Блока – автора третьего тома лирики – эстетики и поэтики акмеизма [107; 78] (именно здесь А. Блок достиг высшей степени гармонии и органики в воплощении бытия – внутреннего и внешнего – во всей их полноте), важно увидеть эту закономерность ментальности и в духовных и эстетических исканиях Блока, обретшего, конкретику центрального символа своей поэтической вселенной в идеале России.

Отношения акмеизма и символизма в литературе «серебряного века» должны восприниматься не только как спор разных стилевых систем восприятия и выражения, но и как эстетическое отражение реальной драмы, специфического кризиса, духовной катастрофы в истории отечественного сознания, поскольку спасительный синтез, осуществленный в эстетике, не был осуществлен в исторической практике. Мы рискнули бы провести осторожную параллель между деятельностью большевиков в сфере материальной и исторической с исканиями символистов в сфере духовной: там – гипертрофия утопии социального синтеза, здесь – гипертрофия синтеза идеального и индивидуального; и там, и там – попытка реализации мифа, и как результат – «апофеоз беспочвенности» (Л. Шестов). К чему все это привело, мы знаем из русской истории. Примечателен сарказм Гумилева (позже расстрелянного большевиками), адресованный мэтром акмеизма символистам, но вполне уместен он и при оценке коммунистической утопии: «символисты хотели овладеть непознаваемым, но непознаваемое, по самому смыслу этого слова, нельзя познать, и все попытки в этом направлении, по меньшей мере, нецеломудренны» [163; 57].

По-своему мыслил разрыв Духа и Плоты-почвы в русской истории и русской культуре В. Розанов. По мысли В. Розанова, родина русской революции в русской литературе XIX в., прежде всего, в гротескной, насквозь иронической прозе Гоголя и Салтыкова-Щедрина, в том сильнейшем критическом пафосе и жажде анализа, трезвости оценок уровня народного самосознания, которая и отличает социологическое, сатирическое крыло русской классики. Мы берем только одну сторону идеи В. Розанова, отвлекаясь от всей сложности его динамической концепции русской классики. Думаем, что полемически к этой идее В. Розанова обращена мысль Н. Бердяева. Причину исторической трагедии России Бердяев видит в гигантском отрыве утонченной, элитарной культуры рубежа XIX–XX вв. от народной жизни, в ее отвлеченности от злободневных, реальных проблем русской истории.

Н. Бердяев пишет о поразительном контрасте двух разобщенных миров: «На “башне” Вяч. Иванова по средам велись утонченные разговоры самой одаренной культурной элиты, а внизу бушевала революция. ...Однажды, когда “среда” была особенно переполнена, был произведен обыск, произведший сенсацию...» [64; 156]. Культурная и народная Россия в этот момент погляделись друг в друга, как в кривое зеркало, и не узнали себя. И тот, и другой философ констатируют по-своему гибельную для России и противоестественную тенденцию, изнутри разрушающую внутреннюю ментальную целостность.

Так, в философской рефлексии рубежа веков, когда анти-синтетические процессы уже глубоко захватывают историческую и духовную жизнь страны, идея синтеза осознается как имманентное свойство национальной духовности, как дóлжное, долженствование, как условие и единственная возможность ее спасения в социально-историческом и в метафизическом смыслах.

Если Л. Толстой в своем творчестве воплотил идеально синтетический тип русского мировидения, растворив метафизическую проблематику в непосредственной стихии саморазвивающейся жизни, то Ф. Достоевский – художник, идеально выразивший суть русской метафизики, подразумевающей неразрывность и необходимость дифференциальной связи двух противоположностей. Материальное и духовное неотъемлемо друг от друга в его художественном мире. Достоевский создает для своих героев социально-психологические ситуации, мотивируя их поступки обстоятельствами вполне конкретными и даже материальными, но кульминация в развитии их образов всегда связана с неким духовным прозрением, нравственный катарсис они переживают в моменты прорыва в вертикальную метафизическую сферу бытия. Представляется умозрительным противопоставление Д. Мережковским Л. Толстого (земного) и Ф. Достоевского (сугубо, якобы, небесного). Крайней деформацией представления о философско-художественной картине мира, созданной Достоевским, кажется комментарий, данный В. Набоковым к одной из центральных, кульминационных сцен романа «Преступление и наказание», где Соня читает Раскольникову евангельскую притчу о Христе и воскрешении Лазаря: «Огарок уже давно погасал в кривом подсвечнике, тускло освещая в этой нищенской комнате убийцу и блудницу, странно сошедшихся за чтением вечной книги» [199; 201]. Набоков восклицает: «“Убийца и блудница” и “вечная книга” – какой треугольник! Это ключевая фраза романа и типично достоевский риторический выверт! ...я считаю, что ни великий художник, ни великий моралист, ни испеченный христианин, ни настоящий философ, ни поэт, ни социолог не свели бы воедино, не соединили бы в одном порыве фальшивого красноречия убийцу – с кем же? – с несчастной, уличной

женщиной, заставив их склонить столь разные головы над этой священной книгой...» [344; 4].

В отличие от автора «Лолиты», безусловно, не избегнувшего мощного, хотя и подспудного воздействия на своем творчестве идей и образов Ф. Достоевского, нам думается, что эта сцена в русской классике – центральная, символизирующая сам характер русской метафизики в ее неразрывной связи с «хлебами земными», в ее укорененности в почве, социально-исторической конкретике. Разрыв этой связи (Достоевский предполагал и предвидел это) чреват исторической и национальной трагедией.

1. 2. Культуррефлексивный контекст

Синтез как содержательная категория, и синтез как форма, адекватная динамике русской духовности, структура и вектор развития русского самосознания реализуются в русской литературе и философии на уровне глубинного этического онтологизма, экзистенциальной проблематики и, как мы убеждаемся, «экзистенциального способа коммуникации», философское определение которого дает К. Ясперс. «Человек как целое не объективируем. Поскольку он объективируем, он есть предмет... Но в качестве такового он никогда не есть он сам. По отношению к нему как объекту можно действовать посредством внешних рассудочных установлений согласно правилам и опыту. По отношению к нему самому, т.е. как возможной экзистенции, я могу действовать только в исторической конкретности, в которой уже никто не есть «случай», но в которой совершается судьба. Теперь уже нельзя больше спутать объективно-предметное в человеке... в эмпирическом смысле с ним самим как экзистенцией, открывающейся в коммуникации» [504; 1–3].

Подобное отношение к человеку и неприятие субъектно-объектной коммуникации свойственно творчеству русских классиков. Христианская антропология, интенции об иллюзорности свободы и относительности счастья, рефлексия о бессмертии души, утопия и антиутопия о всеобщей гармонии, сопряженность горизонтали индивидуально-бытового, социально-исторического существования человека и вертикали его метафизического бытия – все эти черты литературы сближают ее с русской философией.

Н. Лосский подчеркивает, что для методологии русской философии характерно сочетание гносеологии с онтологией «в стремлении открыть условия возможности истины и объяснить основные свойства ее, развивая совместно учения о знании и о строении бытия. И по содержанию эти учения имеют характер онтологизма, так как утверждают наличность бытия в знании и притом приоритет бытия над знанием, независимость его от познающего

сознания. Это возможно лишь в том случае, если знание приобретается путем интуиции, т.е. путем непосредственного созерцания, направленного на предмет в подлиннике» [308; 256].

Об этом же рассуждает С. Франк, рассматривая онтологию и гносеологию в теснейшей связи друг с другом. Возможность интуиции как знания о бытии, независимом от сознания, Франк объясняет тем, что бытие индивидуума укоренено в Абсолютном как Всеединстве, вследствие чего всякий предмет до всякого знания о нем близок нам совершенно непосредственно, так как мы с ним «слиты не через посредство со-знания, а в самом нашем бытии» [444; 380]. Всякое логическое отвлеченное знание возможно не иначе, как на фоне интуиции этого всеединства. Франк обосновывает систему и принципы тринитарности и экзистенциальности мышления: «...логическое знание имеет отвлеченный характер и относится к низшему слою бытия, прерывистому и лишенному жизни; оно дано в созерцательной интуиции. Все живое бытие, развертывающееся во времени в форме сплошного творческого становления, относится к области металогического; для достижения его требуется не созерцательная интуиция, не знание-мысль, а живое знание, знание-жизнь, достижимое в те моменты, когда наше я «не только созерцает объект (т.е. имеет его вневременно), но и живет им» [444; 381].

Определения русского типа философствования как «интуитивистического реализма», «конкретного идеал-реализма» и характеристики, данные ему Лосским и Франком, вскрывают типологическую связь философии с русской литературой. «Конкретный идеал-реализм» все отвлеченные принципы мыслит как нечто подчиненное стоящим выше их живым конкретным началам, как синтетическую форму действия этих начал. Это сблизает Вл. Соловьева, кн. Е. Трубецкого, о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, Н. Бердяева, Л. Карсавина, С. Франка, Б. Вышеславцева, В. Зеньковского, Д. Чижевского, И. Ильина, А. Козлова, Л. Лопатина, С. Алексеева (Аскольдова).

Трансцендентальный идеализм в Германии внимательно изучил отношения, служащие условием возможности математического естествознания, и выяснил идеальную природу их, обязывая, таким образом, отвергнуть механистически-материалистическое миропонимание, и признать наличие духовной основы мира. В этом его заслуга, однако им выполнена эта работа в духе отвлеченного идеал-реализма, как полагает Лосский. Поэтому духовные основы мира сведены им к застывшим формам и законосообразностям. А конкретный идеал-реализм русской философии проникает глубже в строение мира, отыскивая более интимные отношения между разными сторонами бытия, он выдвигает на первый план внутренние живые связи между частями мира, например, любовь как источник усвоения низшей личностью содержания бытия

высшей личности (нации, человечества, Бога). Признание таких живых духовных основ целостности мира не ведет к утрате отвлеченно-идеальных форм, открытых трансцендентальным идеализмом. Они учитываются конкретным идеал-реализмом (напр., в системе Вл. Соловьева, Трубецких, Лосского, Франка), однако рассматриваются как формы их деятельности, подчиненные конкретно-идеальным началам. Мир приобретает гораздо более пластический характер, чем в изображении отвлеченного идеал-реализма.

Панэтизм русской религиозной философии, искание ею «цельного знания» (Н. Лосский) о «целостном бытии» и потому конкретный характер всего оригинального русского философского творчества с самого начала своего развития реализуется в идее синтеза как центральной универсалии бытия в целом, сущности жизни в ее субстанциональных динамических воплощениях. При этом литературно-эстетический характер способа русского философствования органически вырастает из философских интуиций литературы. А. Лосев характеризует русскую философию как «чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям по определениям, а только в символе, в образе посредством силы воображения «внутренней жизненной подвижности» [305; 71]. Примечательно в этом смысле сравнение двух отрывков в прозе Л. Толстого и А. Лосева, сделанное И. Минераловой, полагающей, что «А.Ф. Лосев – достойный продолжатель Л.Н. Толстого» [330; 29]. Мы приводим это сравнение целиком: «Жизнь есть все. Жизнь есть Бог. Любить жизнь, любить Бога. Труднее и блаженнее любить эту жизнь в безвинности страданий» [423; 280] (Л. Толстой). «Вся жизнь, всякая жизнь, жизнь с начала и до конца, от первого до последнего вздоха, на каждом шагу и каждое мгновение, жизнь с ее радостями и горем, с ее счастьем и ее катастрофами есть жертва, жертва. Наша философия должна быть философией Родины и Жертвы, а не какой-то там отвлеченной, головной и никому не нужной «теорией познания» [306; 544]. Подобное сходство в строе мыслей не случайно, поскольку литература осознала всегда в русской философии традиционно как источник и стимул философской рефлексии. «Задача философа мыслилась как дешифровка анаграмм поэтических образов в наполненную смыслом метафизику событий» [378; 262].

Итак, мы рассматриваем русскую культуру как принципиально незамкнутую модель, которая характеризуется специфической особенностью – все время выходить за свои пределы. Пересечение многообразных структур – основной механизм ее культурной эволюции и саморазвития. Исходя из методологии И. Пригожина [368], мы наблюдаем, как взрывные и эволюционные моменты могут располагаться в пространстве русской культуры

XIX–XX вв. не только в хронологической последовательности, но и совмещаться во времени. Эти процессы мы рассматриваем на примере диалога русской литературы и философии. При этом важно учитывать, что литература и философия, и культура в целом – это не только объективно динамический процесс, но динамический процесс, сам себя осознающий и все время собственным сознанием вторгающийся в собственное развитие. Важно, кроме того, для нас и то, что художественная культура, вообще искусство, и литература как вид искусства, в нашем случае, является лишь частью духовной культуры. Литература как искусство – специфическая форма культуры, имеет свои внутренние закономерности, в то время как духовная культура, в нашем случае, философия имеет собственно ей присущие особенности. Такая ситуация, конечно, обусловлена тем, что «наука, вообще духовная культура – это сознание культуры, а искусство – это ее самосознание» [246; 132]. А коль скоро это так, то и сам характер, и сами способы идеального бытия и воплощенного существования в семиотическом поле культуры языков философии и литературы будут различными. В этом смысле мы солидарны с М. Каганом, отмечающим, что идеальное бытие духовной и художественной форм культуры при системно-структурном подходе проявляет себя двояко. Содержательно – в виде разного рода способов отражения действительности, ее осмысления, духовного освоения (наука, идеология, проектирование, искусство); и формально – в виде различных знаковых систем, языков, обслуживающих духовные контакты межсубъектного характера [246; 132]. Соответственно мы имеем здесь дело с двумя типами структур – концептуальными и знаковыми. Концептуальной структурой мы называем строение интеллектуального содержания различных духовных систем (научно-теоретических, идеологических, художественно-образных). Законы их строения – это законы формальной, диалектической и специфической логики художественного мышления. Формальная логика близка математической, описывает структуры материальных объектов. Логика вообще – это наука об интеллектуальных процессах. Логика фиксирует самые общие закономерности интеллектуальных структур. Но обращаясь к разновидностям духовных систем, мы видим более конкретные формы их структурной организации. Так, любая научная теория имеет определенное внутреннее строение, т.е. субординационно-координационные связи своих разделов, проблем, идей, категорий. Специфические структуры есть и в духовном содержании художественного произведения, творческого метода, стиля, искусства, взятого в целом (например, в случае взаимодействия разных искусств). Научное изучение подобных систем требует выявления структурной организованности каждой из них. Проникновение науковедческой, искусствоведческой,

культурологической мысли в своеобразии данной системы необходимо не в меньшей степени, чем при изучении молекулярной структуры химического вещества или анатомической структуры организма.

Цельность произведения искусства обусловлена «внутренней формой» (Гегель) – структурой содержания художественного образа. Литературное произведение имеет не реально-пространственную, а квазипространственную природу. Не все богатство реальных пространственных систем может быть спроецировано в духовную сферу с временными параметрами идеальных систем. Некое духовное образование как процесс – развитие мысли, смена представлений, переливы чувств и т.д. – та же хроноструктура, что и всякое материальное движение. Время характеризует жизнь духа в такой же мере, как и движение материи. Но если мы будем смотреть как на опредмеченные процессы – продукты духовной деятельности, то структура идеи, концепции, системы художественных образов оказывается и внепространственной, и вневременной; она – воображаемая структура системы, существующей вне времени и вне пространства, в «мире» идеальных конструкторов (духовных представлений, связанных с работой воображения).

Образно-языковые структуры отличаются от структур концептуальных тем, что выражают и сами способы организации знаковых средств, с помощью которых формируется и транслируется та или иная концептуальная информация. Круг образно-знаковых систем культуры значительно более широк, чем особенности строения обыденных языков и искусственных языков науки. М. Каган прав, считая, что дальнейший прогресс семиотики связан с ее способностью найти диалектику общего, особенного и единичного при рассмотрении всего богатства языков культур, включая все художественные языки, языки всех форм идеологии, человеческого общения, отличающиеся от языков коммуникации [246; 140]. В самом деле, известно, например, как отличается структура музыкального языка от структуры языка живописи или архитектуры, не говоря уже об ее отличиях от структуры научных языков. За этими различиями стоят и некие структурные инварианты, в силу чего семиотика, очевидно, должна вскрывать законы модификации общих семиотических структур в конкретных структурах научных, художественных и тому подобных типов знаковых систем.

Знаковые структуры внешне выражены и потому занимают особое место в процессе материализации духовной информации. Образные знаки имеют материальное тело – звуковое, пластическое, графическое, мимическое, но сами они выражают связь этой осязаемой телесности с опредмечиваемым в ней значением. Данная телесность выполняет функцию знака, когда она призвана аккумулировать и транслировать некое значение. При этом необходимо

учитывать, как меняется в науке представление о характере и способе отношений значения и знака в художественном тексте (стоит представить себе путь идей на этот счет от Соссюра до Ю. Кристевой и Ж. Дерриды). Сами же духовные структуры (науки) и «внутренние формы» (искусства) не материальны, но воплощаются в материальности звучания, визуальных, скульптурных изображениях, духовных жестах, в образном слове и т.д. Такова природа грамматики и всех родственных ей структурных закономерностей в других невербальных знаковых системах; в искусстве таковы, например, законы композиции.

Вопрос о наличии интегральных структур правомерен для идеальных систем в такой же мере, как и для материальных. Особенно это важно на примере искусства. Необходимо выявить структуру художественного текста, структуру самой формы (особенности и внутренней формы – концепт, и знаковых структур – т.е. выявить структуру структур, способы связи внутренних и внешних, концептуальных и знаковых структур). В последних (по времени) работах М. Каган, в след исследований И. Пригожина, вводит понятие сверхсложного типа структуры – суперструктуры, интегрирующей идеальные и материальные структуры [245; 153]. Это такие системы, которые синтетически объединяют вещественно-телесные и духовно-концептуальные знаковые подсистемы. Таков, например, сам человек, где биосоциальность – не механическое сложение, а системное единство. Это свойство человека как сложно структурированной динамической системы изучается как суперструктура высокой степени сложности. Об этом говорят закономерности онтогенеза (например, связи между типами конституции и психологическими типами). Другой системный объект, обладающий суперструктурой подобной степени сложности – это искусство, поскольку только в искусстве единство духовного и материального имеет столь же органичный характер. Здесь работает закон не формального тождества, а скорее, общий закон образного сознания, основанный на принципе дипластии. Задача исследования структуры в этом случае заключается в изучении способов связи концептуальных и знаковых структур. В искусстве как системном объекте, обладающем высокой степенью сложности (суперструктурой), между духовным содержанием и материалом существуют отношения дипластийной связи, не позволяющие перевести данное художественное содержание в какой-либо другой материал, кроме того, который был избран мастером, художником, писателем. Однако есть отношения взаимодействия разных художественных суперструктур по принципу взаимосуществования, динамического синтеза, взаимодополнительности, со-относительности. Философия, религия как формы духовной культуры являются побудителем смыслообразования в собственно

кругу эстетическом. Возможен и обратный путь синтетического структурирования новых смыслов при осуществлении связи между искусством и духовной культурой, философией: качественно другой текст, но дополняющий или в чем-то обогащающий первый текст, или побуждающий этот первый текст к исканиям новых собственных ресурсов семантики и поэтики. Значит, задача системно-структурного подхода в изучении специфики внешних и внутренних связей в художественной и духовной формах культуры определяется прежде всего необходимостью выявления суперструктуры и ее связей, синтезов с другими суперструктурами. И в масштабах общей эстетики, и в масштабах разных видов искусства, и в масштабах анализа отдельного художественного текста, где на микроуровне рождается своя суперструктура. Такой суперструктурой и является, с нашей точки зрения, русская литература XIX–XX вв. Соприродные свойства и функции суперструктуры проявляются, как мы убеждаемся, и в русской философии рассматриваемого периода. Их взаимоотношения могут характеризоваться как отношения, основанные на принципе дополнительности. Примечательно, что А. Гулыга, размышляя о методологии гуманитарного знания, определяет его как «знание о бесконечных манифестациях человеческой сущности», как своеобразную «феноменологию духа», утверждающего себя в мире личности, в мире истории, в мире культуры» [155; 35]. Гулыга считает возможным здесь действительный синтез, органическое соединение, признавая при этом различие между двумя типами наук, названных неокантианцами «идеографическими» и «номотетическими» [155; 35]. Гулыга решительно выступает против их противопоставления. В свою очередь, М. Бахтин совершенно прав, утверждая, что «безоценочное понимание невозможно. Нельзя разделить понимание и оценку; они одновременны и составляют единый целостный акт» [155; 346]. Что же касается объяснения, то оно безоценочно по самой своей природе. Поэтому мы акцентируем наше внимание на такой специфической особенности русского способа философствования, как возможность сочетания строго научных и ценностно-эстетических подходов. В целом тенденции к герменевтической интенции рассматриваем как основополагающий для данной суперструктуры принцип динамического синтезирования с другими суперструктурами. Поскольку в русской философии XIX–XX вв. мы обнаруживаем сохранение познаваемого субъекта в его субъективной позиции, отношение к нему, именно как к субъекту, находится в отношении дополнительности к его изучению как объекта. Деятельная реализация такого отношения есть общение, межсубъективное взаимодействие, а его условием является понимание каждым партнером другого – его интенций, устремлений, целей, его уникального

характера и особого «рисунка», свойственного лишь ему свободного выбора своего поведения.

Понимание некоего субъективного события требует со-бытия, со-чувствия, мысленного со-участия, что делает эмпатию, вчувствование условием превращения наблюдателя изучаемого события в его воображаемого участника. Таков психологический механизм перехода с позиции «извне» на позицию «изнутри», таков рефлексивный подход русской философии XIX–XX вв. к русской литературе. Это – способность «перевоплощения», представления себя в воображаемых обстоятельствах. Здесь проявляется диалогическая структура всякого человеческого общения. Именно общение как взаимодействие субъектов, как диалог требует восприятия другого в его уникальности и способности соотнести эту уникальность с твоей собственной. Так рождается динамический синтез как творческое взаимопонимание. Этот процесс в большей степени стимулируется с позиции понимания, а не объяснения.

Что является инвариантным и что вариантным в методологической программе, именуемой «принципом дополнительности» в общефилософском масштабе этого понятия? Важно признать количество интервалов, в которых обнаруживаются дополняющие друг друга свойства того или другого текста (художественного либо духовного). В квантовой механике, например, обнаруживает себя «корпускулярно-волновой дуализм». В русской литературе, искусстве XIX–XX вв. и в русской философии «серебряного века» проявляют себя тернарные характеристики. Можно говорить о такой, например, суперструктуре, как человеческая личность, обладающей множеством функциональных отношений. Так, множественность ипостасей личности, например, на уровне концепции человека в русской литературе XIX–XX вв. (в альтернативе этической и эстетической стратегий поведения личности в рамках жизнестроения), связана с тем, что данная система значительно более сложна, чем, скажем, электрон, отчего и количество степеней свободы в ее поведении куда больше. А значит, на несколько порядков больше и число ее свойств и возможностей ее «оборачивания» в различных функциональных ситуациях («Широк русский человек! – я бы сузил» [199; 345], – формулирует Ф. Достоевский устами Свидригайлова).

Вот почему мы говорим о взаимодействии, динамическом синтезе духовных текстов и текстов художественных, в данном случае, как о процессе многоплановом и нелинейном.

Важно обратить внимание на лотмановское замечание об универсальном структурном дуализме в культуре двух языков – словесно-дискретного и иконического (континуального). «Эти два моделирующие языка (иконически-пространственный и словесно-линейный) находятся в состоянии постоянной

борьбы, и все же любое человеческое переживание структуры мира выстраивается как постоянная система переводов текстов в структурном пространстве между этими двумя полюсами» [310; 203]. Аналогично этому цитируемое нами ранее высказывание Гегеля о необходимо происходящей динамической связи и борьбе между пластическими и духовными формами. Тексты в рамках русской культуры XIX–XX вв. интегрируют противоположные семиотические структуры в едином целом. Противоположные тенденции снимаются в некотором едином структурном синтезе. Более того, общение между данными языками (на уровне философии и литературы) – важнейшее условие их плодотворного развития. За счет чего это происходит? Прежде всего, благодаря наличию некоего метатекста культуры, метаязыка, обеспечивающего целостность культуры. Речь должна идти в данном случае о ментальном архетипе.

Имея в виду синтетическую структуру русской ментальности, мы предполагаем ее становление как динамическое взаимодействие бинарной и тернарной моделей русского самосознания. Важнейшую роль здесь играет процесс саморазвития и самоидентификации духовности, ориентированной на православно-христианские ценности.

Н. Арсеньев называл соборность и христосоцентризм основными темами русской религиозно-философской мысли, «вдохновившими ее внезапный расцвет в середине XIX в. и продолжающими ее вдохновлять в XX в.» [18; 20]. И. Есаулов видит источники соборности и христосоцентризма русской классики в культуре Древней Руси. Он отмечает, что русская литература первых семи веков своего существования отчетливо христосоцентрична, то есть изначально ориентирована на Новый Завет. Это качество древнерусской литературы объединяет ее с литературой других православных стран. Но характерная именно для «русской святости» (С. Аверинцев) «попытка принять слова Христа о любви к врагам, о непротивлении злу, о необходимости подставить ударившему другую щеку абсолютно буквально, без оговорок, без перетолкований» [4; 231] – это и есть проявление того христосоцентризма, который конституирует единство древнерусской литературы и русской классики XIX в. Глубинная, тесная и никогда не прерывающаяся связь с Новым Заветом – главное, что конституирует и единство русской культуры в целом, то есть вплоть до нашего времени.

Но если в древнерусской литературе соборное начало проявляется эксплицитно, поскольку главное назначение этой литературы – воцерковление человека, то в классической русской литературе XIX в. евангельский христосоцентризм проявляет себя гораздо чаще имплицитно: «авторской

этической и эстетической ориентацией на высший нравственный идеал, каким является Иисус Христос» [209; 160].

Как утверждает Ю. Лотман, законообразующий центр культуры, генетически восходящий к первоначальному мифологическому ядру, реконструирует мир, как полностью упорядоченный, наделенный единым сюжетом и высшим смыслом. Хотя он представлен текстом или группой текстов, они в общей системе культуры выступают как нормализующее устройство, расположенное по отношению ко всем другим текстам данной культуры на метауровне. Все тексты этой группы органически между собой связаны, что проявляется в их способности свертываться в некоторую единую фразу, содержательно связанную с эсхатологическими представлениями: картина мира, порождаемая ею, чередует трагическое напряжение сюжета с ожидаемым преображением.

Лотман описывает некоторый текст-конструкт, который является инвариантом всех текстов, принадлежащих данному культурному типу, а сами эти тексты выступают в качестве его интерпретаций в знаковых структурах разного типа. Подобный текст-конструкт он называет текстом культуры, определяющим картину мира данной культуры. Обязательное свойство такого метатекста – его универсальность. Картина мира соотносима со всем миром и в принципе включает в себя все: текст-конструкт как инвариант культуры определяет сквозной сюжет культуры (их может быть несколько), структурирующий модель мира в его социальной, религиозной, этической, аксиологической, эстетической и т.д. иерархичности.

Интересно замечание М. Эпштейна, признающего, что иной раз возникает ощущение, что «не целая литература перед нами, а одно, богатое замыслом и переливами смыслов произведение» [482; 80]. Но такое же ощущение вызывает и русская религиозная философия рубежа XIX–XX вв., глубоко, как мы уже говорили, укорененная в христианском православном средневековье. И тот, и другой тексты вырастают из одного корня, онтологически ориентируясь на Вечную книгу в своем внутреннем саморазвитии. «Духовное освоение Нового Завета (как, разумеется, и всего корпуса Библии) и составляет нерв русской культуры» [209; 163]. Осознание этого важно для рассматриваемого нами периода. Системы разных языков (литературы и философии) самоорганизуются, ориентируясь на данное метаописание, акцентируя то, что актуально для метаязыка, транслируя ментальный архетип, как в синхронии, так и в диахронии, и делая второстепенным, отсекая, либо выявляя несостоятельность онтологической аксиологии того, что не актуально, не органично для ментальных предпочтений культурного сознания. Разумеется, дело не в том, что литература и философия

XIX–XX вв. предстают только лишь как пучок вариантов одного или нескольких устойчивых архетипов. Напротив, в едином тексте (литературы или философии) вычлняются некие субъекты, внутренне ориентированные на диалог друг с другом, не только в этом диалоге преобразующие друг друга, но и преобразующиеся благодаря особой специфике самих этих структур. Единый текст, таким образом, внутренне конфликтен, и из этой конфликтности рождается его качественно новая сущностная многоцентричная целостность.

Однако важно обратить внимание и на то, что само христианство на Руси никогда не было однородным (речь о двоеверии – язычестве и христианстве, борьбе «иосифлян» с «исихастами» и ересями, религиозном расколе XVII в. и т.д.). И для нас существенно здесь обратить внимание на разное понимание православных ценностей, выраженное в официальной церковной доктрине (с ее обрядовой суровостью, идеей самоотречения, аскетизмом, фанатическим фундаментализмом, непримиримостью к любому проявлению идейного и политического плюрализма, тенденцией к этатизму и т.д.) и в народном мирозерцании, которое вплоть до XX в. по-прежнему сохраняло живую связь с языческими представлениями и мифами. Культ природы, «мистика земли» (Н. Бердяев), радостное, гармоническое, праздничное восприятие жизни, глубокое интуитивное ощущение органической связи всего живого, связи человека с природой, космосом, витальные энергии, наслаждение жизнью в ее перевозданных и естественных проявлениях, вера в ее изначальную справедливость и самоценность, упоение бытием и эстетическое ценностное переживание его целостности и совершенства. Все эти черты, так или иначе, присущи народной вере. Мы не берем здесь специфику языческого мироощущения в полном объеме, а выделяем лишь те особенности, которые, трансформировавшись в православии, стали основой этического онтологизма народного мирозерцания. Во многом русское экзистенциальное сознание, воплощенное в литературе, корнями своими связано с народным православием, проникнутым токами язычества.

Точно так же и русская религиозная философия не была однородна. И все проявления в ней альтернативного понимания, обновления христианства воспринимались всегда со стороны русской официальной церкви как ересь. В русском религиозно-философском ренессансе тоже обнаруживают себя тенденции неоязыческого и православно-экзистенциального характера.

