

РЕЛИГИОЗНЫЕ СТРАТЕГЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ: ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ

С.М. Климова

Белгородский государственный университет, 308008, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail sklimova@bsu.edu.ru

Статья посвящена сопоставлению средневековых мыслительных и духовных практик с религиозно-философским мировоззрением русской культуры начала и конца XX века.

Ключевые слова: текст/язык и реальность, творец и творение, концепты, семиотизация знания

В статье подробно рассматриваются различные точки зрения на происхождение и развитие оппозиции Языка и реальности в культуре, анализируется семиотизация религиозных установок средневековья и современности, исследуются дискурсивные пути Богопознания, «символическая» природа Божественного. Основной задачей статьи является описание и анализ трансформации средневековых стратегем мышления в культуре Серебряного века, которую можно определить как языковую по преимуществу, имеющую свое основание в тотальном культе слова. В статье большое внимание уделено языковому сознанию представителей данной эпохи, и в частности, идеям В.В. Розанова.

Умберто Эко в своем знаменитом эссе «Средние века уже начались» наряду с разнообразием оригинальных сопоставлений современной и средневековой эпох, удивительно точно обнажил поразительную общность между современными мыслительными схемами различного рода структуралистских и постструктуралистских логик и средневековыми формами мышления, раскрывая данное своеобразие через понятие «реальность». Он выделил исторический и логический подходы к постижению (дескрипции) реальности, связанные с разными проектами «восстановления» средневековой ментальности в осмыслении современного мира, официальный образ которого идеологически уже давно девальвирован, а практически отвергнут многими из-за его антигуманной сущности. Мысль о правомерности сопоставлений подобного рода отражена и в книге одной из крупных современных исследовательниц С. С. Неретиной «Тропы и концепты» (М., 1999), обнаружившей реальную возможность (и необходимость) рассмотрения средневекового мышления как «стратегемы» современного. Указанные реминисценции отнюдь не единичны. Всякий раз, когда современное (как синоним новоевропейского) сознание попадает в ловушку собственного рационализма и формальное признание правомерности других логических стратегий по сути не «снимает» проблему понимания – познания – жизни, возврат к средневековым формам мышления становится универсально-необходимым способом реконструкции основ гуманизации бесчеловечного мира. То, что в конце XX века спровоцировало возвращение к средневековым мыслительным практикам, можно сопоставить с аналогичными волевыми импульсами, главным образом, духовно-нравственного порядка, в начале того же века, приведшими к возникновению уникального феномена русского «религиозного ренессанса». Попробуем разобраться в этой ситуации.

XX век, «окончательно отменив» традиционную для философии оппозицию Бытия и Сознания, перекодировал ее в лингвистическую оппозицию Языка и Реальности или еще конкретнее: текста и реальности. Напомним, что слово «реальность» образовано от лат. *res* – и в переводе означает вещь, дело. Именно так, «по-латински» многие ее и понимают, добавив сюда эпитет жизнь. Отнестись к реальности как вещи и одновременно манипулировать, действовать, обращаться с реальностью как с вещью, иногда осмысливая свои действия (рефлектируя на них), вот и все, на что хватает очень многих современных людей. Пожалуй, самостоятельно многие не ответят на вопрос о том, что такое

реальность, но вряд ли усомнятся в ее объективности, данности и смысле. Но и ученый действует, оперирует словом «реальность» как вещью, лишь более научнообразно рефлектируя по этому поводу. Реальность «в традиционном естественнонаучном понимании есть совокупность всего материального вокруг нас, окружающий мир, воспринимаемый нашими органами чувств и независимый от нашего сознания»[1]. В таком весьма распространенном понимании заложено явное противоречие тезиса, согласно которому «данное в ощущениях не зависит от нашего сознания», хотя скорее от нашего сознания не зависит то, что не дано нам в ощущениях, все ощущаемое вряд ли способно проскочить мимо него[2]. Едва ли сегодня кто-то будет утруждать себя средневековой загадкой о реальности существования камня, на который никто не смотрит, и по поводу которого никто не высказывается.