Очень важным является замечание Ю. Лотмана о том, что поскольку «описание ведет к повышению меры организованности системы, то самописание – это средство самоорганизации системы» [310; 203]. Мы предполагаем, что в момент активного роста самосознания культуры, ее повышенной потребности в самоидентификации, в недрах семиотической

системы выделяются тексты, которые могут рассматриваться как метаязыки для описания ее же самой. Такими метаязыками для русской культуры XIX–XX вв. являются литература и философия как формы саморазвития ментального контекста русской культуры. Вот почему мы говорим о «литературоцентричности» русской культуры XIX–XX вв. и «философичности» культуры «серебряного века». Учитывая тенденцию данных метатекстов к динамическому синтезу, следует подчеркнуть, что процесс их взаимообмена способствует стиранию граней между текстами. Так текст литературы и текст философии начинают выполнять сразу несколько функций – эстетическую, религиозную, рефлексивную. Таким образом, наряду с возрастанием полиглотизма текста происходит отделение функции текста или его социальной роли, способности обслуживать определенные потребности, что, в свою очередь, влечет за собой возрастание полифункциональности текста. В результате рождается такое качество, как неадекватность текста самому себе. Русская литература как динамическое целое, поэтому не может быть описана в рамках какой-либо одной упорядоченности. Она существует как определенная множественность упорядоченностей, из которых каждая организует лишь какую-то ее сферу, но стремится распространить область своего влияния, как можно шире. Факты подвижности границы между текстом русской литературы и текстом философии многочисленны и многофигурны. Что такое проза В. Розанова, А. Белого, К. Леонтьева, А. Платонова, М. Булгакова, Ю. Мамлеева, А. Солженицына, В. Набокова? Или вспомним досужие рассуждения о якобы лишнем, «внесистемном», т.е. принадлежащем другой системе, в творчестве Л. Толстого, Ф. Достоевского, Н. Гоголя, А. Солженицына. Стремление описать мир Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Тургенева, Гончарова, Достоевского, Толстого, Чехова только с позиций социальной пользы не исчерпывает всего содержания их творчества, так как исключает метапозицию, исходит из частных методологически ограниченных посылок. То, что с синхронной точки зрения может показаться лишним, получает иной вид с позиции динамического синтеза, составляя структурный резерв. Механизм постоянного структурного обновления освобождает систему от автоматизма и статики. Динамический синтез является средством концентрации в одном месте все возрастающего числа новых точек зрения. Возникающая при этом смысловая игра, скольжение между структурными упорядоченностями разного рода придает тексту бóльшие смысловые возможности, чем те, которыми располагает любой язык, взятый в отдельности. Следовательно, текст во второй своей функции является не пассивным вместилищем, носителем извне вложенного в него содержания, а генератором смыслов. Сущность процесса генерации – не только в развертывании, но и, в

значительной мере, во взаимодействии структур. Их взаимодействие в замкнутом мире текста становится активным фактором культуры как работающей семиотической системы. Текст этого типа всегда богаче любого отдельного языка и не может быть из него автоматически вычислен. Текст – семиотическое пространство, в котором взаимодействуют, интерферируют и иерархически самоорганизуются языки. Итак, мы отталкиваемся от мысли о границах текста, о переходе границ, о перекрещивании разных текстов как условия рождения русской культуры, и имеем в виду сущностное несовпадение художественных текстов и духовных, сознаем особенности образной специфики искусства (литературы), исходя из структуры художественного образа, как ее представляет Гегель в своей «Эстетике»: духовное и пластическое начала, взаимодействуя, постоянно переходят друг в друга. В нашем же случае, когда в тексте сопряжено и образное, и религиозно-философское, то следует называть этот текст пограничным. Конфликт и синтез во взаимопереходах этих двух начал рождает другой, новый смысл (выражаемый в чистом виде в духовном тексте философии линейно, в силлогизмах), открывающий богатство оттенков и вносящий новые аспекты видения. Это происходит потому, что глубину осмысления субъектом себя в мире и самого мира может дать не отрыв, а взаимодействие, диалог. То же происходит и в художественном тексте за счет его ориентации на пульсацию самоидентификации культуры, человека в ней. Тексты философский (духовный) и художественный (иконический, пластический) взаимодополняют друг друга, обогащаясь в рождаемых смыслах. Кроме того, художественный текст по самой своей структуре – художественно-духовный, т.к. пользуется для своей выраженности духовной пластикой воображения. Именно поэтому художественный текст рождает подвижные смыслы, создает синтезы, взаимопереходящие в культуре. Также эти синтезы рождают новые смыслы. И означивание возрастает и меняется со временем.

Бинарность сама по себе потенциально чревата тернарностью, но возможность осуществления ее всегда проблематична; как показывает опыт истории, в реальности она порождает чаще всего инверсию, либо статику и догматику, фанатизм и тоталитаризм. В духовной и художественной культуре тернарность проявляет себя как динамический синтез – способ воплощения ментальных ценностей, условие и стимул медиации и, в конечном смысле, способ «дальнего», опосредованного, обратного воздействия на историческую реальность. Религиозная тема изначально «мучила» и великую русскую литературу, и русскую философию. Сюжет осмысления идей христианства многоцентричен и противоречив. И в зависимости от интерпретации этого сюжета структурировались в русской культуре XIX–XX вв. своеобразные

концепции и модели человеческого поведения. Наша рефлексия о внутренних синтетических устремлениях русской литературы и философии опирается на анализ культурфилософских идей, как самих писателей, так и суждений мыслителей: А. Бухарева, В. Соловьева, Д. Мережковского, Н. Бердяева, Л. Шестова, С. Булгакова, В. Розанова, П. Струве, К. Мочульского, И. Ильина, С. Франка, митрополита Антония Храповицкого, а также современных ученых: Д. Лихачева, И. Золотусского, Г. Гачева, В. Непомнящего, И. Кондакова, М. Эпштейна, И. Есаулова, В. Шестакова и др.

Системообразующий для культурного самосознания характер русской литературы XIX–XX вв., выражающийся в синтетичности ее устремлений и поисков, обусловлен ее «нелитературностью», выходом за рамки определенного вида искусства, вообще – эстетики.

Особый синкретизм «русского ума», последовательный уход от специализации интуитивно-образного и рационального начал в древнерусской культуре отмечают многие исследователи. Отсутствие в древнерусской культуре теоретического антагониста в лице, скажем, рационального философского теоретизирования либо литературной критики органично связано с такими свойствами древнерусской литературы, как ее этикетность, церемониальность, каноничность, как отмечает, например, Д. Лихачев [303; 283]. Древнерусская литература была семиотическим пространством решения смысложизненных, религиозно-этических, философско-богословских вопросов в образной форме. Собственно, этим же (мощной синкретической тенденцией национального мышления русского средневековья) объясняется слабое развитие богословской мысли в русской православной духовности, отмечаемое всеми глубокими исследователями русской церкви и древнерусской святости (Е.Е. Голубинский, П.Н. Милюков, А.В. Карташев, Г.П. Федотов, Г.В. Флоровский, Н.А. Бердяев и др.) – так называемое «безмолвие» Святой Руси. То, что Флоровский называл «невысказанностью и недосказанностью», «мысленной нераскрытостью древне-русского духа», «чрезмерной душевностью», «поэтичностью», «духовной неоформленностью душевной стихии» [437; 1–2–4], проявлялось в избегании художественно-поэтическим сознанием средневековой Руси теоретических рефлексий. Как в сфере литературно-художественного творчества, так и в религиозной духовности, в отталкивании от рационализма любого рода, в сознательном отказе от специализации теоретического знания. Применительно к древнерусской литературе это означало «растворенность» рационального начала в самой литературе, принципиальную невыделенность философско-богословского дискурса в синкретической культуре Древней Руси.

Есть и другой аспект этой проблемы, свидетельствующий о принципиальной специфической черте национального мышления, его тяготении к синтетизму. Как справедливо заметил Д. Лихачев, всякое искусство, развивающееся «в связи с законом внутренней необходимости, должно “видеть себя” в некоем зеркале» [303; 283]. Литература Древней Руси не имела своего антагониста в лице теоретической рефлексии, зато она отражалась в изобразительном искусстве как в противопоставленном ей зеркале. Но отражаться в «зеркале» другого искусства, притом искусства невербального, точнее, даже не искусства, а некоей «бессловесной философии» (этого, по выражению Е.Н. Трубецкого, «умозрения в красках» [426; 195]) – совершенно другое дело, нежели созерцать свою теоретическую рефлексю с критической дистанции. Дело в том, что «перекодировка» определенного духовного содержания с одного художественного языка на другой, в самом процессе их дифференциальных отношений, подвижного динамического синтезирования рождает ситуацию «смыслового приращения. Но это происходит в процессе диалога между литературой и другими видами искусства в новое время. А в средние века преобладающей является «эстетика тождества», духовные смыслы являются в готовом виде как данность. Вместе с тем внешняя неподвижность этих отношений в древнерусской иконе не должна затемнить от нас общий соприродный характер отношений между средневековой литературой и иконописью Древней Руси. Характер, связанный с синтетизмом духовного и пластического начал в вербальном искусстве, с преобладанием наглядно-образного начала в слове, с одной стороны, и философичностью «умозрения в красках» – с другой. Поскольку, как справедливо утверждает современный исследователь А.Архангельский, «Древняя Русь не знала вопроса о смысле жизни: цель была неразличима от средств. Делание о Христе есть делание ради Христа и со Христом» [22; 8].

Смысл сам являлся через духовно-пластическое слово и проявлял себя в иконе. Рефлексия, рациональное теоретизирование над смыслом жизни в России вообще начинаются в процессе все усиливающегося западного влияния, но сам вопрос характерен именно для русской философии, так как в европейских языках нельзя даже указать точного соответствия русскому *смыслу*: «*смысл*» есть со-мысль, сопряжение мыслей, диалектическое равновесие умных энергий. Падение редуцированных гласных в древнерусском языке повлекло за собой затемнение и утрату смысла *смысла* [13], немецкое *sinn*, французское *sens*, английское *sense* ориентированы более чувственно, тогда как структурно родственные смыслу *be-griff*, *con-ception* несут видимый рационалистический оттенок. Смысл же есть порождение того цело-мудрия, которое не ведает распада на чувственное и рациональное, которое полноту

смысла со-относит с образом, с иконой, если можно так выразиться, самой Полноты Живой Жизни. И древнерусская икона как раз давала ясный, наглядный ответ на вопрос о смысле жизни, как и древнерусская литература, подавая примеры («образы», «образцы») конкретного богомудрого делания. В иконе раскрылся и определился собственный лик русского православия. Догмат иконопочитания нерушимо связан в церковном сознании с учением о Боговоплощении. Через икону православие утвердило себя не как отвлеченно-рассудочная или мистически-мечтательная доктрина, но как зримо-явленная Истина, перед лицом которой проигрывает рационально-умозрительная логика. Следовательно, вопрос об отношении к иконописи и иконе, то есть к визуально-пластическому образному воплощению православной духовности – это вопрос самоопределения человека в русской культуре, то есть смысло-жизненный вопрос, синтезирующий имманентное и эсхатологию. Если в иконе видится только искусство, умение, техника, она, по существу, остается непонятной. Совсем иначе подходит к ней русская религиозная философия XIX–XX вв., осмысляющая икону как выражение достоверного знания о духовной реальности, об идеальном человеке, или о человеке в его «идее» – как образе и подобии Творца. Смысл и цель человеческого существования, таким образом, запечатлевается в духовных и мирских «подвигах» персонажей иконы. В их подвижничестве, «умном делании», «послушании» проступает, «строится», эстетизируется самоочевидность истинного бытия. Религиозное знание предельно конкретно и глубоко лично: это знание личности о своей сокровенной глубине, и потому оно требует личных форм выражения – ликов. Икона уже давно осуществила в эстетически совершенных формах тот персоналистический «идеал-реализм», которого единодушно взыскует русская философия XIX–XX вв. в лице В. Карпова, Н. Лосского, С. Аскольдова, Л. Карсавина, С. Франка, Б. Вышеславцева и других мыслителей (апеллирующих к Откровению как к авторитету), чей опыт философствования представляет собой органический синтез философии и богословия. В этой сложной системе взаимоотношений и взаимоотражений духовно-образных интенций и рационально-интуитивных метаморфоз отчетливо складывается картина становления и самопроявления культурного самосознания. Литература, превышающая свою форму, становится фокусом, синтезирующим религиозные, богословские смыслы и становящиеся рационально-философские идеи, которые, в свою очередь, структурируются через направленность поисков в проекции на духовно-религиозную, образную символику русской литературы и иконописи. При этом реальным полем пересечения литературы и философии оказывается наглядно-образное, чувственно-опосредованное, осязаемое пространство древнерусской иконописи, выразившей зримо-символично

алгоритм смысложизненной стратегии человека в мире, алгоритм, способствующий его преобразению и преобразению мира через «умное делание», христианскую любовь, подвижничество, послушание, приятие Бытия, благоговение перед совершенством жизни. Тяготение к пластике, онтологической укорененности слова в художественной литературе XIX–XX вв., в прямом смысле, его живописность – нисколько не мешает, а, напротив, способствует органике воплощения идеала. То же тяготение к синтетичности духовного и пластически-образного мы констатируем и в мысле-образе, который лежит в основании самого типа русского философствования. Рефлексивное начало, духовный смысл здесь возникают через сопряжение на уровне динамического синтеза, дифференциальных отношений идеи и конкретного, реалистического ее самопроявления, трансцензуса, соединяющего отвлеченно-логическое и онтологически-конкретное через «снятие» рациональной формы, саморастворение ее в пластически-конкретной метафоре, но прежде всего, конечно, в концепции Бытия, взаимоотношений человека и Бога, концепции смысла жизни. Г. Гачев настаивает на последовательной смене в истории русской литературы характерной для нее тяги в образном сознании сначала к живописной пластике (что в XVIII в. объясняется Гачевым сильным влиянием в этот период западноевропейской культуры на русскую: классицизм, барокко и т.д.), а затем, в XIX в. – к музыке (ученый говорит о симфонизме художественного мышления центральных ее представителей – Ф. Достоевский, Л. Толстой). В то же время И. Кондаков настаивает, что на рубеже XIX–XX вв., в «серебряный век» русской литературы и в культуре в целом начинает доминировать рационально-логическое, теоретическое и утилитарно-практическое мышление, вытесняя и разрушая образное, пластическое видение и постижение бытия. На наш взгляд, картина представляется несколько иной. Очевидно, что устойчивое тяготение к живописности, пластике, концентрированной словесной образности, свойственное не только для русской литературы XIX в., но, разумеется, и для «серебряного века». Есть проявление общей особенности ментальности, национального самосознания, опирающегося на православную концепцию Богочеловека, вочеловечивания Христа и любви Бога к человеку, Богоявленности Творца через его Творение. Но также и языческая витальная энергия и восприятие мира как одухотворенного, природного Бытия, как вместилище чудесных сил, животворного начала праздничности Бытия – факторы, структурирующие общие черты национального идеала восприятия мира. Идеала, включающего смирение перед живой, конкретно-чувственной жизнью в ее онтологии, опору на единственно верную точку зрения – точку зрения самой жизни, восприятие самой жизни как эстетически осязаемого

совершенства, чувственно переживаемого в непосредственном контакте с ней. Эта конкретно-образная установка – не просто особенность национальной эстетики как художественного феномена, но основа православно-христианского экзистенциального мировосприятия, суть которого отлична от пантрагизма западного экзистенциального сознания. Наглядность этой разницы хорошо видна в сравнении с западноевропейским средневековым готическим идеалом с его аскетикой, экзальтированной мистикой, обостренной асимметрией русской средневековой иконы, культурного архетипа отечественной культуры в целом. Предельное напряжение душевной жизни в готике обозначается через напряженные пропорции, судорожные движения, дисгармонию душевного и телесного. Герой готического искусства беспощаден к своему телу, на нем лежит печать страдания, он о чем-то мучительно размышляет, что-то мучительно силится понять. Подобная традиция в значительной мере противостояла приемам изображения человеческого облика в древнерусском искусстве. В иконописи Древней Руси можно найти изображение мученичества, но не такого, что выражает себя в резких судорогах и искажении плоти, ведущих к асимметрии в разных пропорциях. Лейтмотив русской иконы – это представление о религиозном величии святых и мучеников. Исследователи древнерусского искусства связывают эту особенность с разившейся в народном сознании величавой жизнеутверждающей сагой, в которой доминировали воспоминания о славном прошлом, преобладали стойкие надежды на победу добра, стремление к благообразию жизни; за счет всего этого преодолевались драматизм, мрачная тональность, характерные для готической иконописи. По сравнению с западноевропейским, древнерусское художественное сознание являет новые качества – спокойствие, ясность, умиротворенность. Символизируя сверхреальные, метафизические, трансцендентные ценности, древнерусская икона была вхожа в жилище людей, интимно и непосредственно вплеталась в их быт. Для языка русской иконописи характерна симметричность, которую сопоставляют с симметричной композицией сказок, преданий. Эта симметричность выделяется как цветовая, световая особенность русской иконы. В ней выявляются постоянство и приоритет таких цветов, как золотой и красный, эмоционально выражающих гармонию и радость Божьего мира. В этом направлении трактуется русская икона в работах мыслителей А. Бухарева, В. Розанова, П. Флоренского, Е. Трубецкого и других. Особое внимание при этом философы уделяли идее неразрывности взаимосвязанных начал, их синтеза в символике иконы. Приближение к осуществлению индивидуальной цели жизни Розанов связывает с субъективным переживанием радости. Важнейшими чертами нравственного идеала называет «веселое настроение», «всегда радостный дух» [384; 117].

Конечно, в русле христианской традиции, ставящей в грех уныние, подобный консенсус вполне естественен, но, поскольку, говоря словами А. Бухарева, «вкралось незаметно к нам какое-то духовно-рабское и мраколюбивое направление самой веры и благочестия, нелишне вспомнить и стихи псалма: **«Работайте Господеви в веселии, внидите пред ним в радости»** (Пс. 99, 2) [97; 149] (выделено нами – *Н. Г.*). Что и означает – обретение смысла жизни не умозрительно, но через труд христианской любви («умное делание», т.е. нравственно-творческая активность человека в трудах его, в делании должна быть зрячей, отдающей себе отчет в земной реальности. Это есть, по существу, христианская активность, героическая) и радостное благоговение перед жизнью. Думается, что на рефлексивном уровне персоналистического мировоззрения в русской философии XIX–XX вв. и через ее диалог с искусством мы можем констатировать утверждение синтетического единства этического и эстетического начал. Которое ранее или одновременно воплощалось в образной форме в русской литературе XIX–XX вв. Так этическое-эстетический идеал, который как данность являл себя в древнерусской иконе и духовности Святой Руси, иначе выражается в иных культурных и духовно-нравственных условиях в литературе XIX–XX вв. Например, в период кризиса и переоценки всех ценностей. Так вопрос о смысле жизни затрагивается Достоевским в знаменитом разговоре Ивана Карамазова и Алеши. Русское культурное сознание акцентирует трагическую антитетичность нравственного миропорядка, «взрывает» основы метафизики нравственности и эстетики в культурном самосознании.

Можно предположить, что порождающим принципом поэтики художественной модальности в русской литературе XIX–XX вв. является принцип динамического синтеза, охватывающий ее как целое. Несмотря на различия между классическим неклассическим ее этапами.

Вот почему характер литературного мышления отличался в русской культуре XIX–XX вв. тем, что литература самими художниками воспринималась не просто как писательство, но как труд, дело, требующее отваги, подвижничества. Русскому писателю не столько дорого было создать совершенное литературное произведение, сколько понять жизнь и прожить ее истинно. Устранение границы между литературой и жизнью, творчеством и самой реальностью – эта жизнетворческая стратегия объединяет ярких представителей русской литературы XIX–XX вв. Эта мысль замечательно выражалась Ф. Достоевским: «Жить значит сделать художественное произведение из самого себя...» [196; 229]. Почему русский писатель стремится к синтезу литературы, творчества и собственной жизни? Здесь взгляд на литературу как на нравственное действие, деяние, поступок (словодеяние)

логически приводит к осознанию собственной жизни как продолжения собственного слова. Особенно важным моментом оказывается при этом стимул жизнетворческих стратегий художников, где духовная, нравственно-эстетическая установка художества становится главным критерием в деле преображения собственной жизни, а не чьей-то другой и не жизни вообще. В этом существенное отличие этико-эстетических устремлений русских художников, которые больше кажутся реалистами в деле переустройства собственной жизни и созидания своей личности, самостроения, нежели разных мастей общественные деятели, «творцы» истории, стремящиеся к переустройству и преображению мира, переделке несовершенного социума, перевоспитанию несовершенного человечества, «перековке», «переплавке» неудобного исторического материала – исторических народов. Русский литератор с его тягой к синтетизму стремится откликнуться на импульсы самой живой жизни. Он готов пожертвовать даже родным ему искусством и идти на подвиг христианской аскетики, как Гоголь, на подвиг этический, как Л. Толстой, на эшафот и на каторгу, как Ф. Достоевский, строит свою жизнь в соответствии с христианско-православной этикой, как А. Чехов и А. Ахматова. В эту же систему миропредставлений встраиваются и жизнепроекты символистов и футуристов: В. Маяковского, Н. Гумилева и О. Мандельштама, ставших творцами собственной трагической судьбы; «христианство» А. Ахматовой и «язычество» М. Цветаевой; жизнетворческие эксперименты обэриутов; история трагических судеб и жизнетворческого служения Б. Пастернака – автора романа «Доктор Живаго» и А. Солженицына и т.д. Думается, что здесь бóльшую, нежели романтизм, роль играет принадлежность художников к православно-христианскому типу культуры и тенденция рассмотрения жизни как некоего Божьего дара, а творчества – как этической ответственности, нравственного дела писателя на земле. Принадлежность к традиции, предполагающей сознание своего несовершенства и ответственности за приближение своего человеческого «я» к некоему идеальному началу перед лицом Божественного Бытия. Идеи русских религиозных философов в этом плане органически преобразили открытия западной мысли (Платона, С. Кьеркегора, Ф. Ницше и др.) в соответствии с нравственно-эстетическими ценностями православно-христианского мирозерцания. Мы имеем в виду прежде всего рефлексию Вл. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова, С. Франка. Так, С. Франк выражал нравственное и философское кредо человеческой личности в мире с точки зрения христианского реализма, который не только не ведет к пассивности, но наоборот, «требует максимального напряжения нравственной активности... Христианская активность есть по существу активность героическая. Это есть активность сынов света в царстве

тьмы, сочетающих неколебимую веру в свое призвание с... смиренным и трезвым сознанием своего собственного несовершенства» [447; 402]. Фактически в жизнетворческих стратегиях русских писателей XIX–XX вв., в их стремлении к динамическому синтезированию собственной жизни и творчества осуществляется, мы бы сказали, общая тенденция национального самосознания отечественной культуры к самоидентификации. Тот «выбор самого себя» (С. Кьеркегор), в котором, например, философия экзистенциализма видит вообще смысл и долг человеческого существования в трагических обстоятельствах Бытия.

Такая логика актуализирует проблему альтернативы стратегий «богостроительства», «богоискательства» и жизнетворчества в историческом и духовно-эстетическом пространствах русской культуры XIX–XX вв. «Богостроительство», «богоискательство» и жизнетворчество, реализующиеся на уровне индивидуально-личностном, отчетливо воплощаются в религиозных, духовно-нравственных и эстетических поисках «ключевых» «персон» отечественной культуры XIX–XX вв.: А. Пушкин, Н. Гоголь, Л. Толстой, Ф. Достоевский, А. Чехов, В. Хлебников, Н. Гумилев, О. Мандельштам, М. Булгаков, Д. Хармс, Б. Пастернак, В. Набоков, А. Солженицын, И. Бродский, В. Высоцкий и др.

«Богостроительство», «богоискательство» и жизнетворчество – пути в поисках личностью целостного представления о себе и своей связи с Абсолютом. В этих процессах оформляется как внешний образ человека, так и выявляется его предназначение. Этический и эстетический варианты жизненных стратегий обнаруживают себя в русской культуре как результаты взаимодействия и полемики в горизонтали исторической практики вертикальных векторов ментальных и антропологических устремлений. Они проявляют себя на подсознательном уровне в эсхатологических и утопически-религиозных мотивациях, демонстрируют глубинные оппозиции русского «космо-психо-логоса» в изоморфизме романтически-символистского и православно-аскетического; имманентного и трансцендентного; профанического и сакрального; в равновесии горизонтали социума и вертикали метафизики; в фатальной тенденции к разрушению эллинской пластически-телесной гармонии; в самоотрицании на путях, где религия, философия, литература, искусство перестают быть только собой и становятся непосредственной жизнью, действием, стремятся быть имманентными социофизическому и историческому бытию. Взаимодействие и взаимопереход, динамический синтез, дифференциальные отношения «богостроительства», «богоискательства» и жизнетворчества в русской культуре XIX–XX вв.

рефлексируются нами как глубинная закономерность русской экзистенции, «тут-бытия», по М. Хайдеггеру.

В контексте этой проблематики центральными оказываются творческая практика и духовные искания ключевых фигур отечественной культуры XIX–XX вв.

Мы стремимся выявить связь самого механизма структурирования образного сознания в русской литературе XIX–XX вв. с ментальной парадигмой культуры в целом. Кажется, что разговор здесь логичнее было бы повернуть в иную плоскость, ограничившись осмыслением внутренних особенностей художественного сознания в русской литературе и путей, этапов его эволюции в последовательной, причинно-следственной диахронии. Подобный подход многообразно реализовывался в отечественном литературоведении. Достаточно назвать глубокие работы В. Турбина, Г. Гачева, С. Бочарова, уже ставшие классикой современного литературоведения.

Особенно представляется плодотворным методологический путь Г. Гачева, исследующего становление художественного образа, его природу и структуру, намечающего общую логику развития художественного сознания с опорой на категорию индивидуальности художника. Эстетические и теоретико-литературоведческие открытия ученого одушевлены идеей исторической поэтики: категории искусства и литературы даются не в статических их признаках и определениях, а в становлении их содержания и формы в ходе исторического развития. Однако философской опорой такого подхода в работах Г. Гачева 1970-80-х гг. являлся (в силу известных идеологических причин) диалектико-материалистический принцип единства исторического и логического, согласно которому истинная теория явления развертывается как его история, а последовательность в описании составляющих его элементов отвечает последовательности их исторического происхождения. Так, несмотря на косвенные упоминания о специфике национального и религиозного сознания, роли западноевропейской философии в развитии русской литературы, все же в качестве определяющего фактора структурной трансформации художественного образа выступает у Г. Гачева тип отношений между личностью и обществом [128]. В последние десятилетия методология исследователя обогатилась новыми аспектами, но, по сути, сохранился общий характер ее концепции. Другой подход демонстрируют работы искусствоведа И. Иоффе, который еще в 30-е гг. XX в. пытался анализировать движение художественных стилей в различных исторических условиях [238]. Ученый исходил из специфики развития культурного сознания вообще, из учета неравномерности эволюции разных его подсистем и структур в истории, опираясь на идеи Гегеля, Шпенглера, открывал и выявлял типологическую

близость разновременных явлений в духовной, эстетической культурах и истории искусства, оставаясь, однако, в невольном плену тоталитарной идеологии.

Учитывая оба методологических принципа и критически осмысливая их, мы убеждаемся, что необходимо сегодня сосредоточить внимание на сложной взаимосвязи и взаимодействии литературы как искусства с религией и философией. Говоря о своеобразии преломления в образном сознании религиозных идей и философских интенций не только в плане прямых контактов, в осознанной синхронии, но и в диахронии их разновременности. Опыт анализа русской литературы XIX–XX вв., выводящий ее из «зоны» сугубо социологического или локально замкнутого эстетического прочтения, существует, но особенно активизировался он в последнее время. Нам близки в этом плане работы В. Непомнящего, И. Есаулова, М. Новиковой, И. Сурат, В. Заманской, П. Гайдено, И. Роднянской, К. Исупова. Вместе с тем мы стремимся выявить свою позицию и направить исследовательскую рефлексю на осмысление творческого диалога философии (первоисточника идей современных ученых) с отечественной литературой (феноменом сверхэстетическим, проникнутым религиозно-философскими интенциями). И тогда в центре внимания оказывается проблема становления и самовыявления русской духовности как динамического синтеза.

1.3. Социодинамика взаимодействий духовных и эстетических текстов русской культуры XIX–XX вв.

На развитие русской культуры в целом, как известно, влияло то, что изначально Русь складывалась как равнинное, открытое всем пространством; как внутриплеменным, отечественным, так и иноплеменным, международным влияниям. И шло это из глубины веков. Культура Руси складывалась с самого начала как синтетическая, т.е. находящаяся под влиянием различных культурных направлений, стилей, традиций. Одновременно Русь не просто копировала чужие влияния и безоглядно заимствовала их, но применяла к своим культурным традициям, к своему дошедшему из глубины веков народному опыту, пониманию окружающего мира, своему представлению о прекрасном. (Об этой тенденции писал Александр Веселовский.)

Поэтому в чертах русской культуры мы постоянно сталкиваемся не только с влияниями извне, но прежде всего с их значительной духовной переработкой, преображением, их постоянным преломлением в абсолютно русском стиле в соответствии с идеалами и ценностями собственно национальной духовности. И главными критериями ее являются, на наш взгляд:

эстетическо-созерцательное, пластическое начала, благоговение перед самоценным Бытием. Общеизвестно также, что христианство, оказав сильнейшее воздействие на русскую культуру, не преодолело народных, языческих ее истоков. В России сохранялось двоеверие: официальная религия, которая преобладала в городах, и язычество, которое ушло в тень, но по-прежнему существовало в отдельных частях России, сохраняя свои позиции в сельской местности. Развитие русской культуры отразило эту двойственность в духовной жизни общества, в народном мирозерцании. Языческие духовные традиции, народные в своей основе, оказывали глубокое воздействие на все развитие русской культуры. Под влиянием народных традиций, устоев, привычек, под влиянием народного мировосприятия новым содержанием наполнялась и сама церковная культура, религиозная идеология. Суровое, аскетическое христианство Византии, перенесенное на русскую почву с ее культом природы, с поклонением солнцу, свету, ветру, с ее жизнерадостностью, жизнелюбием, глубокой человечностью, существенно преобразилось. Это нашло отражение во всех областях культуры. Не случайно во многих церковных памятниках культуры, например, в сочинениях церковных авторов, мы видим совершенно светские, мирские рассуждения и отражение чисто мирских страстей, а вершина духовного достижения Древней Руси – «Слово о полку Игореве» – все пронизано языческими мотивами. Открытость и синтетичность древнерусской культуры, ее мощная опора на народные истоки и народное восприятие, выработанные всей многострадальной историей восточного славянства, переплетение христианских и народно-языческих влияний привели к тому, что в мировой истории называют феноменом русской культуры. Ее характерными чертами стали стремление к пластической образности, цельность, безыскусность, гуманизм, душевная мягкость, жизнелюбие, сострадательность и вместе с тем постоянное биение пульса исканий, сомнений, страстей.

И над всем этим господствовала большая слитность творца культурных ценностей с природой, его ощущение сопричастности всему человечеству, переживания за людей, за их боль и несчастья. Не случайно же одним из любимых образов русской церкви и культуры стал образ святых Бориса и Глеба, человеколюбцев, непротивленцев, пострадавших и принявших муки ради мира.

Характерные черты православной традиции русская философия XIX–XX вв. справедливо увидела, органично проявившимися в Новое время, в трансформированном виде, у А.С. Пушкина. Однако их выявление и анализ определяется личными пристрастиями и духовно-религиозными устремлениями разных мыслителей.

Так, схематичности мысли Д. Мережковского противостоят взгляды Н. Бердяева, митрополита Антония Храповицкого, К. Мочульского, И. Ильина, С. Франка, С. Булгакова и др. Пушкинская гармония раскрывается в их рефлексии не как статика, а как драматически противоречивый трудный процесс преображения. С точки зрения Антония Храповицкого, путь А. Пушкина – это путь грешника, борющегося с самим собой и постоянно кающегося в своих падениях, творчество поэта – это мучительный духовный процесс становления нравственной личности и православного христианина [459].

Философ И. Ильин отмечал, что Пушкин совершал свой духовно-жизненный путь от разочарованного безверия к вере и молитве. История его личного развития раскрывается Ильину как постановка и разрешение основных проблем всероссийского духовного бытия и русской судьбы. То, что находил Пушкин, он находил не отвлеченным только размышлением – отмечает философ – а своим собственным бытием. Он сам, таким образом, был и становился тем, чем он «учил» быть. Он учил, не уча и не желая учить, а становясь и воплощаясь. С точки зрения философа, Бытие, через духовно-эстетическое созерцание которого Пушкин пришел к Вере, и есть Бог: «С тех пор в России есть спасительная традиция Пушкина: что пребывает в ней, то ко благу России; что не вмещается в ней, то соблазн и опасность. Ибо Пушкин учил Россию видеть Бога и этим видением утверждать и укреплять свои сокровенные, от Господа данные национально-духовные силы [233; 69].

Ильин отметил главную черту православного мирозозерцания Пушкина – миропрятие, любовь к Бытию, органично, как мы убеждаемся, связанную, созвучную, изоморфную языческому представлению о витальности как приоритетном начале человеческого существования. Нам думается, что здесь истоки экзистенциального сознания А. Пушкина, воплощенного в его творчестве. Генетически русское экзистенциальное сознание связано с мифологически-языческим метасознанием и его синтетическим преображением в исихазме.

В отличие от В. Заманской, мы иначе представляем себе проблему проявления экзистенциального сознания в русской литературе, да и сами параметры экзистенциального сознания, его исходные границы в русской литературе и направленность, логику его развития. Так, исследовательница связывает зарождение экзистенциального сознания в отечественной литературе лишь с творчеством Тютчева и Достоевского («мерцающее, но не закономерное экзистенциальное сознание») и отмечает очевидное его проявление в полной мере только в последних повестях Л. Толстого («Смерть Ивана Ильича», «Три смерти», «Крейцерова соната» и т.д.), при этом настаивая на следующих

основных характеристиках, методологии и целях экзистенциального сознания в русской литературе XX в.: «познание сущностей бытия», «вскрытие психологических первооснов человека через пограничную ситуацию» «лицом к лицу» с жизнью и смертью; освобождение субъекта от бремени личности и раскрытие человека как такового, человека как экзистенции в свете обнажения «ужасов бытия» (Л. Шестов); проблема отчуждения человека, ощущающего катастрофичность бытия; кризисность сознания человека, и, наконец, констатация познающим субъектом абсурдности окружающего мира, переживание своей заброшенности, потерянности, потусторонности, богооставленности [215]. Все эти характеристики, с точки зрения современной исследовательницы, многовариантно проявляют себя в русской литературе первой трети XX в., корреспондируя с аналогичными тенденциями в западной духовной и художественной культуре.

На наш взгляд, проявившее себя гораздо раньше русское экзистенциальное сознание, частично отвечая перечисленным особенностям в русской литературе XX в., все же качественно гораздо богаче и глубоко укоренено в генетике национальной духовности. При этом его самобытность только придает ему особую ценность и проявляет неповторимую индивидуальность русской культуры в контексте ее связей с общей континентальной европейской культурой. Экзистенциальное русское сознание органично вырастает из учения исихазма о Божественной сущности и энергии, о Боге-творце. Так, Григорий Палама, архиепископ Солунский, признавая абсолютную непознаваемость Божественной сущности, настаивал: «Всякое естество крайне удалено и совершенно чуждо Божественного естества. Ибо, если Бог есть естество, то все другое не есть естество, и наоборот, если все другое есть естество, то Бог не естество. И Бог не есть сущее, если все другое сущее. А если он сущий, то все другое не есть сущее» [353; 60]. При такой абсолютной трансцендентности Бога возможно ли познание Бога? С точки зрения Г. Паламы, да. Поскольку сущность Бога непознаваема, но Бог не тождествен своей сущности, поскольку существует не только в себе, но и «ad extra». И это существование Бога, обращенное вовне, есть не что иное, как Божественная воля или Божественная энергия.

Будучи отличной от сущности, энергия в то же время неотделима от нее, и в каждом ее проявлении присутствует весь Бог, единый и неделимый. Эта концепция, вытекающая из самой сути христианского учения, с его основополагающей идеей синтеза – единственная возможность объяснить выход Бога из Своей трансцендентности, факты Божественного творчества, воплощения Логоса и действия Святого Духа. Г. Палама замечает: «Если бы Божественная непознаваемая сущность не обладала бы отличной от нее

энергией, она вовсе не существовала бы и была бы лишь порождением ума» [353; 62]. Фактически позиция Г. Паламы теоретически обосновывает принципиальную возможность встречи человека с Богом и познания им непознаваемого Бога. Но это нельзя понимать буквально, поскольку познание Бога в исихазме допускается только через умиротворенное самоуглубление и эстетическое созерцание Бытия, которое есть Бог. Высшее же творение Бога есть человек. Значит, и в человеке – Бог, и в человеке – Бытие. Человек сотворен по образу и подобию Божьему.

Органично корреспондируют друг с другом некоторые интенции исихастов и идеи западноевропейского философа XX в. экзистенциалиста М. Хайдеггера о тайне бытия. М. Хайдеггер усматривает в конечности человеческого существования (которое и есть бытие, направленное к «ничто») его онтологический корень. Хайдеггер указывает, что подобно тому, как забвение Бытия привело нашу эпоху к утрате Бога и богов, так же возвращение к Бытию вновь откроет человеку «святое и священное». «Только в горизонте Бытия возможны Боги и Бог» [498; 29]. Согласно Хайдеггеру, бытие возникает из отрицательности ничто, в то время как ничто позволяет сущему «погружаться», и благодаря этому раскрывается бытие. Для того, чтобы раскрыться, бытие нуждается в том сущем, которое называется существованием. Бытие – «просека», которая открывает тайну сущего, делает его понятным. В этой функции раскрытия тайны и состоит, согласно Хайдеггеру, «смысл бытия». С точки зрения Хайдеггера, процессу «забвения бытия» противостоит позиция переживания «бытия – для себя» («Da – sein»). С этой точки зрения, большие надежды философ возлагает на язык и прежде всего на искусство. Хайдеггер выступает против субъективистско-психологической трактовки языка (как и искусства); слово принадлежит не сознанию, а Бытию в том смысле, что через него с человеком говорит само бытие. Заостряя мысль Хайдеггера, можно было бы сказать, что не человек создает слово, а слово создает человека; не человек говорит словами, а слова «говорят себя» через человека.

Анализ М. Хайдеггером языка и искусства, меры Духа и Телесности приближает к пониманию общего смысла не только художественного сознания А.С. Пушкина, но и в целом экзистенциального мышления, органичного для русской литературы XIX–XX вв. как динамического процесса-синтеза образного слова, религиозного откровения и философской рефлексии. Так, немецкий экзистенциалист убежден, что человеческое существование вообще должно быть понятно через бытие. «Сущее, – пишет Хайдеггер, – не становится сущим от того, что человек созерцает его, тем более представляет в смысле

субъективной перцепции. Напротив, человек есть то, что созерцается сущим, то, что собирается самооткрывающимся сущим для присутствия в нем» [497; 83].

Принцип Хайдеггера состоит в том, чтобы понять явное через неявное, то, что сказано, через то, что не может быть сказано, понять слово через молчание, сущее – через несущее, бытие – через ничто. Хайдеггер ищет слово, сказанное самим бытием, он прислушивается к языку. Но прислушиваться нужно в молчании и тишине. Поэтому для него всегда «молчание – пролог к разговору» [497; 152]. Но и в разговоре он тоже вслушивается в то, что остается неопределимым в разговоре, но в то же время подразумевается и, в сущности, собирает вокруг себя весь разговор. Всякая попытка вывести это главное на свет, дать ему название, определение, терпит крушение, она заранее обречена на неудачу. Но если к такому непосредственному овладению им не стремиться, оно гораздо яснее может явить себя косвенным образом. В этом случае «это неопределимое не только не ускользает, но в ходе разговора все ярче развертывает свою собирающую силу» [497; 100]. Пока бытие понимается как свет, созерцание выступает как наиболее адекватная форма его постижения. Но коль скоро бытие есть ничто, по Хайдеггеру, коль скоро тьма изначальнее света, а художник выявляет миру истину бытия через язык как «черное солнце», то слух должен заменить созерцание. Слух – это ведь и есть созерцание в тьме; слух – ночное, глубинное зрение. Весьма важно для нас увидеть здесь близость интенций экзистенциалиста Хайдеггера (как известно, связанных с мистикой М. Экхарта и Я. Бёме) с мистической трактовкой молчания как выражения духовного «послушания» в исихазме. Такому истолкованию роли «молчания» близка духовная генетика, заданная культурой Святой Руси, где давно нашло неслучайный отклик и смелое развитие такое глубокое, строгое и утонченное направление духовной культуры, молитвенного опыта, гнозиса восточного христианства, как исихазм – от греческого «исихия» – безмолвие, сопряженное с вниманием, «вслушиванием». Откровение исихазма – о вслушивании, слышании Божьего гласа человеком («Как труп в пустыне я лежал, но Бога глас меня воззвал...», – пишет А. Пушкин) [375; 223]. Вслед за П. Струве и С. Франком современный ученый В. Непомнящий анализирует у А. Пушкина эту, если можно так сформулировать, «эстетику молчания» (термин наш – *Н. Г.*). Речь об обилии у Пушкина «немых сцен», «немых» финалов, где безмолвие героя или героев – знак внутреннего события, глубина и масштаб которого не могут быть осмыслены на языке привычных ценностей героя, ибо само событие требует их переоценки.

В плане поэтики в прямом родстве с молчанием – пушкинский лаконизм, «нагая простота», аскетически строгая функциональность каждого штриха,

различного рода умолчания, пропуски, пробелы и незавершенности. Это то свойство, в котором, кажется, стираются границы между индивидуальным и онтологическим в творческом акте (совсем по Хайдеггеру!). И именно в духе хайдеггеровской интерпретации смысла искусства надо понимать важное высказывание позднего Пушкина: «Цель художника есть идеал, а не нравоучение» [374; 220]. Здесь понимание молчания, противоположного говорению, может быть соотнесено и с исихастской трактовкой библейского откровения: «...и вот Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы перед Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, и там Господь» [416; 474].

П. Струве осмысливает пушкинскую способность соединить энергию души и Духа в слове: «Через тайну слова Пушкин обрел Дух, и этот Дух он воплотил в Слово. Ключ к Духу Пушкина в его Слове» [416; 466]. В слове Пушкина, по П. Струве, Дух подымался на такую высь, на которой этому Духу было доступно подлинное ясновидение и Боговидение, и он в «ясной тишине и тихой ясности», художественно преображая этот мир, касался миров иных и приближался к Божеству». Эта увиденная П. Струве «ясная тишина» Пушкина, «тихость», «неизъяснимость», представляющая собой синтез телесного и вещественного, душевного и духовного, сверхчувственного, как мы думаем, сопоставима с рублевским творчеством, которое во многом складывалось в контексте исихастской духовной традиции. Это выражено, например, в «Троице» А. Рублева на уровне стилевой доминанты умиротворенного психологизма. «Эстетика молчания» и в этом смысле может быть рассмотрена и в творчестве других русских писателей XIX в. в разных ее вариантах: сравните у Ф. Тютчева: «Молчи, скрывайся и таи / и чувства, и мечты свои, / поймет ли он, чем ты живешь, – / мысль изреченная есть ложь...» [428; 105]; или у А. Фета: «О, если б без слова сказаться душой было можно...» [433; 27]; у Л. Толстого молчаливое косноязычие двух родственных душ – Кити и Левина – в сцене объяснения героев в любви; у Ф. Достоевского в «Братьях Карамазовых», где в легенде о Великом Инквизиторе противопоставляется молчание Христа, который сам есть истина и правда, явленная Богом миру, и многословие Великого Инквизитора; у Достоевского же – замечательно проанализированное еще М. Бахтиным «полифоническое» слово с его бесконечными уточнениями и запинками, оговорками и сомнениями в выговаривании истины.

«Пасхальный» характер русской духовности (в отличие от доминанты Рождества в западноевропейской культуре) предопределил целый ряд коренных

особенностей русской литературы: осознанных и осмысленных впервые в русской религиозной философии (см. работы Н. Бердяева, С. Франка, о. С. Булгакова, Н. Лосского, Д. Мережковского, Л. Шестова и др.). Речь идет о проблеме совести, переживаемой как драма вины собственного нравственного и духовного несовершенства, отступничества, греха предательства. О культуре совестного страдания, исповедания, покаяния и вместе с тем об идее самостояния, внутренней творческой силы человека к духовному воскресению, преображению, возвращению к Бытию и Богу, к проблеме христианской любви, сострадания и жалости к человеку, проблеме прощения и искупления вины, об истине Христа и изначальной правоте самоценной жизни.

На основе этой религиозно-духовной проблематики и вырастает «алгоритм» духовно-творческих интенций А. Пушкина. При том, что Пушкин, как справедливо отмечено было еще Антонием Храповицким, прежде всего в своей собственной духовной судьбе осуществляет сложный переход в обратном направлении. Против течения нарастающей секуляризации культурного сознания (воспитанный смолоду в духе Западного Просвещения, один из самых, казалось бы, светских русских писателей XIX в.), к праматеринской почве ценностей, пренебрегаемых петровской цивилизацией, причем, происходило это по чисто внутренней, творческой, духовной потребности [459].

Духовный мир личности художника определяется ценностной системой личности, проявляющейся в ориентациях ее относительно окружающего мира и людей, в отношениях с самой собою, в иерархии предпочтений и неприятий, в характере и уровне идеалов. При таком подходе существенно соотносится декларируемое с поведенческим, делая упор на последнем: ведь прежде всего поведение (в том числе творческое) реализует нашу ценностную ориентацию, диктуется ею.

Результат этого перехода воплотился в духовных ценностях и характере художественного мира поэта. «Истинно русско-христианское (православное), религиозное начало», «поэтический дух Пушкина всецело стоит под знаком начала преображения и притом в типично русской его форме» [450; 11]. Оно воплощается в сквозных, опорных точках пушкинского мира, «русской картины мира», возникающей в процессе художественного исследования проблемы человека. Потому что в центре этого мира – человек, утративший образ подобия Божьего. С точки зрения художника, Бытие есть живое, упорядоченное и одухотворенное, цельное, целостное, этически и эстетически совершенное целое, а человек ведь высшее творение Бога, цель Творения. Эта точка зрения созвучна взглядам Григория Паламы: «Ибо до того, как мы пришли на свет, он уготовил нам вечное наследие Царства, как Он Сам говорит,

– «прежде сложения мира»... Прежде нас, ради нас Он простер над всем этим чувственным миром небо... Ради нас, прежде нас Он сотворил великое светило в начале дня, и – меньшее в начале ночи, и установил их и прочие звезды на тверди небесной... Ради нас до нас Он основал землю, простер море, над ним богато излил воздух и над ним затем премудро свесил стихию огня...» [353; 32–33].

Отпадение человека от Бога – архетипический метасюжет у Пушкина, он включает в себя и переживание духовной драмы и судьбы отступника (прежде всего Пушкин видит в этой участи самого себя как духовную личность), и послушное свидетельство о торжестве Божьего замысла, эстетическое утверждение безусловной ценности и правоты Бытия.

Исследуя сюжет «падения» человека, Пушкин как будто напрямую воплощает в своем творчестве хайдеггеровское понимание смысла искусства. С. Франк в качестве «первого и основного мотива... религиозности поэта» рассматривал «нерукотворность» [450; 21] пушкинского художественного мира. Не поэт пишет о бытии, а Бытие просвечивает сквозь писания поэта. Исходя из подобной постановки вопроса, В. Непомнящий заметил, что Пушкин движется внутри времени и мира, но свидетельствует Пушкин – прежде всего о себе [346]. Предмет подавляющей части его творчества, особенно зрелого и позднего – само авторское «я» и вечные, «последние вопросы». Иначе говоря, объектом для него является «я» в масштабе вечности, перед лицом Бытия, и жажда себя в этой коллизии понять и «присвоить» (Хайдеггер), то есть экзистенциальная ситуация. У Пушкина объективность такого свидетельства, прежде всего, в том, чтобы увидеть свое «я» в качестве не только жертвы, но, прежде всего, участника и делателя этой общемировой драмы, несущего за нее личную ответственность. Это позиция православно-христианская и экзистенциальная, рассматривающая человека как свободу.

Этим обусловлено и своеобразие поэтики Пушкина. Это поэтика не акта, запечатлевающего миг, а процесса, текущего во времени. Пушкинская лирика субъектно-объектное отношение человека к Бытию, порожденное отпадением от Бога, переживает как драму. «Духовной жаждою томим» есть самая точная характеристика такого лирического «я», – как отмечает В. Непомнящий, – оттого пушкинский текст – «организм», всегда открытый в окружающее смысловое пространство, в вечность; всегда «томящийся» жаждой то ли вобрать это пространство в себя, то ли распространиться в нем. Это система, настроенная не на «отражение» или «выражение», а на преобразование «я» [346; 175].

Отсюда и характер пушкинской «эстетики преображения», которая связана с онтологичностью его этики. Это христианская и экзистенциальная

онтологичность. Благоговение Пушкина перед Бытием – не сакрально, а Сама Божественность Бытия эстетична. Любовь Пушкина к Бытию, «любование» бытием, благоговение перед ним передает и воплощает красоту Христианской онтологии как красоту «благодати», истины, «правоты» Бытия, Божьего мира, любви Творца к Творению и его цели – человеку как Высшему Творению Божьему. В итоге, думается, можно говорить о неразрывном синтезе этического и эстетического онтологизма Пушкина.

Позиция Пушкина – художника, философа, религиозного мыслителя, но прежде всего, конечно, художника, сродни позиции русских философов, чьи поиски в области гносеологической онтологии Лосский определил как «конкретный идеал-реализм». Идеал целостного знания, т.е. органически всестороннего единства его, возможен не иначе, как под условием, что субрациональный аспект мира (чувственные качества), рациональный аспект его (идеальная сторона мира) и сверхрациональные начала даны все вместе в опыте, сочетающем чувственную, интеллектуальную и мистическую интуицию. Не иначе, как сочетая все свои духовные силы, чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическое восприятие действительности, нравственный опыт и религиозное созерцание, человек начинает познавать подлинное бытие мира и постигать сверхрациональные истины о Боге.

Творчество многих русских философов, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, кн. Е. Трубецкого, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева, Н. Лосского, С. Франка, Карсавина, Лосева, И. Ильина и др., совершается именно на основе такого целостного опыта и в связи с ним задается целью выработать философию как всесторонний синтез. В связи с стремлением к цельному знанию с обостренным чувством действительности в русской философии распространено было доверие ко всем видам опыта, не только к чувственному восприятию, но и к более утонченным формам его, глубже проникающим в строение бытия, именно доверие к умозрению, к нравственному и эстетическому опыту, открывающим высшие ценности, и, наконец, в особенности, доверие к мистическому религиозному опыту, устанавливающему связь человека с Богом и Царством Божьим. «При этом, как отмечает Лосский, христианское миропонимание названных философов было подчеркнутым онтологизмом. Они выдвигают на первый план онтологические (бытийственные) сочетания и изменения в жизни личности и мира, ведущие за собою изменение нравственных и душевных состояний. В основу мира они полагают конкретные начала и отстаивают учение об органической целостности мира [308; 170].

Так, в учении о Боге и его связи с миром Вл. Соловьев, кн. Е. Трубецкой, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков опираются не столько на умозаключения,

сколько на живой опыт «встречи с Богом» (они ярко описывают свой мистический опыт). Поиск литературы и философии, таким образом, имеет общее направление в проявлении ментального сознания отечественной культуры.

Этический и эстетический онтологизм А. Пушкина обусловлен тем, что этот мир оценивается не из задаваемых жизнью условий, сотворенных людьми («ужасный век, ужасные сердца», «на всех стихиях человек – тиран, предатель или узник...» [371; 129]), а с позиции божественного человеческого предназначения, его божественной сущности, которая искажается самим же человеком, пребывающим в состоянии «забвения Бытия». Бога, в состоянии «неблагообразия». Это взгляд, не искаженный логикой «ужасов Бытия» (Л. Шестов), его «необузданными страстями и жалкими корыстями» (П. Чаадаев). Это взгляд, с точки зрения которого человек все-таки остается живым и хранит внутри своего существа интуицию идеала, как бы низко он не опустился в своих делах. Точка зрения Пушкина находится в «перспективе христианского идеала, которую новоевропейская логика определила как обратную перспективу» [346; 179]. Этим объясняется, что, несмотря на трагическую проблематику пушкинского творчества, преобладающим в его авторском сознании и художественном мире оказывается ощущение гармонии, онтологической устойчивости Бытия, миро-приятие, («само-стоянье» человека – залог величия его») [376; 120].

Французский критик Ж. Леметр, процитированный Л. Шестовым, вопрошал, пораженный творчеством Л. Толстого, у которого проблема «действительности», проблема судьбы и счастья, будучи столь же мучительными, как и в литературе Запада, не столь суверенны, не столь самоцельны. Но они всегда чреватые проблемой идеала, проблемой человеческого предназначения и нравственного поведения: «В чем тайна искусства русского художника? Как могут они заставить нас верить в невероятное, как могут они дерзать искать веры в действительности, оправдывающей только неверие?» [473; 343]. Отвечая на это, Лев Шестов писал, обращаясь к Пушкину как к духовному источнику всей русской классики: «...Этот вопрос поставила и разрешила русская литература, и с удивлением, с благоговением можем теперь указать на Пушкина: он первый не ушел с дороги, увидев перед собой грозного сфинкса, пожравшего уже не одного великого борца за человечество. Сфинкс спросил его: как можно быть идеалистом, оставаясь вместе с тем и реалистом, как можно, глядя на жизнь, верить в правду и добро? Пушкин ответил ему: да, можно, и насмешливое и страшное чудовище ушло с дороги» [473; 334, 337].

Действительно, в финале самого светского Пушкина отказ Татьяны глубоко мотивирован православно-христианской этикой, духовно-ментальной интуицией героини, с точки зрения которой, возможность счастья необходимо выстрадать. Это те нравственные основания, которые заложены исповеданием и культурой Святой Руси. С ее исполненным надежды взглядом на человека в свете христианской истины о нем.

Если митрополит Антоний Храповицкий видел в Пушкине «христианского моралиста», Д. Мережковский – преимущественно воинствующего язычника, Н. Минский – «победу инстинкта над рассудком...» и «победу эстетического идеала над этическим» [331; 25], то более сложными и близкими нам оказываются взгляды В.С. Соловьева, С. Булгакова, Н. Бердяева, С. Франка. Так, В. Соловьев на все попытки вместить Пушкина в ницшеанскую бинарную схему искусства (взаимодействие аполлонического и дионисийского начал) отвечал, что у Пушкина «сохранилось слишком много вдохновения, идущего сверху, не из расщелины, где серные удушающие пары, а оттуда, где свободная и светлая... вечная красота» [404; 307-308]. Еще раньше Соловьев говорил о слепоте «новейших панегиристов пушкинской поэзии», которые «прикидывают к этому здоровому, широкому и вольному творчеству локальный аршин ницшеанского психопатизма» [404; 228].

Взгляд на Пушкина, прежде всего, как на художника, а не как на религиозного мыслителя и философа неразрывно связан и с взглядом на русскую литературу, прежде всего, как на литературу, словесное искусство, а не как на религию или философию. Пушкинский текст превосходит сам себя, являясь пограничным в рамках эстетики словесного творчества. Это прекрасно осознавали названные нами мыслители. Здесь нельзя игнорировать специфику художества, то таинственное и необратимое превращение жизненного материала, которое и составляет суть творческого процесса. Поскольку основу искусства составляет все же собственный духовный опыт личности художника, не откристаллизовавшийся в душе отчетливо, а только интуитивно становящийся в самом процессе творчества, и потому оно (искусство) не может в своей тематике прямо воплощать завершенное конфессиональное сознание. Это противоречило бы самой природе искусства, которое не терпит готовых смыслов, заданных заранее, сконструированных идей, которые рождаются в недрах личности из индивидуального внутреннего события. Если смысл произведения искусства существует до его сознания в виде определенного религиозного, равно как и политического, например, или любого другого убеждения, знания, идеологического постулата, то тем неизбежно уничтожаются самый акт и цель творчества. Вот почему для нас весьма важным кажется суждение Н. Бердяева: «Религиозная тенденция в искусстве такая же

смерть искусству, как и тенденция общественная или моральная. Художественное творчество не может и не должно быть специфически и намеренно религиозным» [67; 284].

Очевидно, что искусство, устремляясь к Высшему смыслу, уже, как утверждает Хайдеггер, обладает само по себе имманентной, органически ему присущей глубинной религиозностью и потому, может быть, меньше всего нуждается в религиозной теме. Вот почему на Пушкина можно взглянуть и иначе – как на одного из самых светских русских писателей XIX в.! Осознавая эту особенность искусства, С. Булгаков рассматривал его (поэзию, прежде всего) как своего рода метафизику, собственными средствами осваивающую область религии – отношения человека с Богом и миром. Искусство, писал С. Булгаков, «чувствует себя залетным гостем, вестником из иного мира, и составляет наиболее религиозный элемент внерелигиозной культуры. Эта черта искусства связана отнюдь не с религиозным характером его тем, – в сущности, искусство и не имеет тем, а только знает художественные поводы, – точки, на которых загорается луч красоты. Она связана с тем ощущением запредельной глубины мира и тем трепетом, который им пробуждается в душе» [89; 381–382].

С идеей С. Булгакова корреспондирует мысль С. Франка, убежденного, что творчество побуждается интуицией, а не готовым знанием, для которого нужно подобрать лишь соответствующую форму; оно предполагает нераздельность и одновременность самозарождения формы и смысла (по-нашему, динамический синтез – *Н. Г.*), которые «совместно образуют сущность поэтического творения» [441; 204]. По мысли Франка, поэзия на заданную религиозную тему может быть сколь угодно одушевлена религиозным чувством автора, но, трактуя смыслы, рожденные вне творческого акта, она приближается к переводу и теряет свойства изумляющей первоизданности и новизны. Когда искусство пытается служить не только Богу, но и религии, оно уходит в сторону от творчества, изменяя своей природе. Вот почему ставить вопрос о конфессиональной принадлежности Пушкина невозможно, он, по точному выражению С. Булгакова, был только поэт и к высшей Истине он был причастен как поэт: «Он знал Бога, но особым знанием художника. Очевидно, не на путях исторического, бытового и даже мистического православия пролегла основная магистраль его жизни, судьбы его. Ему был свойствен свой личный путь и особый узел – предстояние перед Богом в служении поэта» [87; 278–279].

Религиозное мироощущение Пушкина было органичным и выражалось непосредственно в творчестве, а не в торжественных формулах самосознания, фиксирующих какую-то избыточность поэта, внепоэтическую рефлекссию. Как, например, это будет характерно для А. Блока, З. Гиппиус. Блок: «Стихи надо

писать как бы перед Богом» [75; 148]; Гиппиус: «Стихи я всегда пишу, как молюсь» [417; 34]. Молитвенное начало непосредственно ощущается, передается в стихах А. Пушкина, но выявить его трудно. Особая заслуга в этом отношении принадлежит С. Франку, который глубоко проник в их образно-тематический и эмоциональный уровень и показал, как в них проявляется «скрытый, глубинный слой духа Пушкина» [448; 476–477].

Но как рождается эта связь художника с «верховным источником лиризма»? [140; 216–217] В какой мере она зависит от воли художника? Что первично в творчестве: дарованное свыше вдохновение или «свободный почин человека» [67; 130], – как писал Н. Бердяев в книге «Смысл творчества», конечно, отталкиваясь от Ф. Ницше. В свою очередь, В. Соловьев видит у Пушкина в стихотворении «Эхо» «самосвидетельство» невольной «пассивности творчества», а в целом судит о творчестве Пушкина диалектично как о сложном взаимодействии свободы и послушания, личности и Бога, труда и вдохновения. Свобода у него не просто условие или качество творчества, но сама его стихия, его природа и суть. Творчество, по мысли Соловьева, приравнено у Пушкина к свободе, однако оно не самочинно: «Пушкин твердо знал, что поэзия приходит с высоты, и вдохновение – «признак Бога», «дар божественный» [403; 367]. Но дар этот не только благодать, по Соловьеву; такова логика А. Пушкина, он – требование, зов, на который надо идти, долг, который выполняется беспрекословно. Так, в соловьевской интерпретации творчества Пушкина пересекаются интенции о творчестве, выраженные, как мы уже видели, Хайдеггером, и «синергичное» богочеловеческое понимание творчества в исихазме.

Чрезвычайно важна настойчивость Бердяева, Франка, Вышеславцева, Соловьева, Булгакова во взгляде на Пушкина, прежде всего, как на художника. В этом смысле существенно, что они обращают внимание на то, как сам поэт воспринимал искусство, поэзию. Бердяев предположил, что «если бы Пушкин занялся аскезой и самоспасением, то он, вероятно, перестал бы быть большим поэтом» [61; 121]. На эту тему имеется интересное рассуждение самого Пушкина: сравнивая два сборника стихотворений Сент-Бёва – Делорма, он приходит к выводу, что благоприятная нравственная эволюция автора не лучшим образом отразилась на поэзии: «Поэзия, которая по своему высшему, свободному свойству не должна иметь никакой цели, кроме самой себя, кольми паче не должна унижаться до того, чтобы силою слова потрясать вечные истины, на которых основаны счастье и величие человеческое, или превращать свой божественный нектар в любострастный, воспалительный состав» [377; 240].

Мысль Бердяева поддерживает и В. Ходасевич в работе «Колеблемый треножник». Труд поэта, с точки зрения Ходасевича, Пушкин рассматривал как

подвиг, как жертву, как «самоуглубленное духовное делание», соответствующее традиционным формам религиозной жизни – молитве, посту, исповеди, причастию [454]. В этом смысле Н. Бердяев, например, в творческом подвиге поэта, в его самоотверженности и самораспятии видел нечто подобное аскетическому подвигу.

Так, в книге «Смысл творчества» Бердяев рассматривает как соположенные – пути гениальности и святости. Он обратил внимание на то, что Пушкин и Серафим Саровский, будучи современниками, «жили в разных мирах» и ни разу не соприкоснулись. Но с точки зрения религиозного делания, по мнению Бердяева, их пути сравнимы: «Для божественных целей мира гениальность Пушкина так же нужна, как и святость Саровского» [67; 206]. Почва для сопоставления, как нам представляется, здесь очевидна. Гений в творчестве, по Бердяеву, искупает свою грешную природу, осуществляет в полноте Божий замысел, служит спасению мира. Идея Бердяева была подхвачена Г. Федотовым и В. Ильиным [431].

Итак, Пушкину, прежде всего, через красоту открывалась высшая реальность, религиозное восприятие красоты составляет основу художественного мировидения. Пушкин религиозно поклонялся красоте в ее различных формах; «благоговевя богомольно перед святыней красоты», он не разделял сакральное и эстетическое, слово «божественный» часто было у него синонимом «прекрасного», а слово «прелесть» в эстетическом значении применено к Евангелию» [377; 250]. Неразделимость красоты и святости имеет свое символическое воплощение в лирике Пушкина – это тема и образ Мадонны в балладе «Жил на свете рыцарь бедный» и в сонете «Мадонна».

Красота оказывается у Пушкина, таким образом, превыше всего, гармония – «выше мира и страстей» и «поэзия выше нравственности – или, по крайней мере, совсем иное дело» [377; 257]. «Господи Суси! Какое дело поэту до добродетели и порока? Разве их одна поэтическая сторона?» [377; 260]. В этих выразительных высказываниях поэта звучит та же мысль о противоположности поэзии морализма, но воплощенный идеал при этом, с точки зрения Пушкина, обладает спасительной и очистительной нравственной силой, пробуждает «чувства добрые». Как писал Вл. Соловьев, «красота сама по себе, по самому существу своему, по внутренней природе своей, есть ощутительная форма истины и добра» [403; 348]. Пушкинская идея Красоты по-своему зазвучит у Достоевского. А путь развития русской литературы после Пушкина так или иначе определяется точками схождения или отталкивания от его мировидения.