Совершенно очевидно, что разговор об объективности, обратимости и необратимости понятий «реальность» и «текст» невозможен вне субъекта. При этом нужно учитывать, что данные понятия – это точки зрения на объекты, а не свойства самих объектов (А. Пятигорский). Ни материальность, ни объективность, ни существование вне сознания не помогут в определении сути реальности. Ибо все, что мы называем реальностью, культурой, наукой, миром чувств и т.д. есть ни что иное, как система знаков – семиозис человеческого бытия. «Мы не можем разделить мир на две половины. И собрав в первой книги, слова, ноты, картины, дорожные знаки, Собор Парижской Богоматери, сказать, что это – тексты, а собрав во второй яблоки, бутылки, стулья, автомобили, сказать, что это – предметы физической реальности»[3]. Фактически в той же логике рассуждал В.С. Библер, доказав тождественность понятий «текст» и «реальность», размышляя о специфике того и другого как основаниях логики и мышления, доказывая невозможность их различения друг от друга.

Ю.М. Лотман выделяет два подхода в описании реальности и текста. Первый рассматривает тезис: «мир есть текст», второй: «мир не есть текст». В первом случае природа обретает образ книги с вариативным автором и семиозисом, а ее освоение превращается в акт чтения. Во втором случае, мир не имеет никакого смысла. И тогда человек превращает не-текст в текст путем культурации – преобразования. Исследователь определял культуру как «пучок семиотических систем», складывающихся в определенную иерархию, систему текстов. Текст от реальности отличает наличие или отсутствие *правил* или смыслов – прагматического начала. Собственно культурная деятельность заключается в том, что ее языки используются для перевода участков реальности в семиотические системы, в тексты. Жизнь становится текстом в связи с необходимостью объяснения ее скрытого смысла или придания ей этого смысла, проживающим жизнь субъектом. «Превращение жизни в текст – не объяснение, а внесение событий в коллективную (в данном случае – национальную) память»[4]. Культурация реальности есть деятельный синоним слова «превращения», придания смысла индифферентному природному бытию – не-тексту.

Многочисленные размышления Ю. Лотмана о существовании внетекстовой – «бессмысленной» реальности вызывают ощущение внутренней неудовлетворенности, не только потому, что практически невозможно вообразить жизнь, отличающуюся от ее выражения в знаковой форме. Реальность давно и прочно утвердилась в нашем восприятии как синоним культуры, которая устроена таким образом, что слово и текст в ней господствуют, а сама «индифферентность» есть ни что иное, как именование «смысла», о котором невозможно рассуждать вне логики, организуемой текстом (словом, языком, мыслью). В любом знаке смысл всегда подразумевается, как подразумевается и *некто*, кто этот смысл придает или открывает в нем. Выражение «бессмысленная жизнь», хотя и достаточно распространено, все же звучит оксюмороном для привыкшего к осмыслению окружающего мира, человека. Другой вопрос заключается в постижении дилеммы: правомерно ли считать слово, язык или текст сутью культуры или всего лишь ее

свойствами-характеристиками. Присутствует ли смысл в вещах самих по себе, или выражается только в предложениях, через означивание, осмысленность индифферентного мира вещей. Ж. Делез указал на то, что смысл – это несуществующая сущность, он поддерживает крайне специфические отношения с нонсенсом (бесмысленностью).

Как указал Г. Фреге: «смысл – это путь, каким люди приходят к имени», вне которого невозможна человеческая жизнь. Мы не можем элиминировать идею знаковости природы, разве лишь тогда, когда физически элиминируем собственное пребывание в ней. Попросту говоря, умираем. Но до этого момента мы не перестаем рассуждать и о потустороннем «семиотически», придавать ему разнообразные смыслы, описывать в различной системе знаков. Именован нами и тот, кто является основателем смысла, как бы мы его не называли: *Бог, законы, порядок, человек*, при этом, как в основание, мы упираемся в понятия *творца и творения*, проясняемые через понятие *творчества*. Более того, общей чертой новоевропейского сознания является восприятие мира сквозь призму слова/текста, не только по аналогии с христианским мировоззрением, но и благодаря фундаментальной общности между ними. Ведь именно для христианства слово онтологично (слово – это Слово) и, по сути, тождественно Вещи (реальности).