У Гоголя сквозными оказываются те же духовно-творческие проблемы, которые определяли основной вектор развития пушкинского мира. И мы можем

говорить о гоголевском синтезе как динамическом и трагическом, главным источником структурирования и одновременно разрушения которого оказывается сложный напряженный сюжет взаимоотношений искусства и религии.

Н. Гоголь создал стройную и полную систему религиозно-нравственного мировоззрения. Закономерный процесс саморазвития глубинной ментальной структуры в творчестве Н. Гоголя выявил и отчетливо определил религиозно-нравственный строй, гражданственность и общественность, ее пророческий пафос и мессианство русской литературы. Та тема, которая у Пушкина звучит упорно, но не навязчиво, можно сказать, философски, зазвучала у Гоголя пророчески. Зло в мире и зло во мне, сознание своей вины, ответственности и неотвратимости возмездия для жизни с позиций смерти. Религиозное сознание Гоголя апокалиптично и вместе с тем экзистенциально. Мочульский справедливо отмечает, что Гоголь впервые дает словесное выражение одной из основных идей русской литературы, развитых впоследствии Л. Толстым и Ф. Достоевским: «Нет на свете правых и виноватых: все виноваты перед Господом» [341; 453]. Развивая идею творчества как служения, жертвы, подвига, Гоголь, со свойственным ему максимализмом, рассматривает свое писательство как способ служения отечеству, народу, Богу. Сознание это и легло в основу той утопии, которую Гоголь претворяет в жизнь. Однако стремление освободиться от эстетики и выйти со своей миссией реального служения и практического подвижничества в жизнь не означает разрыв с эстетикой вообще, а только с традиционной эстетикой. Поэтому духовный путь Гоголя – это попытка синтезирования эстетики с религией и выработки нового эстетического сознания, открытого в жизнь. Аскетизм Гоголя – вовсе не для личного спасения, а для служения России. Он проповедует любовь не абстрактную – к человечеству, а живую и конкретную – к ближним. В «Завещании» он пишет: «Соотечественники, я вас любил, любил той любовью, которую не высказывают, которую дал мне Бог, за которую благодарю Его как за лучшее благодеяние» [341; 454]. Мочульский называет религию Гоголя соборной и справедливо делает вывод, что в этой гоголевской идее соборности и «служения» раскрывается глубочайшая истина восточного православия: «Люди – братья, живущие друг для друга, связанные общей виной перед Господом, круговой порукой и ответственностью» [341; 455]. Таков религиозный и экзистенциальный императив Гоголя. И сам человек, и дело рук его (в данном случае, творчество писателя) в равной степени нуждаются в этическом оправдании. Значит, Гоголь стремится поставить перед русской словесностью как и перед человеческим творчеством вообще, проблему религиозного, нравственного оправдания культуры в целом, соединить религию

и жизнь, религию и искусство. Его идеи, связанные с идеями Хомякова, И. Киреевского, в конечном итоге, обусловлены тоской о «цельности духовной культуры». Мысль эта развита подробно в работах В. Зеньковского, где он говорит о гоголевском стремлении к религиозному обоснованию цельности духовной культуры, об устройении человеческого общества, на основах церковной соборности, о преображении мира путем внутреннего просветления человека и т.д. [217]. Совершенно справедливо показывая романтизм и утопизм гоголевских мечтаний, русские философы и мыслители к XIX – нач. XX вв. вместе с тем как будто бы отказывают ему в человечности. Так, Н. Бердяев отмечает, что «не-христиане – Тургенев и Чехов – были более человечны, чем христианин Гоголь» [62; 80]. Нам представляется, что превратно понятый еще современниками (письмо Белинского к Гоголю) и впоследствии, русский писатель Гоголь, как никто из русских художников XIX в., демонстрирует существенные черты национального самосознания. Гоголю тесно в рамках традиционной эстетики, он хочет перейти от творчества художественных произведений к творчеству совершенной жизни в соответствии с идеалом. «Религиозный реализм» [62; 83] Гоголя (мы бы сказали этический реализм) однако гармонично связан и не противоречит реализму онтологическому и более того, обусловлен им – одно неразрывно, как мы думаем, связано с другим.

И здесь важно увидеть, что духовный путь Гоголя раздваивается. Драма творчества и воплощения его философии в его писаниях составляет подвижное единство, которое с некой «верховой» точки зрения культуры можно обозревать как динамическую целостность, осуществившую и раскрывшую этический идеал автора. Драма его личного пути, страдальца и постника, стремящегося на практике, собственным примером, в своей судьбе реализовать идеал христианской любви и правды – это совсем другое, и здесь бескомпромиссный выбор, сделанный Гоголем – выбор церковного пути, где он слышит Христа, и жертва искусством приводит его к катастрофе. Выбор между церковью и творчеством в пользу церкви – это то заблуждение, которое имел в виду Пушкин, то, о чем размышлял впоследствии Хайдеггер. Самоотрицание искусства, разрыв формы с ее духовным содержанием, замыслом, уничтожает сам этот замысел, как бы ни был он высок и значителен по своему пафосу. Но пройдя до конца по этому фатально гибельному пути через соединение эстетики с антиэстетикой, через синтез религии и жизни к антисинтезу искусства и жизни, вскрыв тем самым утопичность собственного фанатизма и одержимости, в своем творчестве Гоголь воплощает новую эстетику духовного, религиозного реализма. Вот почему творчество его логично, и ранний его этап, зрелая проза и «Выбранные места...» можно рассматривать как сложно

становящийся динамический процесс раскрытия идеала в одновременно становящейся, адекватной этому идеалу форме. Ближе всего к пониманию общего замысла и духовных задач гоголевского творчества приблизился религиозный мыслитель середины XIX в. А.М. Бухарев, который абсолютно не случайно сближал Гоголя и Достоевского, обнаруживая у них общее стремление к внедрению публицистических, внехудожественных элементов в ткань художественного произведения. Бухарев не дождался появления «Дневника писателя», но «Выбранные места...» послужили мыслителю своеобразной призмой для взгляда на ранние сочинения Гоголя и «Мертвые души», которые он сравнивал с «Преступлением и наказанием» Достоевского. Справедлива мысль Бухарева, настаивающего на том, что нет противоречия между «Мертвыми душами» и «Выбранными местами...», поскольку они едины в своем общем замысле, поверяющем образ русского общества в соотношении с нравственными основами христианства, будь то проблема самосовершенствования личности («Мертвые души») или проблема общественного долга («Выбранные места...»). В отличие от осуждавших в Гоголе гордыню, противоречащую заявляемой христианской позиции, Бухарев указывает на ту духовную постоянную доминанту в творческих и моральных интенциях, что позволила бы «примирить» Гоголя «позднего» с Гоголем «ранним» и вернуть ему утрачиваемую личностную целостность [98]. Интересно, что Бухарев нашел союзника в Ап. Григорьеве, утверждавшем, что последняя книга Гоголя «поясняет» его же прежнее творчество.

Нам кажется очень важной идея Бухарева, поскольку она позволяет увидеть непрерывность и органичность творческого и духовного пути, увидеть преемственность между «Ревизором» и «Мертвыми душами», между «Театральным разездом», «Портретом» и «Выбранными местами». «Выбранные места» дают обратный ответ (обратную перспективу) на былую деятельность Гоголя, позволяют осознать и «Мертвые души» как христианское творение, вызывающее к нравственному очищению. Исходя из взаимообусловленности в «Мертвых душах» целого и деталей, вплоть до слога и пластики образов, в то же время, анализируя в совокупности все это в связи с лирико-моралистическими отступлениями, нельзя не увидеть, как картина «омертвелости жизни», «мертвых душ» мощно и торжественно противостоит идее мудрости жизни, красоты Бытия, народного мира, русской природы, глубины и вечности нравственного идеала.

Само Бытие, сам русский мир в его этической христианской онтологии противостоит мертвечине и выморочности падших душ у Гоголя. Общий взгляд на творчество Гоголя заставляет говорить о законченной модели, вместе с тем не замкнутой, а развивающейся, за счет сложных принципов соотношения

ритма и равновесия. Эта симметрия асимметрии, перекрестный ритм, динамика, создающая синтетическую, но открытую, подвижную систему, разомкнутую в реальность русской жизни.

Аналогичен, хотя и индивидуален был путь Л. Толстого; та же, казалось бы, дилемма уводила Толстого от Пушкина в последний период его жизни, когда он стремится сделать окончательный выбор между искусством и проповедью, морализаторством, в конечном итоге, склоняясь, как пишет Н. Бердяев, к «социальному христианству» [62; 80]. Л. Толстой тоже будет выступать как проповедник личного нравственного совершенствования, но он не стремился, в отличие от Гоголя, конструировать утопическую, охранительную модель общественной гармонии, а наоборот, выступал как обличитель лжи этого общества. Вместе с тем нет сомнения, что последний этап его духовно-эстетических поисков, его отречение от искусства и проповедь христианской любви, толстовская «этика ответственности» – это та же «обратная перспектива», сквозь призму которой все его предшествующее творчество, все художество Л. Толстого уже независимо от собственной его писательской оценки выглядит как реальное воплощение экзистенциальной и религиозной рефлексии Толстого, его концепции Бытия и духовной судьбы человека перед лицом Бога. Философии умозрения Толстой интуитивно противопоставляет философию «тут-Бытия», существования человека, его экзистенции. При этом Толстой настойчиво соединяет духовную сферу и быт. Он реабилитирует повседневность, ту «прозу» будней, которая неотвратимо окружает человека, как справедливо отмечают современные исследователи творчества Л. Толстого [268], хотя (он и об этом не забывает) такая проза нередко смиряет высшие порывы души. И все же, ни в чем не снижая высокого, Толстой раскрывал в своей художественной прозе (романы «Война и мир», «Анна Каренина») простую и непревзойденную ценность самой жизни, того, что дано каждому человеку в его ежедневном существовании. Это то самое «конечное», то время, устремленное в небытие, о котором размышляет М. Хайдеггер, то единственное, что есть у человека. Вот почему героям Л. Толстого не в тягость «утомительное *semper idem*» («Всегда одно и то же») ежедневной суеты [134; 360].

Напротив, в «Войне и мире» неприспособленность героя к обычной жизни, неумение найти в ней для себя здоровую душевную пищу – всегда знак моральной ущербности, либо того, что в данный момент своей истории человек отклоняется от нравственной правды. Так Долохов, «соскучившись ежедневною жизнью... чувствовал необходимость каким-нибудь странным, большею частью жестоким, поступком выходить из нее» [422; 54]. Или князь Андрей, одержимый «наполеоновскими» мечтами, не умеет оценить важность

предстоящего в его семье события – рождения ребенка – и впоследствии долго ощущает это как свою неискупленную вину перед умершей женой. Стремление оправдать Бытие, обосновать «любовь к жизни в ее бесчисленных, никогда неистощимых проявлениях» осознанны для Л. Толстого. Благожелательный взгляд приемлет всю полноту Бытия, и в «Войне и мире» находит место пристальное воспроизведение всего многообразия жизни. Этический онтологизм Толстого сближает его с этическим и эстетическим онтологизмом Пушкина и обнаруживает экзистенциальность его мирозерцания. Бытие у Толстого как процесс живой жизни, ее течения, единства и динамики – это более, чем идеал, это то, что есть, пребывает, это хайдеггеровское «Da – sein», забвение которого, отрыв от которого может сделать личность ущербной, и напротив, освоение бытия, его «присвоение» (Хайдеггер) – через приобщение к непосредственной жизни, прохождение через все сферы бытия («война», семья, быт, «мир»), умение жить, как все живут – только и делает человека человеком, наполняя его жизнь смыслом, через связь с общей жизнью – примечательно, что даже и общественная, историческая, а не просто человеческая значительность у Толстого приходит к героям лишь произвольно, когда они преследуют какие-то совсем иные – реальные, конкретно-жизненные цели (таковы судьбы А. Болконского и П. Безухова в романе).

Поэтому логично вытекает из всего творчества Л. Толстого его поздняя «этика любви и ответственности». Фактически первоначально она уже воплотилась художником в образном мире его творений. Толстой через поэтику онтологического реализма, эстетизацию Бытия в творчестве выражает свою философию «этизации» Бытия, то есть отождествления Бытия и Блага (в духе, как говорит М. Вебер, «платонизирующего» христианства русского православия [505]).

Взгляды Л. Толстого, осмысленные русскими религиозными философами, часто выглядят противоречивыми. Вместе с тем совершенно отчетлива системность его духовных, нравственно-религиозных поисков. В книге «Путь жизни» [423], ставшей его духовным завещанием, он пишет, что Любовь есть «усилие», направленное на все более глубокое и всеобъемлющее единение людей в актах взаимного благотворения. Толстой делал особый акцент на идее динамического усилия Любви, усилия, объединяющего веру людей в Бога с практической деятельной любовью индивида к «другому» – «вот этому» – человеку, кем бы он ни был в каждом отдельном случае [167].

Важно обратить внимание на связь между психологической жизнью Л. Толстого, его религиозным мировоззрением и художественным творчеством. Важно увидеть обусловленность персонажей и событий в произведениях писателя с его метафизикой и этикой. Хотя Л. Толстой и противостоял

церковной жизни, официальным толкованиям догматов, однако он разделял многие взгляды восточно-христианских мыслителей ранне-восточной и византийской традиции, а также и взгляды некоторых своих современников в России. Писатель смотрел на мир в русле греческой и платоновской традиций (средне- и неоплатонической), отличавших учение восточного христианства от аристотелевского и римского Запада. Именно в духе восточной традиции Толстой разделяет фундаментальное положение о высшем единстве, которому подчинены все существа; он поддерживает положение о том, что интуитивное, «мистическое» постижение действительности первично по отношению к эмпирическому познанию и что только целостное мышление может обнять единство, превосходящее все частности. В своем учении о Боге Л. Толстой находится между трансцендентностью и имманентностью, как и мыслители, настаивавшие на том, что Бог непознаваем в своей сущности, но познаваем в своих «энергиях». Для Л. Толстого, как и для восточно-христианской традиции в целом, грех – это отпадение от изначального единства всякой твари, а спасение подразумевает осуществление Божественной действительности «Всего во Всем». Толстовская метафизика во многом сходна с учением всеединства, созданным младшим современником писателя Вл. Соловьевым. Все произведения Л. Толстого начинаются в момент, когда герой находится на перепутье, откуда он отправляется исполнять свою миссию поиска и обретения счастья, и в этих поисках развивается его душа. Герой Л. Толстого должен испытать различные варианты счастья, пытаясь обрести его в наслаждении, в материальном благополучии, в славе, в искушении, в любви, в столкновении между «я» и другими. В конце концов ему откроется Божественное. Модель чередования инверсии и медиации, поворота и возвращения с одной стороны, и мистерии преобразования с другой – своеобразная триалектика – играет определяющую роль в художественном мышлении Л. Толстого. В Л. Толстом поражают не противоречия в его жизни и учении, но внутренняя последовательность его кризисов и вопросов, которые они ставили перед ним.

Философия Толстого, несмотря на все ее отличия, как видим, по-своему, но соединяет, а не размыкает его с Пушкиным. Мы полагаем, что «возврат» Толстого к Пушкину осуществляется через его приближение к Достоевскому.

В работах В. Соловьева, Н. Бердяева, В. Розанова, С. Булгакова о Ф. Достоевском писатель рассматривается как, прежде всего, религиозный мыслитель, обозначивший мировой кризис гуманизма так же, как Ф. Ницше. «Достоевский, – пишет Н. Бердяев, – отказывается от идеалистического гуманизма 40-х гг. XIX в., от Шиллера, от «культы высокого и прекрасного», от оптимистических представлений о человеческой природе, он переходит к «реализму действительной жизни», но к реализму не поверхностному, а

глубинному, раскрывающему сокровенную глубину человеческой природы во всех ее противоречиях» [62; 86]. При этом, по Бердяеву, Достоевский до глубины проникнут человечностью, его сострадательность бесконечна, и он понимает бунт против Бога, основанный на невозможности выносить страдания мира. В самом падшем существе он раскрывает образ человеческий, т.е. образ Божий. Последний из людей имеет абсолютное значение. Но, с другой стороны, как отмечает Бердяев, Достоевский обличает пути гуманистического самоутверждения и раскрывает предельные результаты, которые именуется человеко-божеством. Диалектика гуманизма у Достоевского раскрывается как судьба человека на свободе, выпавшего из миропорядка, который представляется вечным. Антропологию Достоевского как новое слово в христианстве рассматривал Вл. Соловьев: «Лишь путь Богочеловечества и Богочеловека ведет к утверждению человека, человеческой личности и свободы. Такова экзистенциальная диалектика Достоевского. Человечность, оторванная от Бога и Богочеловека, перерождается в бесчеловечность» [405; 58].

Русские философы отметили у Достоевского, как он мыслил, что «в личности Иисуса Христа произошло соединение божественной и человеческой природы, и явился Богочеловек. То же, с точки зрения Достоевского, должно произойти в человеке, в человеческом обществе, в истории. Осуществление Богочеловечества, богочеловеческой жизни предполагает активность человека» [62; 89]. У Достоевского Бердяев, Соловьев и другие отечественные мыслители обнаруживают идею, сопряженную с идеей исихазма о богочеловечестве, предполагающую творческую активность в человеке. «Движение идет и от человека к Богу, а не только от Бога к человеку» [62; 95]. И это движение, с точки зрения Бердяева, от человека к Богу нужно понимать совсем не в смысле выбора, совершаемого человеком через свободу воли, как это, например, понимает традиционное католическое сознание. А это есть «творческое движение, продолжающее миротворение» [62; 95].

Эта идея духовной активности человека, устремленного в своем нравственном порыве к Богу, у Достоевского связана с его верой в духовную природу человека и в Бытие как самоценное, как образ Божественной Красоты. Вообще Бытие, жизнь у Достоевского – отправная точка самопроявления истины. Интересно суждение А. Бухарева, который изначально отвергал ныне довольно стойкую упрощенную трактовку того, что благодаря Сониной любви Раскольников обрел спасение: он не тургеневский Базаров, система которого пала «от одного простого факта любви» [96; 5]; даже покаяние было только ступенью к осознанию «значения и основания» собственного преступления. Соня, по мысли Бухарева, явилась живым проводником идеи, которую Раскольников хотел вытравить из собственной души, но он не погиб духовно

потому, что ложная теория явилась к нему, наконец, в виде сущего бреда (последний сон Раскольникова на каторге). Бухарев расценивает этот сон о всеобщей разобщенности человечества как внутреннюю оценку Раскольниковым его «роковой мысли». При этом Бухарев справедливо, как нам представляется, обращает внимание на параллель двух мест, когда и при исповеди, и на каторге Раскольников кланяется Соне в ноги («Я всему страданию человеческому поклонился» [119; 205]). Бухарев дает понять, что именно общечеловеческие, разумом и духом постигнутые страдания дали Раскольникову ощутить и собственное «средоточное существо», (мы бы сказали, собственную экзистенцию, – *Н. Г.*), которое он пытался убить. Сравните, в «Губернских очерках» М. Салтыкова-Щедрина: «...если человек сам свое прежнее непотребство восчувствовал, так навряд и палач его столь наказать может, сколько он сам себя изнутри изнурит и накажет! Наказание... не спасает, а собственная своя воля спасает... И на каторге хлеб добрый» [392; 269]. Осознав внутреннюю структуру романа Достоевского в логической цепи, Бухарев, как мы убеждаемся, справедливо настаивал на том, что Раскольников принял идею не только к сведению безжизненного ума, а провел в глубину своего духа и в «самую жизнь», а его саморазубеждение совершалось в обратной последовательности: «жизнь – дух – ум». Примечательно и то, что Бухарев не видел в апокалиптическом сознании Достоевского той безнадежности, которую приписывал ему, скажем, Мережковский. Сама концепция Бытия у Достоевского свободна от того, что К. Ясперс называет «пантрагизмом». Примечательна запись, сделанная писателем в 1864 г.: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. «Я» препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный, от века идеал, к которому стремился и по закону природы должен стремиться человек, – между тем после появления Христа как идеала человека во плоти стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего «я» – это как бы уничтожить это «я», отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон «я» сливается с законом гуманизма и в слитии оба, и я, и все (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтоженные друг для друга, в то же самое время и достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо. Это-то и есть рай Христов. Вся история как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой

цели. Но если эта цель окончательная для человечества (достигнув которой ему не надо будет развиваться, то есть достигать, бороться, прозревать при всех падениях своих идеал и вечно стремиться к нему, – стало быть, не надо будет жить), – то, следственно, человек на земле существо только развивающееся, следственно, не оконченное, а переходное. Но достигать такой великой цели, по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели все угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели» [188; 172]. Эта мысль Достоевского свободна от безысходности, напротив, она обнадеживает. И сам Достоевский, исходя из этой уверенности в бесконечности поиска, давая «отрицательный ответ», указывает на перекрестке человеческих дорог к счастью на те, которые ведут в пропасть или в никуда и на которые не надо ступать. Развязки романов семантически отрицательны, но не безнадежны – они открывают путь для новых, все не прекращающихся поисков во имя идеала. И еще одна мысль Достоевского дает надежду: «Вся действительность не исчерпывается насущным, ибо большою огромною своею частью заключается в нем в виде еще подспудного, невысказанного будущего Слова» [196; 228]. Таким образом, писатель размыкает недосказанное, неточное, «экзистенциальное» слово в действительность, которая не может вся исчерпываться насущным, не проявляет себя полностью и не схватывается окончательно словом. Человек как существо неоконченное оказывается средоточием такого вечно и непрерывно становящегося и самообновляющегося, невыявленного окончательно Бытия. Жизнь в ее глубине и эстетическом онтологизме становится главным мерилем истины. Не умозрение, а откровение жизни становится аксиомой. Недаром М. Бахтин писал, что романы Достоевского являют собой «говорящее бытие» [47; 45]. Бытие у Достоевского не может окончательно быть выразимо в слове, воплотиться. Вот почему, перефразировав М. Бахтина, можно сказать, что текст «Братьев Карамазовых» живет верой в свое несовпадение с собой» [47; 50], и в этом смысле он уподоблен самой жизни. Смысловой центр романа всегда устремлен за пределы уже существующего текста. Проблемы эстетики Достоевский связывает с «последними» проблемами Бытия. Мир, Бытие у Достоевского – хранители памяти о своей божественности. Сказанная окончательная «правда» о человеке отнимает у него надежду на преображение. Но это не значит, что правды нет вообще – это высшая божественная правда, воплощенная в самом Бытии. Именно элементы художественной конструкции оказались способными выразить авторскую концепцию мира как бесконечной динамики и человека как незавершенной структуры, ту тенденцию, которая выводила творения Достоевского за рамки только литературы и превращала художественное целое в концентрат религиозно-философской мысли, в

концентрат онтологических смыслов. В структуре романа «Братья Карамазовы» как итоговом произведении автора отчетливо обнаруживается стремление автора преодолеть условности наррации. Достоевский перестраивает повествовательную структуру, обращаясь к диалогу. Диалогизация нарративов связана, прежде всего, с неразличением передающего и передаваемого типов речи. Диалогическая сцена – всегда «здесь» и «теперь», всегда показ воочию. Если наррация предполагает бытие, о котором говорят, то диалог являет собой говорящее бытие, слово о мире становится словом самого мира; слово о человеке, герое – словом самого человека. Речевая сфера романов Ф. Достоевского, тщательно изученная М. Бахтиным, устанавливает принципиальную равноценность слова героя и слова рассказчика. В то же время каждое последующее слово в художественном мире Достоевского все дальше отделяет человека от подлинного бытия, и герой постепенно вынужден подтверждать свою связь с изменяющейся действительностью – устанавливается ситуация дифференциальных отношений человека и бытия на уровне языка. В конечном итоге Достоевский обнаруживает, что Слово о мире не есть сам мир, имя вещи – не есть сама вещь. Вибрация Бытия, ускользающего от человеческого определения, это скольжение истины, смысла жизни, не дающейся догме обозначения, умозрения. Тогда остается единственный выход – преодолеть языковую реальность, отказаться от слов. Исходной риторической фигурой становится фигура умолчания. Молчание – это освобождение от знака, опосредующего мир. Христос, не произносящий в «Братьях Карамазовых» ни единого слова, и есть последнее Слово мира. Идея преодоления границы между литературным текстом и жизнью по-разному воплощается у русских писателей XIX–XX вв. Вместе с тем Достоевский вовсе не отказывается от своих творений, подобно Л. Толстому, не доводит повествование до видимого абсурда. Если Л. Толстой обращается к проповеди, к той области, где литература перестает быть литературой и становится непосредственным действием, непосредственной жизнью, то Достоевский обращается к запредельным смыслам, к сокровенным тайнам Бытия, воплотив которые, литература перестает быть литературой и становится Откровением, книгой Жизни, книгой Бытия.

Мы думаем, что в логике процитированного ранее высказывания Достоевского, воплощенной в его концепции Бытия и человека как принципиально незавершенных, процессных феноменов, представлен сам механизм универсального существования открытых хроноструктур, организованных и проявляющих себя по принципу динамического синтеза. В таком ракурсе, рассматривая проблему ментальности русской культуры, очевидно, важно увидеть, что само это понятие не имеет ничего общего с

идеологией (как-то: «самодержавие, православие, соборность»). Поскольку идеология всегда прагматична и оперирует статичными символами, готовыми мнениями о том или ином предмете, явлении и т.д. Понятие ментальности, скорее, соотносимо со способом мышления, точкой зрения, т.е. с некоей системой методологии. Идеология оперирует готовыми, окончательными в своем значении символами и метафорами, а методология порождает живые идеи в способе своего самовыявления, в процессе, во времени. Русская цивилизация – это явление, скорее, не структурное, а процессуальное. Другими словами, ментальный синтез структурируется во времени, которое в исторической системе культуры возникает, становится и разворачивается, раскрывая различные связи элементов и смыслов, характер их сцепления, и процесс этот принципиально не может быть окончен, незавершен, пока культура продолжает функционировать. То есть русская ментальность как динамический синтез есть воплощенная динамика: процесс сцепления ее смыслов в создаваемом целом, где каждый из смыслов постижим лишь в своей зависимости от разворачивания предыдущих, в своей функции разворачивать последующие смыслы, в своей включенности в порядок движения. Мы полагаем, что время, история в становлении ментальной хроноструктуры есть условие и фактор формо- и смыслообразующий. Очевидно, мы имеем дело не с причинно-следственным, а с само-порождающим, проявляющим способом самоидентификации в культуре. Способом, который наращивает свой модус не путем присоединения чего-то нового, еще не бывшего в нем, а обнаруживая новое в уже бывшем и разворачиваясь из недр этого бывшего. Например, «проигрывая» одну и ту же ситуацию в разных контекстах или развивая уже высказанную мысль дальше, порой – до видимой противоположности. В этом смысле ментальная диахрония есть постижимое нашим конечным современным сознанием форма экспликации всеобщей, национальной бытийственной синхронии, где ничто не уходит безвозвратно в небытие, все живо и все рядом. Прошлое, настоящее и будущее, где высшие истины и ценности имеют вневременную природу, существуют ныне и присно – и лишь в нашем опыте и сознании являются и действуют как нечто свойственное диахроническому порядку ментального, национально-культурного бытия.

Ментальный синтез, таким образом, может быть адекватно постигнут лишь как диахроническое целое, вектор его движения устремлен через время к синхронии вечных смыслов и ценностей как к цели. Ментальный синтез как хроноструктура, будучи объективно телеологичен, есть субъективно свободный динамический контекст, предполагающий возможность открыто волевого творческого акта, т.е. выбора того или иного пути по принципу «вызов» – «ответ».

Список литературы

1. *Абашева М.* Литература в поисках лица (Русская проза в конце XX в.: становление авторской идентичности) [текст] / М. Абашева. Пермь: ПГУ, 2001. С. 25–38.
2. *Абашева М.* Русская литература рубежа XX-XXI вв. как итог и прогноз [текст] / М. Абашева. Пермь: ПГПУ, 2002. 500 с.
3. *Абрамян Ф.* Общепсихологические основы художественного творчества [текст] / Ф. Абрамян. М.: Прогресс, 1994. 400 с.
4. *Аверинцев С.* Византия и Русь: два типа духовности [текст] / С. Аверинцев // Новый мир. 1988. № 9. С. 231–247.
5. *Автономова Н.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках [текст] / Н. Автономова. М.: Наука, 1977. 250 с.
6. *Айхенвальд Ю.* Силуэты русских писателей [текст] / Ю. Айхенвальд. М.: Искусство, 1994. 320 с.
7. *Аксенов И.* Сергей Эйзенштейн (портрет художника) [текст] / И. Аксенов. М.: Мысль, 1991. 175 с.
8. *Акулинин В.* Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому [текст] / В. Акулинин. Новосибирск: Знание, 1990. 250 с.
9. *Алексеев Н.* К происхождению бинарных оппозиций в связи с возникновением отдельных мотивов первобытного искусства [текст] / Н. Алексеев // Первобытное искусство. Новосибирск: Знание, 1979. 190 с.
10. *Анисимов А.* «Культурное время» и образы времени в культуре [текст] / А. Анисимов. М.: Знание, 1999. 350 с.
11. *Анненский И.* Избранные произведения [текст] / И. Анненский. Л.: Наука, 1988. 213 с.
12. Антология исследований культуры. Интерпретации культуры [текст] / Сост.-ред. И. Уварова.– СПб.: Наука, 2006. 560 с.
13. *Антонов И.* Антитетика в концептуальных системах [текст] / И. Антонов // Системные исследования: Ежегодник. М.: Наука, 1976. 195 с.
14. *Антонян Ю.* Миф и вечность [текст] / Ю. Антонян. М.: Искусство, 2001. 300 с.
15. *Аринин А.* Прошлое. Настоящее. Будущее: Историко-философская мысль России XIX–XX вв. [текст] / А. Аринин, В. Михеев. М.: Прогресс, 1995. 350 с.
16. *Арнаутов М.* Психология литературного творчества [текст] / М. Арнаутов. М.: Правда, 1970. 180 с.
17. *Арнхейм Р.* Искусство и визуальное восприятие [текст] / Р. Арнхейм. М.: Искусство, 1974. 320 с.

18. *Арсеньев Н.* Русская религиозно-философская мысль XX века [текст] / Н. Арсеньев // Русские философы: конец XIX – середина XX вв.: Антология / Ред.-сост. А. Доброхотов. М.: Книжная палата, 1993. 368 с.
19. *Арсланов В.* Формальная школа в западном искусствоведении [текст] / В. Арсланов. М.: Искусство, 1992. 375 с.
20. *Артановский С.* Историческое единство человека и взаимное влияние культур [текст] / С. Артановский. М.: Прогресс, 1967. 200 с.
21. *Арутюнов С.* Народы и культуры: Развитие и взаимодействие [текст] / С. Арутюнов. М.: Аспект Пресс, 1999. 300 с.
22. *Архангельский А.* Стихотворная повесть А. Пушкина «Медный всадник» [текст] / А. Архангельский. М.: Наука, 1990. 108 с.
23. *Асафьев Б.* Музыкальная форма как процесс [текст] / Б. Асафьев. Л.: Наука, 1971. 240 с.
24. *Асланьян Ю.* По периметру особого режима [текст] / Ю. Асланьян // Лабиринт. Литературный альманах.– Пермь: Пермское издательство, 2000. С. 33–50.
25. *Асмус В.* Владимир Соловьев [текст] / В. Асмус. М.: Прогресс, 1994. 200 с.
26. *Асмус В.* Философия и эстетика русского символизма [текст] / В. Асмус // Вопросы теории и истории эстетики. М.: Искусство, 1968. 300 с.
27. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. [текст] / А. Афанасьев. М.: Наука, 1994. Т.1. 350 с.
28. *Афанасьев Ю.* Как России заново обрести свою историю [текст] / Ю. Афанасьев // Россия: XX век (перспектив-введение серии научных трудов). М.: Наука, 1995. 280 с.
29. *Ахиезер А.* Думы о России: от прошлого к будущему [текст] / А. Ахиезер. М.: Наука, 1991. 200 с.
30. *Ахиезер А.* Россия: критика исторического опыта: В 3-х т. [текст] / А. Ахиезер. М.: Наука, 1991. Т.3. 540 с.
31. *Ахиезер А.* Социально-культурные проблемы развития России. Философский аспект [текст] / А. Ахиезер. М.: Наука, 1992. 400 с.
32. *Ахиезер А., Яковенко И.* Что же такое общество? [текст] / А. Ахиезер, И. Яковенко // Общественные науки и современность. 1997. № 3. С. 120–135.
33. *Ахматова А.* Избранное [текст] / А. Ахматова. М.: Искусство, 1994. 449 с.
34. *Ахматова А.* Стихотворения и поэмы [текст] / А. Ахматова. М.: Искусство, 1990. 240 с.
35. *Базен Ж.* История истории искусства [текст] / Ж. Базен. М.: Искусство, 1995. 450 с.

36. *Бальмонт К.* Стихотворения [текст] / К. Бальмонт.– СПб.: Лира, 1999. 150 с.
37. *Баран Х.* Поэтика русской литературы начала XX века [текст] / Х. Баран. М.: Наука, 1993. 205 с.
38. *Баранцев Р.* Системная триада – структурная ячейка синтеза [текст] / Р. Баранцев // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. М.: Наука, 1988. 207 с.
39. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика [текст] / Р. Барт. М.: Прогресс, 1994. 237 с.
40. *Барт Р.* Мифологии [текст] / Р. Барт. М.: Альфа, 1996. 350 с.
41. *Барт Р.* Семиотика как приключение [текст] / Р. Барт // Мировое древо. 1993. № 2. С. 81–99.
42. *Батракова С.* Искусство и утопия [текст] / С. Батракова.– М.: Наука, 1990. 195 с.
43. *Батракова С.* Художник XX века и язык живописи [текст] / С. Батракова. М.: Искусство, 1996. 395 с.
44. *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология [текст] / З. Бауман // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 55–62.
45. *Бауэр В., Дюмотц И., Головин С.* Энциклопедия символов [текст] / В. Бауэр, И. Дюмотц, С. Головин. М.: Наука, 1995. 350 с.
46. *Бахтин М.* Литературно-критические статьи [текст] / М. Бахтин. М.: Советская Россия, 1986. С.245.
47. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Наука, 1979. С.45.
48. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса [текст] / М. Бахтин. М.: Наука, 1990. 550 с.
49. *Бахтин М.* Эстетика словесного творчества [текст] / М. Бахтин. М.: Советская Россия, 1979. 330 с.
50. Бахтинология. Исследования, переводы, публикации [текст] / Сост.-ред. И. Алексеев.– СПб.: Наука, 1995. 450 с.
51. *Беликов Ю.* Стихи [текст] / Ю. Беликов // Лабиринт. Литературный альманах. Пермь: Пермское издательство, 2000. С. 68–70.
52. *Беликов Ю.* Стихи [текст] / Ю. Беликов // Третья Пермь. Литературно-художественный альманах.– Пермь: Пермское издательство, 1999. Вып. 1. С. 100–107.
53. *Белинский В.* Письмо В.П. Боткину от 1 марта 1841 г. [текст] / В. Белинский // Белинский В. Полн. собр. соч.: В 12 т. М.: Гослитиздат, 1956. Т.12. С. 22–23.
54. *Белкин А.* Читая Достоевского и Чехова [текст] / А. Белкин. М.: Наука, 1973. 289 с.

55. *Белый А.* Кумир на глиняных ногах [текст] / А. Белый // Перевал. 1907. № 8. С. 70–79.
56. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости [текст] / В. Беньямин. М.: Наука, 1996. 300 с.
57. *Бергсон А.* Творческая эволюция [текст] / А. Бергсон. М.: Наука, 1998. 304 с.
58. *Бердяев Н.* Духи русской революции [текст] / Н. Бердяев // Бердяев Н. О русских классиках. М.: Искусство, 1993. 286 с.
59. *Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма [текст] / Н. Бердяев. М.: Правда, 1990. 178 с.
60. *Бердяев Н.* Мирозерцание Достоевского [текст] / Н. Бердяев // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т.2. 392 с.
61. *Бердяев Н.* О назначении человека [текст] / Н. Бердяев. М.: Прогресс, 1993. 279 с.
62. *Бердяев Н.* Русская идея [текст] / Н. Бердяев. М.: Гнозис, 1990. 480 с.
63. *Бердяев Н.* Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» [текст] / Н. Бердяев // Русские философы: конец XIX – середина XX вв.: Антология / Ред.-сост. А. Доброхотов. М.: Книжная палата, 1993. 368 с.
64. *Бердяев Н.* Самопознание (опыт философской автобиографии) [текст] / Н. Бердяев. М.: Книжная палата, 1991. 350 с.
65. *Бердяев Н.* Смысл истории [текст] / Н. Бердяев. М.: Прогресс, 1996. 200 с.
66. *Бердяев Н.* Судьба человека в современном мире [текст] / Н. Бердяев // Новый мир. 1990. № 1. С. 222–235.
67. *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. [текст] / Н. Бердяев. М.: Искусство, 1994. Т.1. 542 с.
68. *Берковский Н.* Мировое значение русской литературы [текст] / Н. Берковский. Л.: Наука, 1975. 200 с.
69. *Бернштейн Б.* Принципы построения исторической типологии художественной культуры [текст] / Б. Бернштейн. // Художественная культура в докапиталистических формациях. Л.: Наука, 1984. 350 с.
70. *Бессонов Б.* Судьба России: Взгляд русских мыслителей [текст] / Б. Бессонов. М.: Искусство, 1993. 450 с.
71. *Библер В.* О сути диалога [текст] / В. Библер // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 7–12.
72. *Библер В.* От наук оучения – к логике культуры. Два философских введения в XXI в. [текст] / В. Библер. М.: Наука, 1991. 250 с.

73. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [текст]. М.: Российское библейское общество, 1999. 292 с.
74. Блок А. Народ и интеллигенция [текст] / А. Блок // Блок А. Соч.: В 8 т. М.-Л.: Художественная литература, 1963. Т.5. С. 323–330.
75. Блок А. О современном состоянии русского символизма [текст] / А. Блок // Блок А. Собр. соч.: В 6 т. Л.: Наука, 1982. Т.4. 480 с.
76. Блок А. Собр. соч.: В 8 т. [текст] / А. Блок. М.: Наука, 1962. Т.5. 335 с.
77. Блок М. Апология истории или Ремесло историка [текст] / М. Блок. М.: Гнозис, 1986. 267 с.
78. Богданов А. Всеобщая организационная наука [текст] / А. Богданов. М.: Прогресс, 1990. 250 с.
79. Бойко М. Методологические принципы исторической поэтики (на материале научного наследия А.Н. Веселовского) [текст] / М. Бойко // Методологические проблемы современного искусствознания. М.: Наука, 1986. 285 с.
80. Бочаров С. Леонтьев и Достоевский [текст] / С. Бочаров // Вопросы литературы. 1993. № 6. С. 45–60.
81. Бродель Ф. История и общественные науки: Историческая длительность [текст] / Ф. Бродель // Философия и методология истории. М.: Наука, 1977. 338 с.
82. Бродский И. Нобелевская речь [текст] / И. Бродский // Литературная учеба. 1991. № 11. С. 100–110.
83. Бродский И. Урания [текст] / И. Бродский. СПб.: Пушкинский фонд, 1987. 229 с.
84. Бройтман С. Историческая поэтика [текст] / С. Бройтман. М.: Прогресс, 2001. 475 с.
85. Булгаков М. Мастер и Маргарита [текст] / М. Булгаков. М.: Искусство, 2005. 360 с.
86. Булгаков С. Апокалипсис Иоанна [текст] / С. Булгаков. М.: Гнозис, 1991. 310 с.
87. Булгаков С. Жребий Пушкина [текст] / С. Булгаков // Пушкин в русской философской критике. М.: Искусство, 1990. 729 с.
88. Булгаков С. Размышления о национальности [текст] / С. Булгаков // Булгаков С. Избр. статьи: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т.1. С. 403–410.
89. Булгаков С. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения [текст] / С. Булгаков. М.: Прогресс, 1997. 283 с.
90. Булгаков С. Философский смысл троичности [текст] / С. Булгаков // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 105–112.

91. *Булгаков С.* Философский смысл троичности [текст] / С. Булгаков // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 195–205.
92. *Булгаков С.* Чехов как мыслитель [текст] / С. Булгаков // Путешествие к Чехову. М.: Искусство, 1996. С. 203–215.
93. *Бунин И.* Освобождение Л. Толстого [текст] / И. Бунин // Бунин И. Полн. собр. соч.: В 9 т. М.: Искусство, 1967. Т.8. 260 с.
94. *Бунин И.* У истока дней [текст] / И. Бунин // Бунин И. Собр. соч.: В 6 т. М.: Искусство, 1987. Т.2. С. 49–57.
95. *Бурсов Б.* Национальное своеобразие русской литературы [текст] / Б. Бурсов. Л.: Наука, 1967. 350 с.
96. *Бухарев А.* О романе Достоевского «Преступление и наказание» [текст] / А. Бухарев. СПб., 1861. 105 с.
97. *Бухарев А.* О соборных апостольских посланиях // Богословские труды. М., 1972. Сб. 9. С. 149–158.
98. *Бухарев А.* Три письма к Гоголю [текст] / А. Бухарев. СПб., 1848. 127 с.
99. *Быков Л.* Русская поэзия 1900-1930-х годов: Проблема творческого поведения [текст] / Л. Быков // Автореферат диссертации д-ра филол. наук. Екатеринбург: УрГУ. 1995. 36 с.
100. *Бычков В.* Русская средневековая эстетика XI-XVII вв. [текст] / В. Бычков. М.: Искусство, 1992. 380 с.
101. *Вагнер Г.* Искусство Древней Руси [текст] / Г. Вагнер, Т. Владышевская. М.: Искусство, 1993. 458 с.
102. *Вальцель О.* Сущность поэтического произведения [текст] / О. Вальцель // Проблемы литературной формы. Л.: Наука, 1928. 180 с.
103. *Ван Гог В.* Письма [текст] / В. Ван Гог. М.-Л.: Гослитиздат, 1966. 380 с.
104. *Ванчугов В.* Очерки истории философии «самобытно-русской» [текст] / В. Ванчугов. М.: Наука, 1994. 300 с.
105. Введение христианства на Руси [текст] / Под ред. И. Масленникова. М.: Наука, 1987. 240 с.
106. *Вебер М.* Избранные произведения [текст] / М. Вебер. М. Наука, 1990. 390 с.
107. *Вейдле В.* Статьи о русской поэзии и культуре [текст] / В. Вейдле // Вопросы литературы. 1990. № 7. С. 78–85.
108. *Вейль Г.* Симметрия [текст] / Г. Вейль. М.: Искусство, 1968. 400 с.
109. *Вельфлин Г.* Основные понятия истории искусства [текст] / Г. Вельфлин. М.-Л.: Гослитиздат, 1930. 280 с.

110. *Веселовский А.* Историческая поэтика [текст] / А. Веселовский. М.: Гослитиздат, 1940. 280 с.
111. *Вибер Ж.* Живопись и ее средства [текст] / Ж. Вибер. М.: Искусство, 1991. 282 с.
112. *Вико Дж.* Основания новой науки [текст] / Дж. Вико. М.: Наука, 1994. 550 с.
113. *Викторович В.* «Брошенное семя возрастет» (еще раз о «завещании» Достоевского) [текст] / В. Викторович // Вопросы литературы. 1991. №3. С. 142–169.
114. *Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм [текст] / В. Виндельбанд // Лики культуры. М.: Наука, 1998. 680 с.
115. *Виноградов В.* Проблема образа автора в художественной литературе [текст] / В. Виноградов // О теории художественной речи. М.: Академия, 1971. 176 с.
116. *Виппер Б.* Введение в историческое изучение искусства [текст] / Б. Виппер. М.: Искусство, 1985. 380 с.
117. *Виппер Б.* Статьи об искусстве [текст] / Б. Виппер. М.: Искусство, 1970. 278 с.
118. *Виппер Ю.* Введение [текст] / Ю. Виппер // История всемирной литературы: В 9 т. М.: Искусство, 1987. Т.4. С. 74–80.
119. *Власенко Т.* Литература как форма авторского сознания [текст] / Т. Власенко. М.: Наука, 1995. 480 с.
120. *Волкова Е.* Произведение искусства в мире художественной культуры [текст] / Е. Волкова. М.: Искусство, 1988. 480 с.
121. *Воронов А., Смирнов П.* Россия и русские: характер и судьбы страны [текст] / А. Воронов, П. Смирнов. СПб.: Наука, 1992. 395 с.
122. *Гаврюшин Н.* Русская философская симфония (предисловие) [текст] / Н. Гаврюшин // Смысл жизни: Антология. Сокровищница русской религиозно-философской мысли. М.: Прогресс, 1994. Вып. 2. 450 с.
123. *Гадамер Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики [текст] / Г. Гадамер. М.: Наука, 1988. 250 с.
124. *Гайденко П.* Прорыв к трансцендентному [текст] / П. Гайденко. М.: Прогресс, 1991. 589 с.
125. *Гарднер К.* Между Востоком и Западом: Возрождение даров русской души [текст] / К. Гарднер. М.: Знание, 1993. 250 с.
126. *Гаспаров М.* Избранные статьи [текст] / М. Гаспаров. М.: Искусство, 1995. 400 с.
127. *Гачев Г.* Жизнь художественного сознания. Очерки истории образа [текст] / Г. Гачев. М.: Наука, 1972. 299 с.

128. *Гачев Г.* Образ в русской художественной культуре [текст] / Г. Гачев. М.: Наука, 1981. 280 с.
129. *Гачев Г.* Развитие образного сознания в литературе [текст] / Г. Гачев // Теория литературы. М.: Наука, 1962. 280 с.
130. *Гашева Н.* «Социальное животное» или метафизический человек» (к вопросу о русской ментальности) [текст] / Н. Гашева // Формы духовного и эстетического синтеза в культуре. Пермь: ПГУ, 1999. 250 с.
131. *Гашева Н.* Концепция современника в постмодернистской литературе [текст] / Н. Гашева // Эстетические доминанты культуры XX в. Ч.1. Пермь: ПГПУ, 1995. С. 70–79.
132. *Гашева Н.* Динамика синтетических форм в культуре [текст] / Н. Гашева. Пермь: ПГУ, 2000. 184 с.
133. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук [текст] / Г. Гегель. М.: Наука, 1974. 220 с.
134. *Герцен А.* Собр. соч.: В 9 т. [текст] / А. Герцен. М.: Гослитиздат, 1955. Т.5. 318 с.
135. *Гете И.* Об искусстве [текст] / И. Гете. М.: Искусство, 1975. 195 с.
136. *Гете И.* Статьи и мысли об искусстве [текст] / И. Гете.– Л.-М.: Гослитиздат, 1936. 398 с.
137. *Гефтер М.* Дом Евразия [текст] / М. Гефтер // Из тех и этих лет. М.: Альфа, 1991. 456 с.
138. *Гильдебрандт А.* Проблема формы в изобразительном искусстве [текст] / А. Гильдебрандт. М.: Искусство, 1994. 120 с.
139. *Глазычев В.* Динамика культуры: проблема изучения [текст] / В. Глазычев. М.: Прогресс, 1996. 240 с.
140. *Гоголь Н.* О лиризме наших поэтов [текст] / Н. Гоголь // Гоголь Н.. Собр. соч.: В 7 т. М.: Художественная литература, 1975. Т.6. 250 с.
141. *Гомбрих Э.* История искусства [текст] / Э. Гомбрих. М.: Искусство, 1998. 650 с.
142. *Голосовкер Я.* Логика мифа [текст] / Я. Голосовкер. М.: Наука, 1987. 290 с.
143. *Голомшток И.* Тоталитарное искусство [текст] / И. Голомшток. М.: Искусство, 1994. 203 с.
144. *Гончаров И.* Обломов [текст] / И. Гончаров. М.: Искусство, 1985. 330 с.
145. *Горбунов В.* Идея соборности в русской религиозной философии: В.С. Соловьев, В.В. Розанов, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев [текст] / В. Горбунов. М.: Наука, 1994. 385 с.

146. *Горланова Н.* История одной депрессии [текст] / Н. Горланова // Лабиринт. Литературный альманах. Пермь: Пермское издательство, 2000. С. 12–28.
147. *Горский В.* «Срединный слой» картины мира в культуре Киевской Руси [текст] / В. Горский // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (историко-философские очерки). Киев: Знание, 1988. 200 с.
148. *Горький М.* Детство [текст] / М. Горький // Горький М. Избранные соч. М.: Гослитиздат, 1947. 401 с.
149. *Горький М.* Несвоевременные мысли: Заметки о революции и культуре [текст] / М. Горький. М.: Советский писатель, 1990. 350 с.
150. *Гройс Б.* Россия как подсознание Запада [текст] / Б. Гройс. М.: Знание, 1993. 250 с.
151. *Гройс Б.* Утопия и обман [текст] / Б. Гройс. М.: Прогресс, 1993. 200 с.
152. *Гречко П.* Концептуальные модели истории [текст] / П. Гречко. М.: Логос, 1995. 450 с.
153. *Григорьев Ап.* Эстетика и критика [текст] / Ап. Григорьев. М.: Искусство, 1980. 264 с.
154. *Грифиус А.* Стихотворения [текст] / А. Грифиус // Европейская поэзия XVII в. М.: Художественная литература, 1977. С. 233–245.
155. *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы [текст] / А. Гулыга. М.: Наука, 1995. 350 с.
156. *Гулыга А.* Эстетика истории [текст] / А. Гулыга. М.: Наука, 1974. 350 с.
157. *Гумилев Л.* От Руси к России. Очерки этнической истории [текст] / Л. Гумилев. М.: Наука, 1992. 350 с.
158. *Гумилев Л.* Этногенез и биосфера Земли [текст] / Л. Гумилев. М.: Наука, 1994. 300 с.
159. *Гумилев Л.* Этносфера: История людей и история природы [текст] / Л. Гумилев. М.: Наука, 1993. 345 с.
160. *Гумилев Н.* Избранная лирика [текст] / Н. Гумилев. М.: Искусство, 2000. 280 с.
161. *Гумилев Н.* Избранное [текст] / Н. Гумилев. Красноярск: Саяны, 1989. 253 с.
162. *Гумилев Н.* Наследие символизма и акмеизма [текст] / Н. Гумилев // Гумилев Н. Письма о русской поэзии. М.: Искусство, 1990. 257 с.
163. *Гумилев Н.* Письма о русской поэзии [текст] / Н. Гумилев. М.: Искусство, 1996. 166 с.
164. *Гуревич А.* Исторический синтез и школа «Анналов» [текст] / А. Гуревич. М.: Наука, 1993. 278 с.

165. *Гуссерль Э.* Амстердамские доклады. Феноменологическая психология [текст] / Э. Гуссерль. М.: Логос, 1992. 385 с.
166. *Давидсон А.* Николай Гумилев [текст] / А. Давидсон. М.: Искусство, 2001. 225 с.
167. *Давыдов Ю.* Макс Вебер и Лев Толстой (К проблеме соотношения этики убеждения и этики ответственности [текст] / Ю. Давыдов // Вопросы литературы. 1994. Вып. II. С.200–212.
168. *Давыдов Ю.* Эволюция взаимоотношений искусства и философии [текст] / Ю. Давыдов // Философия и ценностные формы сознания. М.: Наука, 1998. 200 с.
169. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. [текст] / В. Даль. Л.: Наука, 1959. Т.3. 460 с.
170. *Данков Е.* Симметрия, отражение, развитие: Пифагорейская модель динамической гармонии мира [текст] / Е. Данков // Вестник Моск. ун-та. Сер. 8, Философия. 1976. № 2. С. 80–99.
171. *Дворжак М.* История искусства как история духа [текст] / М. Дворжак. СПб.: Наука, 2001. 250 с.
172. *Делёз Ж.* Логика смысла [текст] / Ж. Делёз. М.: Логос, 2005. 200 с.
173. *Делёз Ж.* Различение и повторение [текст] / Ж. Делёз. СПб.: Петрополис, 1998. 225 с.
174. *Делёз Ж.* Складка. Лейбниц и барокко [текст] / Ж. Делёз. М.: Прогресс, 1998. 290 с.
175. *Деррида Ж.* Грамматология [текст] / Ж. Деррида. М.: Гнозис, 2000. 240 с.
176. *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах [текст] / В. Дильтей // Новые идеи в философии. Сб. № 1. СПб., 1912. С.21–48.
177. *Дмитриев В.* Поэтика (этюды о символизме) [текст] / В. Дмитриев. СПб.: Наука, 1993. 305 с.
178. *Дмитриев С.* Очерки русской культуры начала XX века [текст] / С. Дмитриев. М.: Искусство, 1985. 250 с.
179. *Дмитриева Н.* В. Ван Гог. Человек и художник [текст] / Н. Дмитриева. М.: Наука, 1984. 397 с.
180. *Дмитриева Н.* Изображение и слово [текст] / Н. Дмитриева. М.: Искусство, 1962. 350 с.
181. *Донн Д.* Стихотворения [текст] / Д. Донн // Европейская поэзия XVII в. М.: Художественная литература, 1977. С. 252–269.
182. *Достоевский Ф.* Бесы [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1980. Т.10. 204 с.

183. *Достоевский Ф.* Братья Карамазовы [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1981. Т.14. 520 с.
184. *Достоевский Ф.* Дневник писателя [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1988. Т.25. 354 с.
185. *Достоевский Ф.* Дневник писателя [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1988. Т.28. Кн. 2. 220 с.
186. *Достоевский Ф.* Дневник писателя [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1980. Т.23. 323 с.
187. *Достоевский Ф.* Дневник писателя [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1981. Т.28. Кн. 1. 272 с.
188. *Достоевский Ф.* Дневник писателя [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1981. Т.20. 280 с.
189. *Достоевский Ф.* Дневник писателя [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1984. Т.27. 250 с.
190. *Достоевский Ф.* Дневник писателя [текст] / Ф. Достоевский. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1979. Т. 15. 450 с.
191. *Достоевский Ф.* Записки из подполья [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т.3. 260 с.
192. *Достоевский Ф.* Записные книжки [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1979. Т.20. 472 с.
193. *Достоевский Ф.* Зимние заметки о летних впечатлениях [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972. Т.5. 280 с.
194. *Достоевский Ф.* Игрок [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1979. Т.5. 480 с.
195. *Достоевский Ф.* Идиот [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1979. Т.9. 450 с.
196. *Достоевский Ф.* Об искусстве [текст] / Ф. Достоевский. М.: Наука, 1973. 250 с.
197. *Достоевский Ф.* Письма [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1979. Т.20. 570 с.
198. *Достоевский Ф.* Подросток [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1978. Т.15. 399 с.
199. *Достоевский Ф.* Преступление и наказание [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1978. Т.9. 300 с.
200. *Достоевский Ф.* Сон смешного человека [текст] / Ф. Достоевский // Достоевский Ф. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1981. Т.22. 320 с.
201. Древние мыслители об искусстве [текст] / Под ред. А. Львова. М.: Наука, 1972. 257 с.

202. *Дюршин Диониз*. Теория сравнительного изучения литературы [текст] / Диониз Дюршин. М.: Наука, 1979. 280 с.
203. Евразийство. Опыт систематического изложения [текст] / Ред.-сост. А. Кравченко // Пути Евразии: Русская интеллигенция и судьба России. М.: Академический проект, 1992. 375 с.
204. *Емельянов Б., Новиков А.* Русская философия серебряного века: Курс лекций [текст] / Б. Емельянов, А. Новиков. Екатеринбург: УрГУ, 1995. 467 с.
205. *Емельянов Ю.* Основы культурной антропологии [текст] / Ю. Емельянов. СПб.: Наука, 1994. 195 с.
206. *Ерасов Б.* История и культурология [текст] / Б. Ерасов. М.: Наука, 1999. 260 с.
207. *Ермолин Е.* Сиюминутница. Поэт в постклассическом мире [текст] / Е. Ермолин // Континент. 2001. № 107. С.363–381.
208. *Ермолин Е.* Собеседники хаоса [текст] / Е. Ермолин // Новый мир. 1996. № 6. С.212–215.
209. *Есаулов И.* Тоталитарность и соборность: два лика русской культуры [текст] / И. Есаулов // Вопросы литературы. 1992. Вып. 1. С. 151–158.
210. *Жданов И.* Портрет. Стихотворения [текст] / И. Жданов. М.: Художественная литература, 1985. 157 с.
211. *Жданов И.* Прогулка по саду [текст] / И. Жданов // Литературная газета. 1989. №20. С.5.
212. *Жирмунский В.* Преодолевшие символизм [текст] / В. Жирмунский // Блок А. Собр. соч.: В 12 т.: М.: Наука, 1998. Т.1. С. 2–23.
213. *Зайцев Б.* Звезда над Булонью [текст] / Б. Зайцев // Собр. соч.: В 5 т. М.: Наука, 1999. Т.3. 479 с.
214. *Заманская В.* Русская литература первой трети XX века: проблема экзистенциального сознания [текст] / В. Заманская. Екатеринбург: УрГУ, 1996. 368 с.
215. *Заманская В.* Экзистенциальная традиция в русской литературе XX в.: диалоги на границе столетий [текст] / В. Заманская. М.: Наука, 2002. 225 с.
216. *Зельцер Л.* Выразительность литературного произведения [текст] / Л. Зельцер // Автореферат диссертации на соиск. учен. степ. докт. философ. наук. Екатеринбург: УрГУ, 1994. 36 с.
217. *Зеньковский В.* Gogol für slavische Philologie [текст] / В. Зеньковский. Berlin, 1932. 210 s.
218. *Зиммель Г.* Понятие и трагедия культуры [текст] / Г. Зиммель // Философия культуры. М.: Гнозис, 1996. 560 с.

219. *Знаков В.* Правда и ложь в сознании русского народа и современная психология понимания [текст] / В. Знаков. М.: Наука, 1993. 105 с.
220. *Зыбайлов Л., Шапинский В.* Постмодернизм [текст] / Л. Зыбайлов, В. Шапинский. М.: Искусство, 1993. 200 с.
221. *Иванов В.* Классика глазами авангарда [текст] / В. Иванов // Иностранная литература. 1989. № 11. С. 229–237.
222. *Иванов В.* Избранные статьи по семиотике и истории культуры. Статьи о русской литературе. Языки русской культуры [текст] / В. Иванов. М.: Наука, 2000. 340 с.
223. *Иванов Вяч.* Легион и соборность [текст] / Вяч. Иванов. М.: Молодая гвардия, 1994. 378 с.
224. *Иванов Вяч.* Переписка из двух углов [текст] / Вяч. Иванов // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Наука, 1994. С. 118–125.
225. *Иванов В.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем [текст] / В. Иванов. М.: Наука, 1978. 350 с.
226. *Иванов М.* Интервью с Ж. Деррида [текст] / М. Иванов // Мировое древо. 1992. № 1. С. 74–97.
227. *Иконников А.* Архитектура и утопии [текст] / А. Иконников // Запад – Восток: античные традиции в архитектуре мира. М.: Искусство, 1994. 363 с.
228. *Ильин В.* Гений и святой в их творческой и житийной судьбе [текст] / В. Ильин // Вестник русского студенческого христианского движения. 1992. № 2. С. 115–127.
229. *Ильин В.* Религия революции и гибель культуры [текст] / В. Ильин. М.: Наука, 1994. 208 с.
230. *Ильин И.* Нарратология [текст] / И. Ильин // Современное зарубежное литературоведение. М.: Наука, 1996. 380 с.
231. *Ильин И.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа [текст] / И. Ильин. М.: Интрада, 1998. 248 с.
232. *Ильин И.* Постмодернизм. Деконструктивизм. Постмодернизм [текст] / И. Ильин. М.: Интрада, 1996. 248 с.
233. *Ильин И.* Пророческое призвание Пушкина [текст] / И. Ильин // Ильин И. Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. М.: Искусство, 1993. 465 с.
234. *Илюшечкин В.* Теория стадийного развития общества: История и проблемы [текст] / В. Илюшечкин. М.: Наука, 1996. 370 с.
235. *Ионин Л.* Основания социокультурного анализа [текст] / Л. Ионин.– М.: Наука, 1995. 250 с.
236. *Ионов И.* Российская цивилизация и истоки ее кризиса XIX – начала XX вв. [текст] / И. Ионов. М.: Прогресс, 1994. 268 с.

237. *Иоффе И.* Культура и стиль [текст] / И. Иоффе. Л.: ГМНИИ, 1927. 450 с.
238. *Иоффе И.* Синтетическая история искусств [текст] / И. Иоффе. Л.: ГМНИИ, 1937. 412 с.
239. История ментальностей. Историческая антропология [текст] / Ред.-сост. А. Кузьменко. М.: Наука, 1996. 285 с.
240. История русской литературы XX в.: Серебряный век [текст] / Под ред. Ж. Нива, И. Сермана, В. Страды, Е. Эткинда. М.: Наука, 1995. 300 с.
241. *Исупов К.* Оглянись на дом свой, или История литературы как исповедь духа [текст] / К. Исупов // Вопросы литературы. №3-4. С. 70–82. 1997.
242. *Исупов К.* Русская эстетика истории [текст] / К. Исупов. СПб.: Наука, 1992. 250 с.
243. *Каган М.* Морфология искусства [текст] / М. Каган. Л.-М.: Гослитиздат, 1972. 350 с.
244. *Каган М.* Проблема «Запад – Восток» в культурологии: Взаимодействие художественных культур [текст] / М. Каган, Е. Хилтурина. М.: Наука, 1994. 200 с.
245. *Каган М.* Системный подход и гуманитарное знание [текст] / М. Каган. М.: Наука, 1991. 345 с.
246. *Каган М.* Философия культуры [текст] / М. Каган. СПб.: Наука, 1996. 375 с.
247. *Кальпиди В.* Письмо А. Парщикovu [текст] / В. Кальпиди // Кальпиди В. Аутсайдеры-2. Пермь: Пермское издательство, 1990. 225 с.
248. *Кантор В.* «Принципы христианского реализма», или против утопического своеволия [текст] / В. Кантор // Вопросы литературы. 1998. №11. С. 129–154.
249. *Кантор В.* Иван Тургенев: Россия сквозь «магический кристалл» Германии [текст] / В. Кантор // Вопросы литературы. 1996. №1-2. С. 37–52.
250. *Кантор К.* История против прогресса. Опыт культурно-исторической генетики [текст] / К. Кантор. М.: Наука, 1992. 350 с.
251. *Карасев Л.* Онтологический взгляд на русскую литературу [текст] / Л. Карасев. М.: Искусство, 1995. 250 с.
252. *Карсавин Л.* Философия истории [текст] / Л. Карсавин. СПб.: Наука, 1993. 400 с.
253. *Карякин Ю.* Достоевский и канун XXI века [текст] / Ю. Карякин. М.: Советская Россия, 1989. 680 с.
254. *Кассирер Э.* Познание и действительность [текст] / Э. Кассирер. СПб.: Наука, 1992. 248 с.

255. *Касьянова К.* О русском национальном характере [текст] / К. Касьянова. М.: Правда, 1994. 257 с.
256. *Кедров К.* Восстановление погибшего человека [текст] / К. Кедров // Новый мир. 1981. № 10. С. 210–217.
257. *Керлот Х.* Словарь символов [текст] / Х. Керлот. М.: REFL-book, 1994. 608 с.
258. *Кертман Л.* История культуры стран Европы и Америки [текст] / Л. Кертман. М.: Наука, 1987. 275 с.
259. *Кисунько В.* Спустя полгода. О некоторых уроках московской молодежной выставки [текст] / В. Кисунько // Москва. 1987. № 9. С.180–185.
260. *Клакхон К.* Зеркало для человека. Введение в антропологию [текст] / К. Клакхон. СПб.: Наука, 1998. 450 с.
261. *Ключевский В.* Курс русской истории: В 9 т. [текст] / В. Ключевский.– М.: Наука, 1987–1990. Т.1. 400 с.
262. *Кнабе Г.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного мира [текст] / Г. Кнабе. М.: Индрик, 1993. 395 с.
263. *Князева Е.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем [текст] / Е. Князева, С. Курдюмов. М.: Прогресс, 1994. 267 с.
264. *Кожин В.* Размышления о русской литературе [текст] / В. Кожин. М.: Искусство, 1991. 250 с.
265. *Кожин В.* Судьба России [текст] / В. Кожин. М.: Искусство, 1990. 150 с.
266. *Козьмин Б.* Литература и история [текст] / Б. Козьмин. М.: Знание, 1982. 200 с.
267. *Колобаева Л.* Концепция личности в русской литературе рубежа XIX–XX вв. [текст] / Л. Колобаева. М.: Наука, 1990. 350 с.
268. *Комина Р.* Над страницами русской классики [текст] / Р. Комина. М.: Наука, 1991. 270 с.
269. *Комина Р.* Типология хаоса (о некоторых характеристиках современной литературы) [текст] / Р. Комина // Литературоведение. Вестник ПГУ. Пермь: ПГУ, 1996. Вып.1. С. 120–130.
270. *Кондаков Б.* Художественный мир русской литературы 1880-х годов [текст] / Б. Кондаков. Пермь: ПГУ, 1996. 130 с.
271. *Кондаков И.* Введение в историю русской литературы [текст] / И. Кондаков. М.: Аспект пресс, 1997. 687 с.
272. *Конрад Н.* Запад и Восток [текст] / Н. Конрад. М.: Искусство, 1972. 290 с.
273. *Корецкая И.* Над страницами русской поэзии и прозы начала века [текст] / И. Корецкая. М.: Искусство, 1995. 250 с.

274. *Кормин Н.* Онтология эстетического [текст] / Н. Кормин. М.: Искусство, 1992. 380 с.
275. *Корнев С.* Столкновение пустот: может ли постмодернизм быть русским и классическим? [текст] / С. Корнев // Новое литературное обозрение.– 1997. № 28. С.244–259.
276. *Кребер А., Клахкон К.* Критический анализ тенденций культуры [текст] / А. Кребер, К. Клахкон. М.: Наука, 1993. 602 с.
277. *Кривцун О.* Историческая психология и история искусства [текст] / О. Кривцун. М.: Искусство, 1997. 280 с.
278. *Кривцун О.* История искусств в свете культурологии [текст] / О. Кривцун // Современное искусствознание: методологические проблемы. М.: Искусство, 1994. 300 с.
279. *Кривцун О.* Эволюция художественных форм. Культурологический анализ [текст] / О. Кривцун. М.: Искусство, 1992. 250 с.
280. *Кубланов М.* Происхождение христианства [текст] / М. Кубланов. М.: Наука, 1974. 200 с.
281. *Кузмин М.* Стихи и проза [текст] / М. Кузмин. М.: Искусство, 1989. 202 с.
282. *Кузьмин А.* Падение Перуна. Становление христианства на Руси [текст] / А. Кузьмин. М.: Наука, 1988. 260 с.
283. *Кулешов В.* Жизнь и творчество Ф.М. Достоевского [текст] / В. Кулешов. М.: Искусство, 1984. 297 с.
284. *Куликова Е.* Философия и искусство модернизма [текст] / Е. Куликова. М.: Искусство, 1971. 277 с.
285. *Кульпин Э.* Путь России. Кн. I: Генезис кризисов природы и общества в России [текст] / Э. Кульпин. М.: Прогресс, 1995. 390 с.
286. *Купреянова Е., Макогоненко Г.* Национальное своеобразие русской литературы [текст] / Е. Купреянова, Г. Макогоненко. Л.: Наука, 1976. 270 с.
287. *Курицын В.* В контексте отечественного постмодернизма. К ситуации постмодернизма [текст] / В. Курицын // Новое литературное обозрение. 1995. № 11. С. 197–222.
288. *Ласковая М.* Богоискательство и богостроительство прежде и теперь [текст] / М. Ласковая. М.: Художественная литература, 1977. 170 с.
289. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление [текст] / Л. Леви-Брюль. М.: Наука, 1983. 240 с.
290. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление [текст] / К. Леви-Стросс. М.: Наука, 1994. 317 с.
291. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология [текст] / К. Леви-Стросс. М.: Наука, 1994. 300 с.

292. *Лейдерман Н.* Русский реализм на исходе XX века [текст] / Н. Лейдерман / Современная русская литература: Проблемы изучения и преподавания. Пермь: ПГПУ, 2003. Ч.1. С. 115–124.
293. *Лейдерман Н., Липовецкий М.* Современная русская литература: 1950-1990-е годы [текст] / Н. Лейдерман, М. Липовецкий. М.: Наука, 2003. 436 с.
294. *Леонтьев К.* Византизм и славянство [текст] / К. Леонтьев // Леонтьев К. Собр. соч.: В 12 т. М.: Книга, 1912. Т.5. 228 с.
295. *Леонтьев К.* Наши новые христиане [текст] / К. Леонтьев / Собр. соч.: В 12 т. М.: Книга, 1912. Т.8. С. 192–200.
296. *Леонтьев К.* Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь (четыре письма с Афона) [текст] / К. Леонтьев // Начала. 1992. № 2. С. 40–54.
297. *Лермонтов Ю.* Стихотворения [текст] / Ю. Лермонтов. М.: Художественная литература, 1989. 278 с.
298. *Липовецкий М.* Апофеоз частиц, или диалоги с хаосом [текст] / М. Липовецкий // Знамя. 1992. № 8. С. 214–224.
299. *Липовецкий М.* Изживание смерти. Специфика русского постмодернизма [текст] / М. Липовецкий // Знамя. 1995. № 8. С. 194–205.
300. *Липовецкий М.* Паралогия русского постмодернизма [текст] / М. Липовецкий // Новое литературное обозрение. 1998. № 2. С. 215–304.
301. *Лифшиц Мих.* Очерки русской культуры. Из неизданного [текст] / Мих. Лифшиц. М.: Наука, 1995. 300 с.
302. *Лихачев Д.* Поэтика древнерусской литературы [текст] / Д. Лихачев // Лихачев Д. Избр. работы: В 3-х т. Л.: Наука, 1987. Т.1. 282 с.
303. *Лихачев Д.* Развитие русской литературы [текст] / Д. Лихачев. Л.: Наука, 1973. 176 с.
304. *Лосев А.* Знак. Символ. Миф [текст] / А. Лосев. М.: Искусство, 1982. 450 с.
305. *Лосев А.* Русская философия [текст] / А. Лосев // Очерки по истории русской философии. Свердловск: Урал, 1991. 471 с.
306. *Лосев А.* Я сослан в XX век [текст] / А. Лосев // Лосев А. Собр. соч.: В 2-х т. М.: Наука, 2002. Т.1. 550 с.
307. *Лосский Н.* Достоевский и его христианское миропонимание [текст] / Н. Лосский // Лосский Н. Бог и мировое зло. М.: Наука, 1994. 300 с.
308. *Лосский Н.* История русской философии [текст] / Н. Лосский. М.: Прогресс, 1994. 526 с.
309. *Лосский Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие [текст] / Н. Лосский. М.: Гнозис, 1991. 270 с.

310. *Лотман Ю.* Избранные статьи: В 3-х т. [текст] / Ю. Лотман. Таллин: Наука, 1992. Т.3. 300 с.
311. *Лотман Ю.* Культура и взрыв [текст] / Ю. Лотман. Таллин: Логос, 1992. 500 с.
312. *Лотман Ю.* несколько мыслей о типологии культуры [текст] / Ю. Лотман // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Искусство, 1987. 300 с.
313. *Лотман Ю.* О русской литературе классического периода [текст] / Ю. Лотман // Ю. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. 300 с.
314. *Лурье С.* Историческая этнология [текст] / С. Лурье. М.: Наука, 1997. 250 с.
315. *Любомудров А.* Духовный реализм в литературе «русского зарубежья». И. Шмелев [текст] / А. Любомудров. СПб.: Христианский гуманитарный институт, 2003. 180 с.
316. *Люкс Л.* Россия между Западом и Востоком [текст] / Л. Люкс. М.: Наука, 1993. 200 с.
317. *Мазаев А.* Проблема синтеза искусств в эстетике русского символизма [текст] / А. Мазаев. М.: Наука, 1992. 250 с.
318. *Малинин В.* История русского утопического социализма (от зарождения до 60-х гг. XIX в.) [текст] / В. Малинин. М.: Наука, 1977. 200 с.
319. *Мамлеев Ю.* Вечный дом [текст] / Ю. Мамлеев. М.: Альфа, 1991. 195 с.
320. *Мамлеев Ю.* Гроб [текст] / Ю. Мамлеев // Мамлеев Ю. Вечный дом. М.: Альфа, 1991. С. 28–40.
321. *Мамлеев Ю.* Исчезновение [текст] / Ю. Мамлеев // Мамлеев Ю. Утопи мою голову. М.: Альфа, 1990. С. 80–100.
322. *Мандельштам О.* Отклик неба. Стихотворения. Проза [текст] / О. Мандельштам. Алма-ата: Жазушы, 1989. 323 с.
323. *Мандельштам О.* Слово и культура [текст] / О. Мандельштам. М.: Художественная литература, 1987. 200 с.
324. *Медведев М.* Человек и его отражение в религии [текст] / М. Медведев. Минск: Слово, 1983. 470 с.
325. *Медников Б.* Гены и мемы – «субъекты» эволюции [текст] / Б. Медников // Человек. 1990. № 4. С. 24–38.
326. *Мень А.* Культура и духовное восхождение [текст] / А. Мень. М.: Московская патриархия, 1992. 408 с.
327. *Мережковский Д.* В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет [текст] / Д. Мережковский. М.: Искусство, 1991. 380 с.

328. *Мережковский Д.* Чехов как бытописатель [текст] / Д. Мережковский // Путешествие к Чехову. М.: Искусство, 1996. С. 353–362.
329. *Минералова И.* Русская литература серебряного века (поэтика символизма) [текст] / И. Минералова. М.: Наука, 1999. 200 с.
330. *Минералова И.* Стиль философской прозы А. Лосева [текст] / И. Минералова // Синтез в русской и мировой художественной культуре: Материалы третьей научно-практической конференции, посвященной памяти А.Ф. Лосева. М.: МПГУ, 2003. С. 29–35.
331. *Минский Н.* Заветы Пушкина [текст] / Н. Минский // Мир искусства. 1899. № 13. С. 25–39.
332. Мировое значение русской литературы XIX в. [текст] / Под ред. В. Щербины. М.: Знание, 1987. 230 с.
333. *Мирошниченко С.* Интервью с писателем [текст] / С. Мирошниченко // На последнем плесе. Екатеринбург: Урал, 2003. С. 11–16.
334. *Михайлов А.* Историческая поэтика в истории немецкой культуры [текст] / А. Михайлов. М.: Наука, 1989. 240 с.
335. *Михайлов А.* О некоторых проблемах современной теории литературы [текст] / А. Михайлов. М.: РАН, 1994. 220 с.
336. *Михайлов А.* Предисловие к статье М. Хайдеггера «Слова Ницше “Бог мертв”» [текст] / А. Михайлов // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 141–155.
337. *Михайлов О.* Литература русского зарубежья [текст] / О. Михайлов. М.: Искусство, 1995. 190 с.
338. Модернизм. Анализ и критика основных направлений [текст] / Ред.-сост. А. Афанасьев. М.: Прогресс, 1987. 230 с.
339. *Моль А.* Социодинамика культуры [текст] / А. Моль. М.: Наука, 1994. 300 с.
340. *Морозов А.* Проблемы европейского барокко [текст] / А. Морозов // Вопросы литературы. 1968. № 12. С. 47–54.
341. *Мочульский К.* Духовный путь Гоголя [текст] / К. Мочульский // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2-х т. М.: Искусство, 1994. Т.2. 460 с.
342. *Мурина Е.* Ван Гог [текст] / Е. Мурина. М.: Наука, 1978. 382 с.
343. *Набоков В.* Лекции по русской литературе [текст] / В. Набоков. М.: Искусство, 1996. 300 с.
344. *Набоков В.* Федор Достоевский (из лекций по русской литературе) [текст] / В. Набоков // Литературная газета. 1990. № 36. С.4.
345. *Недоброво Н.* Анна Ахматова [текст] / Н. Недоброво // Русская мысль. 1915. № 7. С. 50–64.

346. *Непомнящий В.* Удерживающий теперь [текст] / В. Непомнящий // Новый мир. 1996. № 5. С. 128–139.
347. *Нефагина Г.* Русская проза второй половины 1980-х – начала 90-х гг. XX в. [текст] / Г. Нефагина. Минск: Книга, 1997. 322 с.
348. *Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству [текст] / Ф. Ницше / Ницше Ф. Сочинения: В 2-х т. М.: Наука, 1990. Т.2. С. 644–650.
349. *Овсяннико-Куликовский Д.* Психология национального [текст] / Д. Овсяннико-Куликовский. СПб.: Наука, 1992. 150 с.
350. *Овчинников В.* Творческая личность в контексте русской культуры [текст] / В. Овчинников. Калининград: Ремдер, 1994. 230 с.
351. *Одоевцева И.* На берегах Невы [текст] / И. Одоевцева. М.: Прогресс, 1988. 125 с.
352. *Осоргин М.* Сивцев Вражек [текст] / М. Осоргин // Осоргин М. Времена. Романы и автобиографическое повествование. Екатеринбург: Урал, 1992. С. 300–500.
353. *Палама Г.* Письма святой церкви [текст] / Г. Палама // Богословские труды. М.: Московская патриархия, 1987. № 27. С. 60–85.
354. *Панофский Э.* Идея: Введение в историю теорий искусства [текст] / Э. Панофский. М.: Наука, 1998. 270 с.
355. *Панофский Э.* Смысл и толкование изобразительного искусства [текст] / Э. Панофский. СПб.: Наука, 1999. 300 с.
356. *Панченко А.* Два этапа русского барокко [текст] / А. Панченко // Текстология и поэтика русской литературы XI–XVII вв. Л.: Наука, 1977. С. 100–112.
357. *Паперно И.* Семиотика поведения: Чернышевский – человек эпохи реализма [текст] / И. Паперно. М.: Искусство, 1996. 200 с.
358. *Пелипенко А., Яковенко И.* Культура как система [текст] / А. Пелипенко, И. Яковенко. М.: Языки русской культуры, 1998. 376 с.
359. *Пелипенко А.* Культурная динамика в зеркале художественного сознания [текст] / А. Пелипенко // Человек. 1994. № 4. С. 20–36.
360. *Петрушевская Л.* Свой круг [текст] / Л. Петрушевская // Новый мир. 1985. № 7. С. 102–114.
361. *Пискунова С.* Алехо Карпентьер и проблема необарокко в культуре XX в. [текст] / С. Пискунова, В. Пискунов // Вопросы литературы. 1984. № 7. С. 84–95.
362. *Пискунова С.* Русский роман как сюжет исторической поэтики [текст] / С. Пискунова // Вестник МГУ. 2001. № 12. С. 43–48.
363. *Поль О.* Любовь как условие возможности Царства Божия [текст] / О. Поль // Человек. 1991. № 5. С. 113–127.

364. *Померанц Г.* Выход из транса [текст] / Г. Померанц. М.: Гнозис, 1995. 450 с.
365. *Померанц Г.* Лекции по философии истории [текст] / Г. Померанц. М.: Наука, 1991. 200 с.
366. *Померанц Г.* Разрушительные тенденции в русской культуре [текст] / Г. Померанц // Новый мир. 1995. № 8. С. 137–149.
367. *Померанц Г.* Русская идея или русский стиль [текст] / Г. Померанц // Новое время. 1993. № 31. С. 44–50.
368. *Пригожин И.* Время, хаос, квант. К решению парадокса времени [текст] / И. Пригожин, И. Стенгерс. М.: Наука, 1994. С.261.
369. *Пригожин И.* Порядок из хаоса [текст] / И. Пригожин, И. Стенгерс. М.: Наука, 1986. 250 с.
370. *Пумпянский Л.* «Медный всадник» и поэтическая традиция XVIII века [текст] / Л. Пумпянский. Л.: Нева, 1970. 180 с.
371. *Пушкин А.* Маленькие трагедии [текст] / А. Пушкин // Пушкин А. Полн. собр. соч.: В 16 т. М.: Наука, 1990. Т.10. 295 с.
372. *Пушкин А.* Письма [текст] / А. Пушкин // Пушкин А. Собр. соч.: В 10 т. Л.: Наука, 1978. Т.10. 495 с.
373. *Пушкин А.* Полн. собр. соч.: В 10 т. [текст] / А. Пушкин. Л.: Наука, 1977. Т.3. 322 с.
374. *Пушкин А.* Полн. собр. соч.: В 10 т. [текст] / А. Пушкин. Л.: Наука, 1977. Т.9. 220 с.
375. *Пушкин А.* Полн. собр. соч.: В 16 т. [текст] / А. Пушкин. М.: Наука, 1978. Т.3. 370 с.
376. *Пушкин А.* Полн. собр. соч.: В 16 т. [текст] / А. Пушкин. М.: Наука, 1990. Т.4. 210 с.
377. *Пушкин А.* Полн. собр. соч.: В 16 т. [текст] / А. Пушкин. М.: Наука, 1990. Т.11. 250 с.
378. *Пятигорский А.* Философия как литературная критика [текст] / А. Пятигорский // Пятигорский А. Избранные труды. М.: Прогресс, 1996. 280 с.
379. *Рапацкая Л.* Искусство серебряного века [текст] / Л. Рапацкая. М.: Искусство, 1996. 300 с.
380. *Раушенба Б.* Логика троичности [текст] / Б. Раушенбах // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 37–45.
381. *Рейнгольд С.* Русская литература и постмодернизм [текст] / С. Рейнгольд // Знамя. 1998. № 4. С. 209–220.
382. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций [текст] / П. Рикер. М.: Медиум, 1995. 300 с.

383. *Риккерт Г.* Философия истории [текст] / Г. Риккерт. СПб.: Наука, 2000. 170 с.
384. *Розанов В.* Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского [текст] / В. Розанов. М.: Художественная литература, 1996. 217 с.
385. *Розанов В.* Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет [текст] / В. Розанов. М.: Искусство, 1990. 230 с.
386. *Розанов В.* Религия и культура [текст] / В. Розанов // Розанов В. Сочинения. М.: Искусство, 1990. 605 с.
387. *Руднев В.* Словарь культуры XX века [текст] / В. Руднев. М., Наука, 1997. 674 с.
388. Русская цивилизация и соборность [текст] / Сост. Е. Троицкий. М.: Гнозис, 1994. 230 с.
389. *Рыбаков Б.* Язычество Древней Руси [текст] / Б. Рыбаков. М.: Наука, 1987. 200 с.
390. *Рыклин М.* Искусство как препятствие [текст] / М. Рыклин. М.: Прогресс, 1997. 250 с.
391. *Сабиров В.* Русская идея спасения. Жизнь и смерть в русской философии [текст] / В. Сабиров. СПб.: Наука, 1995. 280 с.
392. *Сакулин П.* Филология и культурология [текст] / П. Сакулин. М.: Наука, 1990. 300 с.
393. *Салтыков-Щедрин М.* Губернские очерки [текст] / М. Салтыков-Щедрин // Собр. соч.: В 20 т. М.: Гослитиздат, 1970. Т.10. 270 с.
394. *Сарапулов В.* Играл Чебыка на трубе [текст] / В. Сарапулов // Лабиринт. Литературный альманах. Пермь: Пермское издательство, 2000. С. 69–79.
395. *Сарычев В.* Эстетика русского модернизма: Проблема «жизнетворчества» [текст] / В. Сарычев. Воронеж: Воронежское издательство, 1991. 240 с.
396. *Северянин И.* Стихотворения [текст] / И. Северянин. М.: Искусство, 1988. 115 с.
397. *Семенкин Н.* Философия богоискательства. Критика религиозно-философских идей софиологов [текст] / Н. Семенкин. М.: Наука, 1986. 200 с.
398. *Сербиенко В.* Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия [текст] / В. Сербиенко. М.: Логос, 1994. 187 с.
399. *Сергиенко П.* Триалектика. Задача квадратуры круга и ее решение [текст] / П. Сергиенко. М.: Пушино, 1997. С. 4–15.
400. *Скафтымов А.* Тематическая композиция романа «Идиот» [текст] / А. Скафтымов // Нравственные искания русских писателей: статьи и исследования о русских классиках. М.: Наука, 1972. 340 с.

401. *Скоропанова И.* Русская постмодернистская литература [текст] / И. Скоропанова. М.: Флинта: Наука, 2002. 608 с.
402. *Смирнов И.* Психодиахрология: Психоидеология русской литературы от романтизма до наших дней [текст] / И. Смирнов. М.: Наука, 1994. 200 с.
403. Современное западное искусство XX века [текст] / Под ред. А. Семеновой. М.: Искусство, 1992. 275 с.
404. *Соловьев В.* Значение поэзии в стихотворениях Пушкина [текст] / В. Соловьев // Соловьев В. Философия искусства и литературная критика. М.: Наука, 1991. 320 с.
405. *Соловьев В.* Особое чествование Пушкина [текст] / В. Соловьев // Соловьев В. Философия искусства и литературная критика. М.: Наука, 1991. 320 с.
406. *Соловьев Вл.* Три речи в память Достоевского [текст] / Вл. Соловьев // Соловьев Вл. Философия искусства и литературная критика. М.: Наука, 1991. 438 с.
407. *Соловьев С.* Изобразительные средства в творчестве Достоевского [текст] / С. Соловьев. М.: Искусство, 1979. 350 с.
408. *Сологуб Ф.* Стихотворения [текст] / Ф. Сологуб.– СПб.: Лира, 1995. 180 с.
409. *Сарабьянов Д.* История русского искусства конца XIX – начала XX в. [текст] / Д.Сарабьянов. М.: Искусство, 1993. 250 с.
410. *Степанян К.* Реализм как преодоление одиночества [текст] / К. Степанян // Знамя. 1996. № 5. С. 17–28.
411. *Стернин Г.* Художественная жизнь России 1900-1910-х гг. [текст] / Г. Стернин. М.: Искусство, 1988. 280 с.
412. *Стернин Г.* Художественная жизнь России на рубеже XIX–XX вв. [текст] / Г. Стернин. М.: Искусство, 1970. 250 с.
413. *Стернин Г.* Художественная жизнь России начала XX в. [текст] / Г. Стернин. М.: Искусство, 1976. 270 с.
414. *Стернин Г.* Художественная жизнь России середины XIX в. [текст] / Г. Стернин. М.: Искусство, 1991. 270 с.
415. *Стоун И.* Ван Гог [текст] / И. Стоун. М.: Искусство, 1973. 300 с.
416. *Струве Н.* Православие и культура [текст] / Н. Струве. М.: Логос, 1992. 200 с.
417. *Струве П.* Дух и слово Пушкина [текст] / П. Струве // Русская идея: В 2-х т. М.: Искусство, 1994. Т.2. 474 с.
418. *Терапиано Ю.* Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924–1974) [текст] / Ю. Терапиано // Вопросы литературы. 1999. № 5. С. 75–82.

419. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры [текст] / П. Тиллих. М.: Гнозис, 1996. 399 с.
420. *Тойнби А.* Постижение истории [текст] / А. Тойнби. М.: Наука, 1992. 500 с.
421. *Толстой А.* О литературе [текст] / А. Толстой. М.: Наука, 1956. 340 с.
422. *Толстой Л.* Война и мир [текст] / Л. Толстой // Толстой Л. Собр. соч.: В 22 т. М.: Наука, 1984. Т.10. 881 с.
423. *Толстой Л.* Война и мир [текст] / Л. Толстой // Толстой Л. Собр. соч.: В 14 т. М.: Гослитиздат, 1954. Т.5. 454 с.
424. *Толстой Л.* Путь жизни [текст] / Л. Толстой // Толстой Л. Полн. собр. соч.: В 20 т. М.: Искусство, 1964. Т.12. 340 с.
425. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы [текст] / Э. Трельч. М.: Наука, 1994. 150 с.
426. *Трифонов, Ю.* Время и место [текст] / Ю. Трифонов // Дружба народов. 1981. № 8. С. 149–350.
427. *Трубецкой Е.* Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи [текст] / Е. Трубецкой // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: Антология. Сокровищница русской религиозно-философской мысли. М.: Прогресс, 1993. Вып.2. 450 с.
428. *Тулаев П.* О Соборе и соборности [текст] / П. Тулаев // Тулаев П. Народ и интеллигенция. М.: Альфа, 1990. 177 с.
429. *Тютчев Ф.* Стихотворения [текст] / Ф. Тютчев. М.: Молодая гвардия, 1990. 160 с.
430. *Уайт Л.* История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры [текст] / Л. Уайт // Антология исследований культуры. СПб.: Наука, 1997. 480 с.
431. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников [текст] / Под ред. А. Петрова. М.: Искусство, 1964. 394 с.
432. *Федотов Г.* Святость и творчество [текст] / Г. Федотов // Новый град. 1936. № 11. С. 20–29.
433. *Федотов Г.* Судьба и грехи России [текст] / Г. Федотов // Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб.: Наука, 1992. Т.2. 272 с.
434. *Фет А.* Избранные стихотворения [текст] / А. Фет. М.: Искусство, 1980. 100 с.
435. *Флеминг П.* Стихотворения [текст] / П. Флеминг // Европейская поэзия XVII в. М.: Художественная литература, 1977. С. 218–225.
436. *Флиер А.* Культурогенез [текст] / А. Флиер. М.: Знание, 1995. 300 с.

437. *Флоренский П.* Избранные труды по искусству [текст] / П. Флоренский. М.: Искусство, 1996. 350 с.
438. *Флоровский Г.* Пути русского богословия [текст] / Г. Флоровский. Киев: Знание, 1991. 320 с.
439. *Формозов А.* Классики русской литературы и историческая наука [текст] / А. Формозов. М.: Наука, 1995. 280 с.
440. *Франк С.* Достоевский и кризис гуманизма [текст] / С. Франк // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг.: сборник статей. М.: Прогресс, 1990. С. 392–400.
441. *Франк С.* Духовные основы общества [текст] / С. Франк. М.: Правда, 1992. 330 с.
442. *Франк С.* Живое знание [текст] / С. Франк. М.: Правда, 1993. 402 с.
443. *Франк С.* Крушение кумиров [текст] / С. Франк // Франк С. Духовные основы общества. М.: Правда, 1992. С. 480–500.
444. *Франк С.* Письма [текст] / С. Франк // Вопросы философии. 1995. № 9. С.180–192.
445. *Франк С.* Предмет знания об основах и пределах отвлеченного знания [текст] / С. Франк // Русская философия к.ХІХ – нач. ХХ вв. СПб.: Наука, 1993. 390 с.
446. *Франк С.* Предсмертное. Воспоминания и мысли [текст] / С. Франк // Франк С. Сочинения. М.: Правда, 1990. 561 с.
447. *Франк С.* Реальность и человек [текст] / С. Франк. М.: Логос, 1997. 405 с.
448. *Франк С.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии [текст] / С. Франк. М.: Гнозис, 1998. 250 с.
449. *Франк С.* Светлая печаль [текст] / С. Франк // Пушкин в русской философской критике. М.: Искусство, 1990. 729 с.
450. *Франк С.* Смысл жизни [текст] / С. Франк // Франк С. Духовные основы общества. М.: Правда, 1992. С. 510–528.
451. *Франк С.* Этюды о Пушкине [текст] / С. Франк. М.: Правда, 1997. 210 с.
452. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук [текст] / М. Фуко. М.: Логос, 1993. 470 с.
453. *Фукуяма Ф.* Конец истории? [текст] / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 75–90
454. *Ходасевич В.* Некрополь [текст] / В. Ходасевич. М.: Искусство, 1991. 262 с.
455. *Ходасевич Вл.* Колеблемый треножник. Избранное [текст] / Вл. Ходасевич. М.: Искусство, 1991. 206 с.

456. *Хомяков А.* Избранные сочинения [текст] / А. Хомяков. М.: Наука, 1990. 313 с.
457. *Хомяков Д.* Православие, самодержавие, народность [текст] / Д. Хомяков. М.: Наука, 1993. 220 с.
458. *Хорос В.* Русская история в сравнительном освещении [текст] / В.Хорос. М.: Наука, 1994. 220 с.
459. *Хоружий С.* После перерыва. Пути русской философии [текст] / С. Хоружий. М.: Наука, 1990. 250 с.
460. *Храповицкий А.* О Пушкине [текст] / А. Храповицкий. М.: Гнозис, 1991. 50 с.
461. Христианство и русская литература. Сборник статей [текст] / Под ред. В. Котельникова. СПб.: Наука, 1994. 250 с.
462. *Чаадаев П.* Апология сумасшедшего [текст] / П. Чаадаев // Чаадаев П. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2-х т. М.: Прогресс, 1994. Т.1. С. 529–560.
463. *Чехов А.* Письма [текст] / А. Чехов. М.: Наука, 1975. 250 с.
464. *Чехов А.* Платонов [текст] / А. Чехов // Чехов А. Ранние произведения. СПб.: Наука, 1998. С. 100–135.
465. *Чехов А.* Рассказ неизвестного человека [текст] / А. Чехов // Чехов А. Повести. М.: Молодая гвардия, 1983. С. 230–257.
466. *Чехов А.* Скучная история [текст] / А. Чехов // Чехов А. Избранные сочинения. М.: Россия, 1988. С. 230–250.
467. *Чехов А.* Чайка [текст] / А. Чехов // Чехов А. Рассказы. Повести. Пьесы. М.: Советская Россия, 1974. С. 300–370.
468. *Чулков Г.* Траурный эстетизм [текст] / Г. Чулков // Аполлон. 1902. № 2. С. 25–32.
469. *Шайтанов И.* Географические трудности русской истории (Чаадаев и Пушкин в споре о всемирности) [текст] / И. Шайтанов // Вопросы литературы. 1995. Вып. 11. С. 160–203.
470. *Шаламов М.* Время икс [текст] / М. Шаламов // Лабиринт. Литературный альманах. Пермь: Пермское издательство, 2000. С. 70–80.
471. *Шестаков В.* Эсхатология и утопия. Очерки русской философии и культуры [текст] / В. Шестаков. М.: Книжная палата, 1995. 340 с.
472. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) [текст] / Л. Шестов. М.: Гнозис, 1992. 248 с.
473. *Шестов Л.* Творчество из ничего [текст] / Л. Шестов // Путешествие к Чехову. М.: Искусство, 1996. С. 345–352.

474. *Шестов Л.* Умозрение и откровение [текст] / Л. Шестов // Шестов Л. Религиозная философия Владимира Соловьева и др. статьи. М.: Искусство, 1994. 360 с.
475. *Шпенглер О.* Закат Европы [текст] / О. Шпенглер. М.: Прогресс, 1993. 450 с.
476. *Шпет Г.* История как проблема логики [текст] / Г. Шпет. М.: Логос, 1999. 190 с.
477. *Шульгин В., Кошман Л., Зезина М.* Культура России IX-XX вв. [текст] / В. Шульгин, Л. Кошман, М. Зезина. М.: Наука, 1996. 320 с.
478. *Экономцев И.* Исихазм и восточноевропейское Возрождение [текст] / И. Экономцев // Богословские труды. 1989. № 2. С. 69–77.
479. *Экономцев И.* Православие. Византия. Россия [текст] / И. Экономцев. М.: Московская патриархия, 1992. 249 с.
480. *Экономцев И.* Православие. Византия. Россия [текст] / И. Экономцев. М.: Московская патриархия, 1992. 456 с.
481. *Элиаде М.* Космос и история [текст] / М. Элиаде. М.: Искусство, 1987. 240 с.
482. *Эпштейн М.* Истоки и смысл русского постмодернизма [текст] / М. Эпштейн // Звезда. 1996. № 8. С. 166–188.
483. *Эпштейн М.* Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков [текст] / М. Эпштейн. М.: Искусство, 1988. 280 с.
484. Эстетика бытия и эстетика текста [текст] / Сост.-ред. О. Петров. М.: Искусство, 1995. 200 с.
485. *Эткинд А.* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории серебряного века [текст] / А. Эткинд. М.: Искусство, 1996. 208 с.
486. *Эткинд А.* Эрос невозможного (история психоанализа в России) [текст] / А. Эткинд. СПб.: Наука, 1993. 335 с.
487. *Эткинд Е.* Единство «серебряного века» [текст] / Е. Эткинд // Звезда. 1989. № 12. С. 105–118.
488. Этнология [текст] / Под ред. Г. Маркова и В. Пименова. М.: Наука, 1994. 350 с.
489. *Юнг К.* Архетип и символ [текст] / К. Юнг. М.: Искусство, 1992. 320 с.
490. *Яacobсон Р.* Язык и бессознательное [текст] / Р. Яacobсон. М.: Знание, 1996. 400 с.
491. *Яковенко И.* Небесный Иерусалим или Российская империя: диалектика должного и сущего [текст] / И. Яковенко // Рубежи. 1997. № 5. С. 70–85.

492. *Яковенко И.* Православие и историческая судьба России [текст] / И. Яковенко // *Общественные науки и современность.* 1995. № 4. С. 50–68.
493. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель [текст] / К. Ясперс. М.: Наука, 1991. 540 с.
494. *Ясперс К.* Ницше и христианство [текст] / К. Ясперс. М.: Альфа, 1994. 168 с.
495. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории [текст] / К. Ясперс. М.: Наука, 1991. 470 с.
496. *Яусс Х.* История литературы как провокация литературоведения [текст] / Х. Яусс // *Новое литературное обозрение.* 1995. № 12. С. 57–65.
497. *Яусс Х.* К проблеме диалогического понимания [текст] / Х. Яусс // *Вопросы философии.* 1994. № 12. С. 60–78.
498. *Heidegger M.* *Unterwegs zur Sprache* [текст] / М. Heidegger. Pfullingen, 1959. 250 s.
499. *Heidegger M.* *Was ist Metaphysik?* [текст] / М. Heidegger. Frankfurt am Mein, 1999. 290 s.
500. *Heidegger M.* *Wozu Dichter?* [текст] / М. Heidegger // *Holzwege.* Frankfurt am Mein. 1950. 300 s.
501. *Heidegger M.* *Zein und Zeit* [текст] / М. Heidegger. Tübingen, 1960. 185 s.
502. *Jaspers K.* *Philosophie* [текст] / К. Jaspers. Berlin-Göttingen-Heidelberg. 1956. 280 s.
503. *Jaspers K.* *Philosophie.* Berlin, Göttingen, Heidelberg [текст] / К. Jaspers. 1956. 315 s.
504. *Jaspers K.* *Rechenschaft und Ausblick* [текст] / К. Jaspers. München, 1951. 280 s.
505. *Jaspers K.* *Verrunft und Existenz* [текст] / К. Jaspers. Bremen, 1949. 533 s.

РАЗДЕЛ 2. ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ ПО КУРСУ

Методические рекомендации

В лекционных занятиях, проводимых в течение всего курса, сосредоточено последовательное изложение коренных проблем курса истории культуры России. Лекционные занятия дополняются семинарами и различными формами самостоятельной работы студентов с учебной и научной литературой. В процессе такой работы студенты приобретают навыки глубокого чтения-анализа и интерпретации текстов истории культуры России.

При подготовке к семинарскому занятию внимательно прочитайте соответствующую лекцию, ознакомьтесь с литературой, рекомендуемой преподавателем. Продумайте формулировку вопроса или тему доклада и выпишите из используемой вами литературы на карточки или в тетрадь важные, ключевые суждения, факты, которые могут пригодиться при ответе. Составьте план, при этом старайтесь самостоятельно осмыслить проблему, выразить собственное ее понимание, дать сравнительный анализ различных точек зрения; соотнести с современностью.

Написание реферата или эссе также требует работы с литературой и составление плана. Однако в данном случае необходимо более глубокое знакомство с первоисточниками и дополнительной библиографией. Очень важно раскрыть тему реферата или эссе своими словами, прибегая к цитированию лишь в отдельных случаях. Цитату необходимо сопровождать ссылкой. В конце реферата или эссе должен быть список использованной литературы.

Промежуточные формы контроля знаний включают в себя проведение тестирования, выполнение творческих заданий, в ходе которых студенты должны показать владение понятийным аппаратом и конкретными процедурами исследования текстов истории культуры России.

2.1. Темы докладов, рефератов, эссе

1. Национальные образы мира
2. Русский менталитет
3. Восток и Запад в русской культуре
4. Межнациональный характер русской культуры, «скачкообразность» ее развития
5. Роль интеллигенции в русской культуре; значение литературы
6. «Далекой» способ ориентации русской культуры

7. Русская природа и русский народ
8. Ориентиры русской культуры
9. Идеал русского человека
10. Гуманитарная и техническая культура в России
11. Основные этапы осмысления специфики национальной культуры русским обществом в XIX–XX вв.
12. Современные дискуссии о назначении русского народа и русской культуры

2.2. Творческие задания

1. Прочитайте сборник статей о русской интеллигенции «Вехи». Дайте свой комментарий к высказываниям С. Булгакова, Н. Бердяева, П. Струве.

2. Своеобразной реакцией на распространение марксизма в России стало развитие русской религиозной философии, центральной проблемой которой стала проблема духовности. Проведите сравнительный анализ понимания духовности различных представителей русской религиозной школы (В. Федотов, Н. Бердяев, И. Ильин, В. Соловьев).

3. К какому историческому периоду следует отнести слова А. Блока: «Мы – дети страшных лет России»?

4. О каком культурно-историческом времени идет речь в «Апокалипсисе нашего времени» В. Розанова?

5. Что сближало, по мнению Н. Бердяева, идеи К. Маркса и идеологию православия в подходе к проблеме мессианства?

6. Какими, по вашему мнению, причинами вызвано появление в начале XX столетия в России авангардных направлений в искусстве (футуризм и др.)?

7. Как характеризует культуру «Серебряного века» Нина Берберова в своей мемуарной книге «Курсив мой», когда замечает, что в это время все русское общество разделилось на два лагеря: «Одни читали Карла Маркса, а другие – Фридриха Ницше»?

8. Какое значение для возрождения русской культуры имеет публицистическая работа А.И. Солженицына «Как нам обустроить Россию»?

9. О каких новых свойствах религиозного сознания человека рубежа XX–XXI вв. говорит профессор С.С. Аверинцев, размышляя на тему «Что такое символ веры»?

10. О чем можно поспорить с философом А. Панариным, автором книги «Россия без элиты»?

11. Каковы основные аргументы философа А. Чубайса, автора книги «От Русской к Российской идее»?

2.3. Тесты по Истории культуры России

Вариант 1

1. Слово «язычество» произошло от церковно-славянского «языцы». Что это слово означает в переводе?

- А – Народы
- В – Слова
- С – Поклонение

2. Кто из правителей Киевской Руси пытался создать государственный языческий пантеон?

- А – Владимир Мономах
- В – Владимир Изяславович
- С – Владимир Святославович

3. Каким христианским святым персонифицировался языческий бог Перун?

- А – Власий
- В – Николай Угодник
- С – Илья Пророк

4. Что сделала христианская церковь, чтобы подчинить своему влиянию общинные культы?

- А – Христианизировала главных языческих богов
- В – Включила в число христианских главные языческие праздники
- С – Ужесточила борьбу с последователями язычества

5. Название древнеславянского языческого многодневного праздника «проводов зимы»:

- А – Масленица
- В – Ивана Купала
- С – Коляда

6. В языческих верованиях славян домовый «дух», живущий в доме. Он имел много названий. Выделите имя, которое не было распространено у славян:

- А – Хозяин
- В – Господин
- С – Дедко

7. Назовите имя покровителя дружинно-княжеских кругов Киевской Руси:

- А – Велес
- В – Саваоф
- С – Перун

8. Древнеязыческий культ, который в самых различных формах дошел до начала XX в.:

- А - Культ священного солнца
- В – Культ воды
- С – Культ огня

9. Как называли священные изображения у печей в русских избах?

- А – Коники
- В – Козули
- С – Кресты

10. Укажите знак земли-почвы, обработанной для посева:

- А – Шашечный ромб с точками посередине малых ромбов
- В – Круг, внутри которого вписан квадрат с точкой посередине
- С – Круг, разделенный на четыре равные части

11. На огромном пространстве от Лены до Северного Приуралья существуют мифы о двух небесных владычицах мира, наполовину – женщинах, наполовину –

- А – Олених
- В – Волчиц
- С – Лосих

12. Какие священные книги входят в Библию?

- А – Новый и Ветхий заветы
- В – Новый завет и апокрифы
- С – Ветхий завет и апокрифы

13. Это евангелие не входит в Новый завет:

- А – от Луки
- В – от Матвея
- С – от Петра

14. Этот апостол не входил в число 12 ближайших учеников Иисуса Христа:

- А – Иуда Искариот
- В – Павел
- С – Петр

15. Он предал Иисуса Христа:

- А – Иуда, сын Иакова
- В – Иуда Искариот
- С – Варфоломей

16. Какие два апостола пребывали в Риме?

- А – Павел и Фома
- В – Петр и Фома
- С – Павел и Петр

17. Три основных течения в христианстве:

- А – Православие, католицизм, протестантизм
- В – Буддизм, иудаизм, католицизм
- С – Православие, католицизм, иудаизм

18. Основными догматами этого вероучения являются: триединство бога, боговоплощение, искупление, воскресение и вознесение Иисуса Христа:

- А – Православие
- В – Католицизм
- С – Протестантизм

19. В этом направлении христианства отказались от монашества:

- А – Православие
- В – Католицизм
- С – Протестантизм

20. Всемирный центр католицизма:

- А – Ватикан
- В – Венеция
- С – Вена

21. Кто является заместителем Бога на земле?

- А – Патриарх
- В – Папа Римский

22. Католический храм:

А – Кирха

В – Мечеть

С – Костел

23. Он крестил Русь:

А – Владимир

В – Святослав

С – Ярослав

24. Высший духовный сан в православии?

А – Патриарх

В – Папа Римский

С – Архимандрит

25. Главный православный праздник?

А – Пасха

В – Рождество

С – Крещение

26. Первый мужской монастырь на Руси?

А – Киево-Печерская лавра

В – Юрьев монастырь

С – Троицкий монастырь

27. Переводной сборник нравоучительных рассказов, предназначенных как для чтения, так и для иллюстрации проповедей:

А – Великое зеркало

В – Русская правда

С – Агиография

28. Переводная древнерусская повесть, в основе которой лежит византийская эпическая поэма X в. о подвигах богатыря Дигениса Акрита:

А – Девгениево деяние

В – Задонщина

С – Патристика

29. Памятники исторической письменности и литературы Древней Руси:

А – Азбуковники

В – летописи

С – сказания

30. Древнейший, реально дошедший до нас летописный свод, который затем включил в свой состав все летописные своды XIV-XVI вв.:

- А – Повесть сатирическая
- В – Повесть воинская
- С – Повесть временных лет

Вариант 2

1. Один из самых значительных и известных, художественно совершенных памятников древнерусской литературы XII в.:

- А – «Слово о полку Игореве»
- В – «Слово о погибели Русской земли»
- С – «Слово о Законе и Благодати» Илариона

2. Комические рассказы (остроумные изречения или новеллы о забавных происшествиях):

- А – Хронографы
- В – Патерики
- С – Фацеции

3. «Владимирская Богоматерь» – православная святыня и величайший памятник XII в.:

- А – Икона
- В – Мозаика
- С – Фреска

4. Древнерусский живописец. Внес значительный вклад в формирование московской школы иконописи:

- А – Феофан Грек
- В – Андрей Рублев
- С – Даниил Черный

5. Древнейший памятник архитектуры на севере Руси. Выстроен сыном Ярослава Мудрого в 1045–1050 гг.:

- А – Софийский собор
- В – Спасо-Преображенский собор
- С – Успенский собор

6. Старший сын Ярослава Мудрого. Великий князь Киевский с 1054 по 1073, а также с 1077 по 1078 гг.:

А – Всеволод

В – Святослав

С – Изяслав

7. Самые первые упоминания о существовании Древней Руси найдены в сочинении Константина Багрянородного (X в.). Как оно называлось?

А – «De administrando russo»

В – «De administrando imperio»

С – «De russo imperio»

8. Назовите памятник древнерусской литературы, написанный Владимиром Мономахом в 1117 г.:

А – «Поучение»

В – «Слово о Благодати»

С – «Слово о Законе»

9. Один из древнейших памятников искусства на Урале – наскальные росписи находятся:

А – на Мезинской стоянке

В – на Горбуновском торфянике

С – на Каповой пещере

10. Переделанное на русский лад греческое слово, означающее изображение, образ, подражание:

А – картина

В – парсуна

С – икона

11. Первые упоминания о скоморохах найдены в летописях Нестора, а их изображения найдены в Киеве:

А – на фресках Софийского собора

В – на фресках Спасо-Преображенского собора

С – на фресках Успенского собора

12. Стенная живопись по сырой штукатурке красками, разведенными на воде?

А – Темпера

В – Гравюра

С – Фреска

13. Город, по легенде, ушедший на дно озера со всеми жителями, но не сдавшийся врагам?

А – Китеж

В – Холм

С – Галич

14. Дата разгрома татаро-монголов Дмитрием Донским на Куликовом поле?

А – 1240

В – 1380

С – 1382

15. Первые святые русские князья:

А – Глеб и Борис

В – Святополк и Святослав

С – Владимир Святой и Ярослав

16. Дата разгрома немецких крестоносцев на Чудском озере Александром Невским?

А – 1220

В – 1240

С – 1242

17. Дата разгрома немецких рыцарей на Неве князем Александром Ярославичем?

А – 1240

В – 1237

С – 1262

18. По древнерусскому праву наказание за убийство члена старейшей дружины?

А – Смертная казнь

В – Штраф в 80 гривен

С – Штраф в 40 гривен

19. Княжеский или боярский слуга, управляющий феодальным хозяйством?

А – Челядин

В – Тиун

С – Бирич

20. Лично зависимое население вотчин, а также несвободные слуги:

А – Закупы

В – Смерды

С – Холопы

21. Произведение, посвященное победе на Куликовом поле, написанное рязанцем Сафонием:

А – «Слово о погибели Русской земли»

В – «Повесть о разорении Рязани Батыем»

С – «Задонщина»

22. Произведение, написанное в 1188 г., посвященное неудачному походу на половцев в 1185 г.:

А – «Поучение Владимира Мономаха»

В – «Слово о полку Игореве»

С – «Сказание о Борисе и Глебе»

23. Автор первого русского Хронографа, составленного в 1442 г.:

А – Феофаний

В – Феофан Грек

С – Пахомий Логофет

24. Митрополит, перенесший центр метрополии в Москву?

А – Пётр

В – Лаврентий

С – Феодосий Печёрский

25. Основатель Троице-Сергиева монастыря:

А – Сергей Радонежский

В – Иван Тимофеев

С – Филипп

26. Главный собор Московского Кремля, в постройке которого участвовал Фиораванти?

А – Благовещенский

В – Троицкий

С – Успенский

27. 1 марта 1564 г. была напечатана первая русская датированная книга. Как она называлась?

- А – «Апостол»
- Б – «Часослов»
- С – «Четьи-Минеи»

28. Укажите памятник русской исторической литературы, составленный в 1550-1563 гг. духовником царя Ивана VI (Грозного) Андреем:

- А – «Степная книга»
- В – «Лицевой летописный свод»
- С – «Домострой»

29. О каком московском соборе русские летописи писали, что он «чудесен величеством и высотой и светлостью и звонностью и пространством». Этот собор стал классическим образом монументального храмового зодчества XVI в.:

- А – Успенский собор
- В – Архангельский собор
- С – Благовещенский собор

30. Укажите храм, получивший свое название по имени известного московского юродивого, в нем погребенного:

- А – Собор Покрова «на рву»
- В – Церковь Вознесения
- С – Успенский Собор

Вариант 3

1. В каком году был издан первый Букварь Василия Бурцева?

- А – 1634
- В – 1648
- С – 1687

2. Назовите выдающийся памятник зодчества XVII в. – последний из шатровых храмов в Москве:

- А – Церковь Рождества в Путинках
- В – Новоиерусалимский монастырь
- С – Церковь Покрова в Филях

3. Одному из русских царей так понравилось представление пьесы «Артаксерксово действо», что он смотрел его десять часов подряд. Как звали этого царя?

- А – Алексей Михайлович
- В – Михаил Федорович
- С – Федор Иванович

4. В ...? году была принята на вече последняя редакция «Псковской судной грамоты»; создана икона «Молящиеся новгородцы»:

- А – 1467
- В – 1465
- С – 1469

5. В 80-е гг. XV в. завершено создание фресок и икон собора Иосифо-Волоколамского монастыря. Создатели:

- А – Аристотель Фиораванти и Пьетро Солари
- В – Дионисий, Федосий и Владимир
- С – Марко и Антон Фрязин

6. Первое упоминание о «кабальных» людях дошло до нас в духовной грамоте ...? (1481 г.)

- А – Федора Курицына
- В – Князя Михаила Борисовича
- С – Князя Андрея Васильевича Меньшого

7. В 1484–1486 гг. Федор Курицын образовал в Москве кружок...?

- А – Еретиков
- В – Гонителей иноземной правды
- С – Богословов

8. Архитекторы Марко и Солари в 1487–1491 гг. построили ...?

- А – Грановитую палату Кремля
- В – Стены и башни Московского Кремля
- С – Ферапонтов Рождественский монастырь

9. Проведение в 1492 г. в Московском государстве реформы...?

- А – Законодательного кодекса
- В – Календарной
- С – Военной

10. В 1505–1508 гг. строительство Архангельского собора в Московском Кремле...?

А – Дионисием

В – Алевизом Новым

11. Середина XVI в. отмечена началом составления иллюстрированной всемирной истории в 2 томах – «Царственной книги» – под руководством ...?

А – А.Ф. Адашева

В – А.М. Курбского

С – М.И. Воротынского

12. Издание в 1772–1773 гг. И.И. Новиковым сатирического журнала ...?

А – «Живописец»

В – «Кактус»

С – «Манифест»

13. В 1787 г. окончилось строительство дома Пашкова в Москве по проекту архитектора...?

А – А.А. Чарторийского

В – В.И. Баженова

С – В.П. Кочубея

14. Сколько университетов было в России в I половине XIX в.?

А – 3

В – 7

С – 20

15. Кто был крупнейшим книгоиздателем-просветителем в России в 1830–40-е гг., удешевившим стоимость книг?

А – Н.И. Новиков

В – А.Ф. Смирдин

С – И.И. Панаев

16. В честь кого был установлен первый памятник в Москве?

А – в честь Ю. Долгорукого

В – в честь К. Минина и Д. Пожарского

С – в честь А.С. Пушкина

17. Какой журнал издавал Н.М. Карамзин?

А – «Вестник Европы»

В – «Литературная газета»

С – «Сын Отечества»

18. Какие учебные заведения в начале XIX в. были привилегированными?

А – гимназии

В – главные училища

С – лицеи

19. Кто из русских писателей написал повесть «Сорока-воровка»?

А – М.Ю. Лермонтов

В – А.И. Герцен

С – А.С. Пушкин

20. Где дворянские девушки получали образование в начале XIX в.?

А – в гимназиях

В – в институтах благородных девиц

С – дома с гувернантками

21. В первой половине XIX в. определяющее воздействие на формирование общественного мнения оказывали:

А – журналы

В – правительственные газеты

С – частные газеты

22. Открытие какой обсерватории в первой половине XIX в. стало вехой в развитии мировой астрономии?

А – Киевской обсерватории

В – Пулковской обсерватории

С – обсерватории Московского университета

23. Сколько гимназий насчитывалось в России в начале XIX в.?

А – более 1000

В – около 300

С – до 50

24. Когда в Петербурге появились первые частные газеты?

А – в конце XVIII в.

В – в 1850-х гг.

С – в 1820-х гг.

25. Кто совершил первое в истории России кругосветное путешествие?

А – В. Беринг

В – Ф.Ф. Беллинсгаузен и М.П. Лазарев

С – И.Ф. Крузенштерн и Ю.Ф. Лисянский

26. Кто основал общество «Беседы любителей русского слова»?

А – А.С. Шишков

В – И.А. Крылов

С – Ф.В. Бударин

27. Сколько было совершено кругосветных путешествий русскими моряками в первой половине XIX в.?

А – около 20

В – 27

С – около 40

28. Как назывался альманах, издававшийся В.К. Кюхельбекером и В.Ф. Одоевским в 1824–25 гг.?

А – «Мнемозина»

В – «Урания»

С – «Полярная Звезда»

29. Когда впервые было опубликовано «Слово о полку Игореве»?

А – в 1812 г.

В – в 1830 г.

С – в 1800 г.

30. Кто был соавтором К.Ф. Рылеева в агитационных песнях?

А – А.А. Бестужев

В – В.К. Кюхельбекер

С – А.С. Пушкин

Вариант 4

1. Где была открыта первая публичная библиотека в России?

А – в Петербурге

В – в Москве

С – в Киеве

2. Где был открыт первый в России ботанический сад?

А – в Москве

В – в Крыму

С – в Одессе

3. Кто является автором Исаакиевского собора в Петербурге?

А – К.И. Росси

В – А.А. Монферран

С – К. Тон

4. Кто был директором первой русской консерватории, открытой в 1859 г.?

А – Н.А. Римский-Корсаков

В – П.И. Чайковский

С – А.Г. Рубинштейн

Д – А.П. Чехов

5. В каком архитектурном стиле было построено здание Исторического музея на Красной площади в Москве?

А – модерн

В – псевдорусский стиль

С – классицизм

6. Московский булочник, который, съев таракана, запеченного в булке, изобрел знаменитые булочки с изюмом:

А – Филиппов

В – Елисеев

С – Прохоров

7. Как называлось имение Аксаковых, где собирались русские художники и литераторы?

А – Архангельское

В – Пенаты

С – Абрамцево

8. Русский скульптор второй половины XIX в., автор скульптур «Иван Грозный», «Пётр I», «Ермак», «Ярослав Мудрый»:

А – И.П. Мартос

В – А.М. Опекушин

С – М.М. Антокольский

9. Какой русский учёный стал «отцом русской физиологии»?

А – И.П. Павлов

В – И. И. Мечников

С – И.М. Сеченов

10. Русский художник, автор картин «Богатыри», «Алёнушка»:

А – В.И. Суриков

В – В.М. Васнецов

С – И.Е. Репин

11. Русский писатель, автор пьес «Власть тьмы» и «Плоды просвещения»:

А – Л.Н. Толстой

В – А.Н. Островский

12. Кто был законодателем русской моды в последней трети XIX в.?

А – О. Бисмарк

В – Наполеон

С – Эдуард VII, английский король

13. Автор балета «Щелкунчик»:

А – П.И. Чайковский

В – Н.А. Римский-Корсаков

С – М.П. Мусоргский

14. Русский художник, автор картины «Боярыня Морозова»:

А – И.Е. Репин

В – Н.Н. Ге

С – В.И. Суриков

15. Кто из крупнейших русских издателей выпускал дешевые книги для народа?

А – М.Н. Катков

В – И.Д. Сытин

С – А.Ф. Маркс

16. Кто основал известный русский журнал «Русская старина», выходивший с 1870 г. в Петербурге?

А – М.Н. Катков

В – М.И. Семевский

С – А.С. Суворин

17. Один из типов русского интеллигента, выведенный в русской литературе XIX века:

А – «лишний человек»

В – «маленький человек»

С – «толстосум»

18. Какая европейская столица была законодательницей мужской моды в конце XIX века?

- А – Париж
- В – Лондон
- С – Санкт-Петербург

19. Русский художник-передвижник, автор картин «Что есть истина?», «Тайная вечеря»:

- А – В.Г. Петров
- В – И.Н. Крамской
- С – Н.Н. Ге

20. Как назывался русский этнографический журнал, выходивший с 1891 г.?

- А – «Живая старина»
- В – «Русская старина»
- С – «Русское богатство»

21. Кто был одним из основателей «Могучей кучки»?

- А – А.Н. Глинка
- В – М.И. Скрябин
- С – А.П. Бородин

22. Русский патрональный святой Санкт-Петербурга:

- А – Николай-чудотворец
- В – Александр Невский
- С – Иоанн Кронштадтский

23. Русский изобретатель, создавший первую дуговую электрическую лампочку:

- А – М.О. Доливо-Добровольский
- В – П.Н. Яблочков
- С – А.Н. Ладыгин

24. Русский писатель XIX в., отразивший в своем творчестве быт и нравы русской деревни?

- А – Г.И. Успенский
- В – Ф.М. Достоевский
- С – Л.Н. Толстой

25. На какой основе строился быт русских крестьян?

А – на основе «Домостроя»

В – на основе устных обычаев и традиций

С – на основе библейских заповедей

26. Кого в крестьянском быту называли большаком?

А – зажиточного крестьянина

В – старосту сельской общины

С – главу семейства

27. Легендарная утопическая обетованная земля в крестьянском фольклоре?

А – Беловодье

В – Чухонская сторона

С – Пошехонская сторона

28. На какой день приходится обряд колядования?

А – на Святки

В – на Пасху

С – на Троицын день

29. В какой религиозный праздник русские женщины устраивали гадания?

А – в Ильин день

В – на Пасху

С – на Рождество

30. В какой религиозный праздник в русской деревне устраивалось сжигание чучела и взятие снежного городка?

А – Крещение

В – на Рождество

С – на Масленицу

Ключ к тесту по Истории культуры России

1 вариант

1в2в3с4в5абв7а8а9с10с11с12а13с14в15в16с17а18а19с20а21в22с23а24а25а
26а27а28а29в30с

2 вариант

1а2в3а4в5в6в7с8а9а10в11а12с13а14в15а16в17в18а19а20с21с22в23с24в25а
26а27с28в29а30а

3 вариант

1a2c3a4a5b6a7b8a9c10b11a12b13b14a15c16b17c18c19b20c21a22c23b24b25c
26b27a28c29b30b

4 вариант

1a2b3b4a5c6a7c8c9a10b11a12b13a14c15b16c17a18a19c20a21a22bc23c24a25
c26b27a28a29c30c

2.4. Материалы для практических заданий

Сравнительный анализ концепций мыслителей П.Я. Чаадаева, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского.

В рассуждения П.Я. Чаадаева о смысле истории и исторической роли христианства вкрадывается некоторое противоречие. Характеризуя воспитательную роль христианства, Чаадаев подчеркивает всемирность этого процесса. В то же время Чаадаев буквально сталкивается с фактом существования огромной страны, называющей себя христианской, на которую, однако, всемирный процесс воспитания человеческого рода религией откровения не распространился. Этой страной является Россия. Россия, таким образом, выступает для Чаадаева проблемой, на решении которой как бы проверяется полнота его учения.

Когда Чаадаев пишет, что всемирный процесс воспитания человеческого рода не коснулся России, он имеет в виду, что в стране не были внедрены христианством те элементы социального бытия, которые в Европе формируют объективным образом поведение отдельного человека и нейтрализуют его своеволие.

Все первое «Философическое письмо» Чаадаева пронизано мыслью о неформленности русской жизни, об отсутствии в ней определенных сфер деятельности и правил, чего-либо устойчивого и постоянного: «Все исчезает, не оставляя следов ни вовне, ни в нас»; и «...даже в своих городах мы похожи на кочевников...».

Важно уточнить, что речь идет об отсутствии в России навыков и устойчивых традиций жизни, вырастающих не естественным путем из человеческой психологии и совместного человеческого быта, но внедренных христианским воспитанием в быт и человеческую психологию. Даже государственные отношения в России есть лишь калька с семейных, т.е. кровнородственных, в этом смысле натуральных отношений.

Поэтому «мы не говорим, например: я имею право сделать то-то и то-то, мы говорим: это разрешено, а это не разрешено. В нашем представлении не закон карает провинившегося гражданина, а отец наказывает непослушного ребенка». В другом месте Чаадаев пишет: «Россия – целый особый мир, покорный воле, произволению, фантазии одного человека». И продолжает: «Именуется ли он Петром или Иваном, не в том дело: во всех случаях одинаково это – олицетворение произвола». Итак, Россия – это мир, в котором бытие целого государства определяют произвол и своеволие отдельного человека. Это и имеет в виду Чаадаев, когда пишет, что Россия не вошла в круг действия процесса воспитания человеческого рода христианством и что до сих была предоставлена самой себе.

Тем самым Россия попадает в один ряд с такими народами, как Китай и Индия, а также народами древнего мира, которые были предоставлены самим себе. Общей чертой их является то, что история их всецело определяется материальными условиями существования – географическими, климатическими и др., и отсутствует действительное развитие. Ту же черту Чаадаев обнаруживает у России: «Образующее начало у нас – элемент географический...; вся наша история – продукт природы того необъятного края, который достался нам в удел». Это приводит к тому, что «мы растем, но не созреваем, мы подвигаемся вперед по кривой, т.е. по линии, не приводящей к цели».

С такого движения, не приводящего к цели, можно сойти только в результате духовного усилия, каким в Европе явился импульс христианства. В «Философических письмах» присутствуют мысли, которые можно интерпретировать, как призыв к православной церкви взять на себя роль организующего начала в видах социального развития русского общества. И одновременно Чаадаев признает, что нынешнее состояние России – «не входит составной частью в человечество» – может иметь разумный смысл, который станет понятным лишь отдаленным потомкам.

В позднейших высказываниях Чаадаева эта двойственность в отношении к России получает развитие. В письмах к А.И. Тургеневу от 1835 г. он пишет о преимуществах нахождения России вне бурных процессов, происходящих в тогдашней Европе, и проводится мысль об особой роли русского царя, а точнее, русского деспотического государства в реализации всечеловеческого призвания России.

В «Апологии сумасшедшего» Чаадаев, ссылаясь на опыт реформ Петра Первого, формулирует парадоксальную мысль. Так как страна прежде развивалась за счет идей и учреждений, произвольнозаимствованных со стороны ее вождями, то и в настоящий момент возможна решительная замена

прежних заимствованных идей и учреждений новыми, тоже заимствованными. Чтобы в результате свободного порыва и энергичного усилия перевести страну в состояние, при котором все же заработали бы независимые ни от чьего произвола и своеволия идеи долга, справедливости, права и порядка. Парадокс состоит в самой идее использования возможности произвола по отношению к собственной стране, для перевода ее в состояние, при котором ее развитие не определялось бы ничьим произволом.

Но не постигнет ли новые заимствования судьба прошлых заимствований, перечеркнутых очередным властным актом верховной воли? Здесь необходимо привести следующее признание Чаадаева: «...Что бы ни совершилось в высших слоях общества, народ в целом никогда не примет в этом участия; скрестив руки на груди... он будет наблюдать происходящее и по привычке встретит именем батюшки своих новых владык».

Очевидно, что те противоречия, которые очерчивает чаадаевская мысль о России, вполне можно рассматривать как своеобразное предвосхищение реальных проблем последующего исторического пути России.

Одним их важнейших положений, на которых строится система идей Чаадаева о сущности человека, смысле исторического процесса и особенностях места в этом процессе России, является тезис, что человек и народы, предоставленные самим себе, оказываются по ту сторону божественного слова и попадают в подчинение собственной телесной природе и окружающим физическим (климатическим, географическим, этнографическим и др.) обстоятельствам. И это подчинение человека собственной телесности и физическим обстоятельствам становится источником мирового зла.

Однако, что есть телесные качества людей и физические обстоятельства? В своей совокупности они складываются в материальную систему мира. Но дело в том, что, согласно самому Чаадаеву, материальная система мира параллельна системе духовности, возникающей из глагола Бога, и сама возникает из того же самого божественного источника. Обнаруживается, таким образом, фундаментальное противоречие в концепции Чаадаева. А именно: в ней сталкиваются два порядка – духовный (в качестве источника добра) и материальный (в качестве источника зла) – при одновременном признании, что оба в равной степени имеют божественную основу. Но если общий мировой порядок в своем единстве духовного и материального аспектов является исключительно божественным, то на что в мире, собственно, может опереться человеческое своеволие, чтобы стать чем-то действительным?

А если допустить противоположное, именно, что предоставленность человека самому себе не исключает движения к Богу, но является необходимой предпосылкой этого движения? И в самой природе человека как таковой

заложено движение к Богу? Допустив это, придется допустить возможность разных способов этого движения. Но тогда и единство мировой культуры придется понимать как единство многообразных, относительно самостоятельных культур, т.е. в соответствии не с чаадаевской формулой «единое и единственное», но с формулой «нераздельно и неслиянно». В таком случае получается несколько иной подход к человеческой свободе и взгляд на мировую историю, подход, который был реализован Соловьевым в работах раннего и среднего периода.

Таким образом, Чаадаев видит особенности российского исторического пути в том, что, будучи по форме христианской, Россия лишилась благотворного организующего влияния религии на ее социальное бытие. Она не усвоила религиозную дисциплину Запада в своем общественном сознании, и отпала от мирового исторического процесса, пойдя по пути восточных стран, чье социальное бытие определяют географические условия их существования.

(Д.В. Кузнецов. Теория культуры: учебное пособие для вузов. М. 2001.)

В.С. Соловьеву принадлежит заслуга теоретического обоснования «русской идеи», которая кратко может быть охарактеризована как идея богоизбранности русского народа. Что есть русская идея? Об этом он говорит в большой работе «Национальный вопрос в России» (и ряде других работ), первая часть которой вышла в 1888 г., а в 1989 появилась вторая часть этого сочинения. Находясь во Франции, Соловьев прочитал лекцию на тему «Русская идея». «Идея нации, – сказал он в этой лекции, – есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [6]. Соловьев уверен, что у каждой нации есть в мире свое предназначение, возложенное на нее Богом, или, как он его называет, ее «вселенская функция». Ибо человечество представляет собой некий большой организм, где все части связаны воедино и только на первый взгляд может показаться, что одна из них может быть вполне самостоятельной и независимой. В чем же предназначение русского народа? Именно России отведена роль «строителя» Вселенской церкви, а русскому народу, в силу его промежуточного положения между Западом и Востоком – роль основного, базисного народа для последующего всеобщего объединения народов. Истинная русская идея, считает Соловьев, это идея, «засвидетельствованная религиозным характером народа, преобразованная и указанная важнейшими событиями и величайшими личностями нашей истории» [7].

Идеи, высказанные Соловьевым в его сочинениях и устных выступлениях, были ответом на оживившиеся в конце века дискуссии, которые оказались как бы продолжением старого спора западников и славянофилов. Еще в магистерской диссертации Соловьев отрицает крайности обоих этих

направлений. С годами его стремление отмежеваться от традиционного славянофильства, сохранив дух патриотизма и любви к своему народу, становится все сильнее. Соловьев понимал патриотизм не как национальное бахвальство, а как долг нации, и ее интеллигенции осуществлять самокритику. «Истинная любовь к народу желает ему действительного блага, которое достигается только исполнением нравственного закона, путем самоотречения. Такая истинная любовь к народу, такой настоящий патриотизм тем более, для нас, русских, обязателен, что высший идеал самого русского народа (идеал “святой Руси”) вполне согласен с нравственными требованиям и исключает всякое национальное самолюбие и самомнение» [8]. Например, подлинная любовь к русскому народу абсолютно несовместима, по его мнению, с антисемитизмом. Усиленное возбуждение племенной религиозной вражды, как указывал Соловьев, «в корне развращает общество и может привести к нравственному одичанию, особенно при ныне уже заметном упадке гуманных идей и при слабости юридического начала в нашей жизни. А вот почему из одного чувства национального самосохранения следовало бы решительно осудить антисемитское движение не только как безнравственное, но и как крайне опасное для будущности России» [9]. Антисемитизм был, в глазах Соловьева, одним из тягчайших грехов русского национализма, но далеко не главнейшим. Не менее отрицательным было его отношение к национальной «китайщине», национальному самодовольству и самопревознесению, к самодовольному третированию культурных достижений других народов. Недостатком этим в полной мере страдали и, впавшие в национализм, «младшие» славянофилы. Соловьев отмечал, что в их теориях мы имеем дело не с национальностью, а с национализмом. Если национальность «есть факт, который никем не игнорируется», то национализм – «тоже факт – на манер чумы или сифилиса. Смертность сего факта особенно стала чувствительна в настоящее время, в противодействие ему вполне своевременно и уместно» [10]. Национализм славянофильства таил в себе противоречие между восхвалением народности и подспудным барством, высокомерием по отношению к теоретически превозносимому народу. Одним из самых явных его обнаружений Соловьев считал мысль, что русский народ не способен к государственно-политической деятельности и потому предоставляет эту деятельность правительству, не нуждаясь ни в каких политических правах, не требуя их для себя. Приведя с негодованием ряд цитат из славянофильской «Руси», утверждавшей, будто русский народ есть народ негосударственный, не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия, а посему предоставляющий правительству неограниченную власть государственную,

Соловьев в разрез подобным рассуждениям доказывал, ссылаясь на опыт русской истории, что русский народ с самого начала русского государства «нисколько не отказывался от деятельного участия в политической жизни» [11]. Проповедь аполитизма для русского народа Соловьев отвергал как реакционную утопию, неверную по существу и не соответствующую ни характеру, ни достоинству русского народа.

Безоговорочно отрицая Запад, но в то же время, страдая от общественно-политических зол русской жизни, славянофилы, по его мнению, не замечали, что их борьба против этих зол могла приобрести положительное значение, только если бы она велась средствами, выработанными историческим развитием европейского сообщества, развитием политических форм его жизни, его культуры. «Сами славянофилы... могли бороться против нашей общественной неправды единственно только в качестве европейцев, ибо только в общей сокровищнице европейских идей могли они найти мотивы и оправдание этой борьбы» [12].

Небезынтересно, что правящие круги России отреагировали на выступления Соловьева во Франции подобно славянофилам: они увидели в критическом подходе философа ущемление интересов России, о чем Победоносцев доложил Александру III. Может быть, в связи с этим, опасаясь политических преследований, а может, по другим причинам, но по возвращении в Россию Соловьев отошел от активной общественно-политической деятельности, полностью посвятив себя исследовательской работе.

В спорах о национальном вопросе и русской идее Соловьев отчасти продолжает ту линию, которая идет от Достоевского, а именно – развивает сущностный, глобально-исторический подход к самому содержанию и прояснению понятия «русская идея», которое было весьма противоречивым в российских дискуссиях того времени. Достоевский различал три мировые идеи – «идею католицизма», «старого протестантизма» и «идею славянскую» (или русскую идею).

Соловьев отличал истинную русскую идею от тех многообразных конкретных рассуждений о ней, которые уже имели место или еще возникнут в соответствующих дискуссиях. Среди отвергаемых Соловьевым суждений – идея «официальной, официозной России», мнения тех, для кого идеалом стала старая допетровская Россия. Критической оценке подвергаются слепой «национализм», панславизм, обскурантизм, «национальный партикуляризм», видящий благо России в ее изоляции от других стран и народов, в частности и в особенности от Запада. Соловьев показывает, что идеи изоляционизма далеки от реальной истории России. По мнению Соловьева, Россия, к счастью, никогда

не шла по этому пути. Давайте представим себе на минуту, предлагает он, что было бы, если бы народ России на деле воплощал антизападнические или любые другие изоляционистские идеи. Если бы их придерживались новгородцы в IX в., то не было бы Российского государства. Если бы их разделял Владимир Киевский, то Русь не стала бы христианской. Если бы боярам удалось уговорить Петра не проводить западнически ориентированных преобразований, то не было бы современной ему России, и ее богатой культуры. Соловьев обращал внимание славянофилов на то, что их собственные рассуждения неотделимы от судеб мировой, в частности западной, культуры и религиозности. Национализм, изоляционизм, мессианизм Соловьев не принимал не только из философских, историко-культурных, но, прежде всего, из морально-религиозных соображений. Ибо эти идейные уклоны противоречили соловьевской идее Богочеловечества.

В судьбе русского народа, согласно Соловьеву, главное состоит в том, что он христианский народ, и поэтому он должен «вступить в совместную жизнь христианского мира» и в согласии с другими народами реализовать совершенное и универсальное единство [13]. Русская идея – не что иное, как определенный аспект христианской идеи. Однако идея эта далека от воплощения. Сказанное относится к идеям других народов. Их воплощению в действительность России мешают национализм, ложные монополистические претензии на полное и единственное воплощение православием «истинной веры», нетерпимость к другим христианским (и нехристианским) конфессиям, нежелание искать путь к «мировой церкви». России еще предстоит, рассуждает Соловьев, продолжить движение к «социальному освобождению», которое началось 19 февраля 1861 г. отменой крепостного права. «Тело» России свободно, но национальный дух ее еще ждет своего 19 февраля, считает философ. Все его идеи актуальны и сегодня. Например, описывая препятствия, стоящие на пути духовного освобождения России, Соловьев отмечает: «Государственная идея, высокая сама по себе и крепкая в державном источнике ее, в практике жизни приняла исключительно форму “начальства”. Начальство сделалось все в стране» [14]. Разве не то же самое мы видим в сегодняшней уже «демократической» России?

(Оганов А.А. Теория культуры: учебное пособие для вузов. М.2001.)

Рассматривая историю российской государственности, Н.А. Бердяев критикует точку зрения славянофилов, согласно которой государственность развивалась органически. Напротив, считает Бердяев, для российской истории характерна, прежде всего, прерывность. Выделяется пять периодов: Россия

Киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия Петровская и Россия советская.

Кроме того, мыслитель надеется еще на то, что «возможна еще новая Россия». Теперь мы видим, что надежды мыслителя сбылись, и эта новая Россия появилась, однако насколько она соответствует идеалу Бердяева и продолжает ли в ней осуществляться «русская идея», большой вопрос.

Развитие России было катастрофичным. В противоположность славянофилам, Бердяев считает, что худшим, «наиболее азиатско-татарским» периодом был период Московского Царства. Лучше были Киевский период и период татарского ига, в них не было замкнутости, было больше свободы.

Соглашаясь с выражением Ключевского, о том, что на Руси «Государство крепло, народ хирел», Бердяев отмечает, что долгое время силы русского народа были направлены главным образом на поддержание огромного российского государства. «Русский народ был подавлен тратой сил, которой требовали размеры государства». Там же: «Бесконечно трудная задача стояла перед русским человеком – задача оформления и организации своей необъятной земли» (Н.А. Бердяев «Истоки и смысл русского коммунизма»).

Русская идея вырабатывалась на протяжении нескольких столетий, и определяющее значение на ее формирование оказывал именно противоречивый характер русской души. Мы не будем специально останавливаться на этапах формирования русской идеи, отметим лишь, что в ее формирование внесли вклад такие люди, как инок Филофей, со своей идеей о Москве как третьем Риме, Чаадаев, славянофилы: Киреевский, Аксаков, Хомяков (особенно ценна его идея о соборности), великие русские писатели: Пушкин, Гоголь, Толстой, Достоевский, философы: Леонтьев, Розанов, Соловьев и другие. Большую роль, хотя по оценке Бердяева скорее в отрицании неправды, чем в созидании, сыграли также Бакунин, Чернышевский, Писарев и другие. Самое же главное, по мнению Бердяева, заключается в том, что эта идея истинно народная и была сформулирована лучшими представителями народа и соответствует глубинным народным желаниям и чаяниям.

Бердяев приходит к выводу, что «русская мысль, русские искания XIX и начала XX вв. (при этом также подчеркивается значение предшествующих мыслителей) свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа» (Н.А. Бердяев, «Русская идея»). Формирование русской идеи связывается, прежде всего, с тем, что «русские люди из народного, трудового слоя, даже когда они ушли от православия, продолжали искать правды, искать Бога и Божьей правды, смысла жизни» (Там же). И пусть поиски порой приводили к самым противоположным результатам, от утверждения принципов анархизма до русского коммунизма, в

глубине своей подавляющее большинство мыслителей и простых русских людей все же несли в себе те или иные элементы этой идеи. Русская идея, согласно Бердяеву, есть идея «коммунотарности и братства людей и народов». Русский народ по своему душевному типу наиболее расположен к построению «персоналистического социализма». «У русских нет таких делений, классификаций, группировок по разным сферам, как у западных людей, есть большая цельность» (Там же).

В связи со всеми вышеприведенными доводами, Бердяев считает, что русская идея – идея мессианская, русские призваны играть достойную роль в истории мира в утверждении принципов коммунотарности. Однако мыслитель четко разграничивает национальную и националистическую идею и борется против всех проявлений национализма. Он даже считает, что находить точки соприкосновения нужно и с народами, идея которых противоположна русской: «германская идея и русская идеи противоположны. Германская идея есть идея господства, русская идея – идея братства» (Там же). Однако следует желать братских отношений с германским народом при условии отказа им от воли к могуществу. То же самое можно отнести и к любому другому народу. Причем такая оценка Бердяевым отношений с германским народом не изменилась и после войны. Он считал, что русская идея победила идею германскую во второй мировой войне, однако так как она есть идея братства, необходимо выстраивать отношения с Германией на ее (идеи) принципах.

В противоположность многим философам русской эмиграции, Бердяев считает, что русская идея не исчезла с приходом к власти большевиков. Русский коммунизм (под которым мыслитель понимает строй, сложившийся в советской России) – есть извращение русской идеи. Однако Бердяев видит не только ложь, но и правду революции и русского коммунизма. Произошедшее с нашей страной есть явление закономерное, революция в России могла быть только социалистической, причем в крайней форме (в силу склонности русских к тоталитарным и крайним учениям, неприятия буржуазных институтов и других причин, определяющихся русским национальным характером и историей России). Коммунизм, считает Бердяев, есть «великое поучение для христиан», напоминание им о невыполненном долге. Идея «третьего Рима» преобразовалась в идею «Третьего Интернационала», однако это та же самая идея братства, только неверно понятая и как бы перевернутая.

«Дух коммунизма, религия коммунизма, философия коммунизма – и антихристианские и антигуманистические, однако в социальной системе коммунизма есть большая правда, которая вполне может быть согласована с христианством, во всяком случае, более, чем капиталистическая система,

которая есть самая антихристианская» (Н.А. Бердяев «Истоки и смысл русского коммунизма»).

Каковы же пути избавления от неправды коммунизма? Бердяев считает, что коммунизм не должен быть уничтожен, он должен быть преодолен в душах людей.

Философ уверен, что это произойдет и выражает осторожный оптимизм в вопросе о дальнейшем пути России после преодоления коммунизма. Однако Бердяев считает, что «улучшения и изменения в России могут происходить лишь от внутренних процессов в русском народе. Так я думал и 25 лет тому назад и очень расхотелся с большей частью эмиграции» (Там же). Никакая экспансия извне, по мнению Бердяева, не может разрушить русского коммунизма. Он должен преодолеваться в душах людей, и русский народ, новое русское государство, когда такое преодоление произойдет, вберет в себя все лучшее из коммунизма (в духе синтеза Гегеля), и на основе христианских ценностей будет осуществлять идеи персонализма, коммюнитарности и братства, и еще сыграет свою положительную роль в мире. Во всяком случае, Бердяев на это надеялся...

«Я обращен к векам грядущим, когда элементарные и неотвратимые социальные процессы закончатся», – писал Бердяев в одной из своих последних работ в 1947 г. (Н.А. Бердяев «Самопознание»). Он очень сожалел по поводу того, что «духовное движение, которое существовало и в России, и в Европе в конце XIX и в начале XX вв., оттеснено» (Там же). Мир погрузился в духовный кризис. Однако Бердяев до конца своих дней продолжал надеяться на возрождение мира, в котором большую роль сыграет Россия.

(Оганов А.А. Теория культуры: учебное пособие для вузов. М. 2001.)

В книге «Характер русского народа» (1957) Н.О. Лосский выделяет определяющие черты русского характера.

На первое место Лосский ставит религиозность русских. Могучая сила воли, страстность отличают русских.

Преобладающая черта русского характера – доброта. Но в то же время в русской жизни немало жестокости. Ошибочно, однако, представление, будто русское самодержавие было деспотично. Революционеры пролили больше крови, чем царские чиновники. В 1907 г. террористы убили более двух с половиной тысяч представителей власти, а наибольшее количество казней за год (1908 г.) – 782. Беда русских – недостаток средней области культуры. Они – максималисты: «все или ничего». С одной стороны – вершины святости, с другой – сатанинское зло. Неоценимый вклад в изучение русского национального характера также внесла книга русского философа Н.О. Лосского

«Характер русского народа». В своей книге Лосский дает следующий перечень основных черт, присущих русскому национальному характеру. Религиозность русского народа. Основной и наиболее глубокой чертой русского народа Лосский считает его религиозность и связанное с нею искание абсолютной правды... Русский человек, по его мнению, обладает чутким различием добра и зла; он зорко подмечает несовершенства всех наших поступков, нравов и учреждений, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенного добра. «Иностранцы, внимательно наблюдавшие русскую жизнь, в большинстве случаев отмечают выдающуюся религиозность русского народа... Русские могут беседовать о религии шесть часов подряд. Русская идея – христианская идея; на первом плане в ней – любовь к страдающим, жалость, внимание к индивидуальной личности...». В связи с этим, христианство, как пишет Лосский, попало в России на благодатную почву: уже в Киевской Руси до монгольского ига оно было усвоено в своей подлинной сущности именно как религия любви. И, следуя логике развития событий, религиозность русского народа, казалось бы, должна была выразиться в проповеди социального христианства, т.е. учения о том, что принципы христианства следует осуществлять не только в личных индивидуальных отношениях, но и в законодательстве и в организации общественных и государственных учреждений.

Однако, несмотря на то, что в XIX в. православное духовенство пыталось выступить в литературе с этой идеей, правительство систематически подавляло такие стремления и содействовало укреплению мысли, будто цель религиозной жизни, есть только забота о личном спасении души.

Но, несмотря на сознательное принижение значения Церкви, в России сохранялась все же в глубине и настоящая христианская Церковь в лице почитаемых народом подвижников, живших в тиши монастырей, и особенно в лице «старцев», к которым всегда приходили для поучения и утешения.

Весьма интересным представляется наблюдение Лосского о том, что у русских революционеров, ставших атеистами, место христианской религиозности заняло настроение, которое можно назвать формальной религиозностью – это страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле без Бога, на основе научного знания.

Способность русского народа к высшим формам опыта. Высокое развитие нравственного опыта Лосский видит в том, что все слои русского народа проявляют особый интерес к различению добра и зла и чутко различают примеси зла к добру.

К числу особенно ценных свойств русского народа принадлежит чуткое восприятие чужих душевных состояний. Отсюда получается живое общение даже и малознакомых людей друг с другом.

«...У русского народа высоко развито индивидуальное личное и семейное общение. В России нет чрезмерной замены индивидуальных отношений социальными, нет личного и семейного изоляционизма. Поэтому даже иностранец, попав в Россию, чувствует: “здесь я не одинок” (конечно, я говорю о нормальной России, а не о жизни при большевистском режиме).

Пожалуй, именно эти свойства есть главный источник признания обаятельности русского народа, столь часто высказываемого иностранцами, хорошо знающими Россию...».

Такая черта русского национального характера, как искание смысла жизни и основ бытия, превосходно изображена в русской литературе, в частности, в произведениях Толстого, Достоевского и др.

Чувство и воля. К числу первичных основных свойств русского народа, как считает Лосский, принадлежит могучая сила воли. Страсть есть сочетание сильного чувства и напряжения воли, направленных на любимую или ненавидимую ценность. Естественно, чем выше ценность, тем более сильные чувства и энергичную активность вызывает она у людей, обладающих сильной волей.

Отсюда понятна страстность русских людей, проявляемая в политической жизни, и еще большая страстность в жизни религиозной. Максимализм, экстремизм и фанатическая нетерпимость суть порождения этой страстности.

В доказательство своей правоты Лосский приводит такой пример массового проявления русской страстности фанатической нетерпимости, как история старообрядничества. Потрясающим проявлением религиозных страстей было самосожжение многих тысяч старообрядцев.

Русское революционное движение также, по мнению Лосского, изобилует примерами политической страстности и могучей силы воли... Несгибаемая воля и крайний фанатизм Ленина вместе с руководимыми им большевиками, создавшими тоталитарное государство в такой чрезмерной форме, какой не было, и даст Бог, не будет больше на земле.

Русский максимализм и экстремизм в его крайней форме выражен в стихотворении А.К. Толстого.

Коль любить, так без рассудку,
Коль грозить, так не на шутку,
Коль ругнуть, так сгоряча,
Коль рубнуть, так уж с плеча!
Коли спорить, так уж смело,

Коль карать, так уж за дело,
Коль просить, так всей душой,
Коли пир, так пир горой!

Страстность и могучую силу воли можно считать принадлежащими к числу основных свойств русского народа. Но Лосский также не отрицает, что в русском народе встречается и всем знакомая «обломовщина», та леность и пассивность, которая превосходно изображена Гончаровым в романе «Обломов».

Здесь он разделяет позицию Добролюбова, который так объясняет природу «обломовщины»: ...русскому человеку свойственно стремление к абсолютно совершенному царству бытия и вместе с тем чрезмерная чуткость ко всяким недостаткам своей и чужой деятельности. Отсюда возникает охлаждение к начатому делу и отвращение к продолжению его; замысел и общий набросок его часто бывает очень ценен, но неполнота его и потому неизбежные несовершенства отталкивают русского человека, и он ленится продолжать отделку мелочей. Таким образом, обломовщина есть во многих случаях обратная сторона высоких свойств русского человека – стремления к полному совершенству и чуткости к недостаткам нашей действительности...

Однако сила воли русского народа, как пишет Лосский, обнаруживается еще и в том, что русский человек, заметив какой-либо свой недостаток и нравственно осудив его, повинувшись чувству долга, преодолевает его и вырабатывает в совершенстве противоположное ему качество.

Недостатков много у русского народа, но сила его воли в борьбе с ними способна преодолевать их.

Свободолюбие. К числу первичных свойств русского народа, вместе с религиозностью, исканием абсолютного добра и силой воли, Лосский относит и любовь к свободе и высшему выражению ее – свободе духа... Тот, кто обладает свободой духа, склонен подвергать испытанию всякую ценность, не только мыслью, но даже и на опыте... Вследствие свободного искания правды русским людям трудно столкнуться друг с другом... Поэтому в общественной жизни свободолюбие русских выражается в склонности к анархии, в отталкивании от государства.

Одна из причин, по убеждению Лосского, почему в России выработалась абсолютная монархия, иногда граничащая с деспотизмом, заключается в том, что трудно управлять народом с анархическими наклонностями. Такой народ предъявляет чрезмерные требования к государству.

Доброта. Говорят иногда, что у русского народа женственная природа.

Это, по мнению Лосского, неверно. Он, в отличие от Бердяева, придерживается иной точки зрения: русский народ, пишет он, особенно

великоросская ветвь его, народ, создавший в суровых исторических условиях великое государство, в высшей степени мужественен; но в нем особенно примечательно сочетание мужественной природы с женственной мягкостью. Кто жил в деревне и вступал в общение с крестьянами, у того, наверное, всплывут в уме воспоминания об этом прекрасном сочетании мужества и мягкости.

Доброта русского народа во всех слоях его выражается в отсутствии злопамятности. Нередко русский человек, будучи страстным и склонным к максимализму, испытывает сильное чувство отталкивания от другого человека. Однако при встрече с ним, в случае необходимости конкретного общения, сердце у него смягчается, и он как-то невольно начинает проявлять к нему свою душевную мягкость, даже иногда осуждая себя за это, если считает, что данное лицо не заслуживает доброго отношения к нему.

«Жизнь по сердцу» создает открытость души русского человека и легкость общения с людьми, простоту общения, без условностей, без внешней привитой вежливости, но с теми достоинствами вежливости, которые вытекают из чуткой естественной деликатности...

Однако, как справедливо отмечает Лосский, у положительных качеств нередко бывают и отрицательные стороны. Доброта русского человека побуждает его иногда лгать вследствие нежелания обидеть собеседника, вследствие желанья мира и добрых отношений с людьми во что бы то ни стало.

Русская женщина. В своей книге Лосский особо отмечает русских женщин и приводит слова Шубарта, который пишет о русской женщине так: «С англичанкой делит она склонность к свободе и самостоятельности, без того, чтобы превратиться в синий чулок. С француженкой ее роднит духовная подвижность без претензий на глубокомыслие; она обладает... вкусом француженки, тем же пониманием красоты и изящества, однако без того, чтобы становиться жертвой тщеславной пристрастности к нарядам. Она обладает добродетелями немецкой домашней хозяйки без того, чтобы вечно коптеть над кухонной посудой; она имеет материнские качества итальянки, не огрубляя их до обезьяньего любвеобилия...».

Жестокость. Доброта есть преобладающая черта русского народа. Но в то же время, Лосский не отрицает, что есть в русской жизни также немало проявлений жестокости. Существует много видов жестокости и некоторые из них могут встречаться, как это ни парадоксально, даже в поведении людей, вовсе не злых по своей природе.

Многие отрицательные стороны поведения крестьян Лосский объясняет чрезвычайной нищетой их, множеством обид и притеснений, переживаемых ими, и ведущих их к крайнему озлоблению...Особенно возмутительным он

считал тот факт, что в крестьянском быту мужья иногда жестоко избивали своих жен, чаще всего в пьяном виде...

Вплоть до последней четверти XIX в. строй семейной жизни купечества, мещан и крестьян был патриархальным. Деспотизм главы семьи нередко выражался в поступках, близких к жестокости.

Однако сила русского народа, как уже было сказано выше, выражается... в том, что, заметив в себе какой-либо недостаток и осудив его, русское общество начинает решительную борьбу против него и достигает успеха. По глубокому убеждению Лосского, именно благодаря этому качеству строй семейной жизни в русском обществе освободился от деспотизма и приобрел характер своего рода демократической республики.

(Оганов А.А. Теория культуры: учебное пособие для вузов. М. 2001.)

Задание для самостоятельной работы.

Составление сравнительной таблицы.

После того, как вы прочитали, законспектировали и осмыслили весь обязательный материал, ответили на все вопросы и выполнили все задания, приступайте к составлению сравнительной таблицы. Она не сможет вместить всю программу курса, но поможет увидеть его целостность. Рекомендуем точно сформулировать для каждой из рассмотренных вами концепций

1. Проблематика (материал, конкретные объекты, источники приводимых примеров);
2. Метод, основные понятия;
3. Основные аргументы, логика;
4. Основные выводы.

К зачету студент не только должен знать каждую концепцию в отдельности, но и уметь сопоставить любые две концепции, объяснив их общность и различия.

Зачет проводится в форме собеседования.

2.5. Контрольные вопросы

1. Каковы основные культурологические идеи в русской мысли XIX–XX вв. (от П.Я. Чаадаева до Г. Гачева)
2. Каковы основные социокультурные идеи Н.Я. Данилевского?
3. Как характеризовал русскую культуру Н.А. Бердяев?
4. Как географически среда влияла на формирование русского культурного архетипа?
5. Какое влияние оказал социоцентризм на формирование русского культурного архетипа?
6. Какое влияние на формирование русского культурного архетипа оказало православие?
7. Как интерпретируются в русском культурном архетипе различные ключевые ценности?
8. Как можно охарактеризовать «золотой век» русской культуры?
9. Чем характеризуется «серебряный век» русской культуры?
10. В чем своеобразие русской культуры советской эпохи?
11. Каковы актуальные проблемы современного состояния отечественной культуры?

2.6. Учебники и учебные пособия

1. Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М.1997.
2. Кондаков И.В. Вместо Пушкина. Этюды о русском постмодернизме. М. МБА. 2011.
3. Лифшиц М.А. Очерки русской культуры. М. 1995.
4. Гачев Г. Образ в русской художественной культуре. М. 1981.
5. Гачев Г. Национальные образы мира: космо-психо-логос. М.1988.
6. Милуков П.Н. Очерки по истории русской культуры. М.1994.
7. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т. 1. М. 1991.
8. Яковенко И. Православие и исторические судьбы России. М.1994.
9. Ерасов Б.С. Россия в евразийском пространстве // Общественные науки и современность. М. 1994.
10. Русская культура в контексте межкультурной коммуникации // Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации. М. 2002.
11. Гройс Б. Утопия и обман (Россия как подсознание Запада). М. 1993.
12. Гашева Н. Синтез в русской культуре: типология и динамика форм. Пермь, 2009.

ДЛЯ КОНСПЕКТИРОВАНИЯ (В ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ ИЗЛОЖЕНИЯ):

- Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М. 1990.
- Бердяев Н. Судьба России. М. 1990.
- Бердяев Н. Русская идея. М. 1990.
- Лосский Н. Характер русского народа / Условия абсолютного добра. М. 1993.
- Лотман Ю. Культура и взрыв. М. 1992.
- «Вехи». Сборник статей о русской интеллигенции (1909). М. 1995.
- Гумилев Л. Древняя Русь и Степь. М. 1992.
- Бердяев Н. Самопознание. М. 1990.
- Иванов В. Родное и вселенское. М. 1994.
- Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев / Сост. Ю.М. Лимонов. СПб. 1991.

Учебное издание

Гашева Наталия Николаевна

**История культуры:
самосознание русской культуры**

Учебно-методическое пособие

Редактор *А. С. Серебrenиков*

Корректор *С. А. Вороненко*

Техническая подготовка материалов: *О. К. Кардакова*

Объем данных 1,75 Мб

Подписано к использованию 18.06.2021

Размещено в открытом доступе

на сайте www.psu.ru

в разделе НАУКА / Электронные публикации
и в электронной мультимедийной библиотеке ELiS

Издательский центр

Пермского государственного

национального исследовательского университета

614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15