Таким образом, проблема оказалась стара как мир, ведь... «В начале было Слово и Слово было у Бога, И Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин,1, 1-5). Сложнейшая из всех, идея Слова-Бога, стала объектом раздумий и понимания как эллинизированных евреев, так и христианизированных греков уже в первые века формирования нового религиозного мировоззрения и богословия, возникшего, как известно, на стыке античной и ветхозаветных мыслительных и идеологических парадигм. Слово, имея огромную вариативность, позволяющую определять его и как неизреченный Логос, и как Разум, и как Икону, безусловно, связывает Его и с идеей Книги, доминирующей в сознании мира со времен ее первых овеществлений в культуре. Средневековье среди прочих своих стратегий описаний Творца и Мира/Творения как Его имманентно-трансцендентного антипода, широко использовало понятие «книги» в качестве источника информации, способа *обучения* (насколько это возможно) и *дешифровки* – перевода или *герменевтического толкования* и одновременно способа *понимания* – *экзегезы*. Раз есть Книга, значит, есть и Автор-Создатель и Читатель. Книга – это текст, и, следовательно, в ее основе лежит теория знаков или, говоря современным языком, семиотический подход. Любому тексту, по законам семиотики, можно задать как минимум три вопроса: о синтаксисе (наука о сочетании знаках), о семантике (о знаках-значениях) и о прагматике (о смысле)[5]. При априорном признании недоступности, невыразимости Творца-Бога в знаке в то же время средневековый человек не сомневался в том, что всё в мире есть Его плоть, Его знаки, результат Его деятельности. И эти знаки в христианском сознании укладывались в четкую иерархию или «лестницу», ступени познания, приближающие человека к Творцу. Его знаки обладали для человека либо синтаксическими, либо семантическими, либо прагматическими смыслами. Его знаки – символы Творения, овеществления или во-площения (терминологией распоряжается эпоха). При этом сам Он всегда за пределами этих знаков, и Его главным Знаком становится символическое (условное) представление о Нем как Выразителе Невыразимого. Творец – имманентно-трансцендентен творению. Его имманентность позволяет говорить о Нем как о *Создателе «книги», превратившим весь мир в текст*. Его трансцендентность не допускает авторства над ним и, следовательно, превращения Его самого в текст, который кто-то способен прочесть.

Остается лишь один шанс в Богопознании – посмотреть на него изнутри Им сотворенного/воплощенного. Речь идет о материализации духа в теле, будь то Христос, человек или природа. Книга стала особым универсальным знаком такого воплощения. В терминологии современного языкознания ее можно определить как *метафору*,

представляющую собой вещественную форму выражения невещественной сути божественного Слова-Замысла. Средневековое восприятие любого слова было не только (и зачастую не столько) познавательным, сколько сакрально-магическим и мистичным одновременно. Слово, помимо прямого назначения, имело и герметичные (тайные) смыслы, обладало «двухмирной» природой, чертами символа, о котором позже рассуждала русская философская мысль в лице П. Флоренского, С. Булгакова, А. Loseва и др. Оно стало «мостом» между феноменальным и ноуменальным миром, так как несло в себе все черты того мира, о котором «говорило», и того, от имени которого оно говорило. «То, что было произнесено, не исчезает; чтобы произнести все, не надо говорить одно вслед за другим: все извечно и одновременно»[6]. Слово нельзя однозначно приравнять к экзегезе – извлечь из него прямой смысл. Ибо оно таинственно-мистично и в тоже время сверхсубъективно. С точки зрения религиозного мировоззрения человек в Слове и через слово раскрывает лишь то, что открывает ему Господь. Таинственное не подчиняется законам *ratio*, пытающимся поймать и «остановить» мгновение. «Климент Александрийский прямо уподобил зримое словесному: говоря о том, что Христос вочеловечившись, принял образ «невзрачный» и лишенный телесной красоты, он отмечает: «Ибо всегда следует постигать не слова, а то, что они обозначают»[7]. Таким образом, очевидно, что метафоричность средневекового мышления не позволяет обнаружить смысл проговариваемого полностью, выразить мысль адекватно в слове или любом другом знаке. Вещи и знаки этого мира устанавливали человеку таинственный предел. Человек прекрасно осознавал условность любого символа, его непроговариваемую значимость, которая в терминах современной науки была названа интенционалом (в данном случае – синоним смысла). Средневековые стратегемы мышления две главные книги – Книгу Природы и Книгу Священного Писания – считали вполне сопоставимыми и одинаково метафоричными. Природу можно считать в большей степени мистико-синтаксической, чем наполненной прагматичными смыслами, несмотря на бесконечный, никогда не прекращавшийся в человечестве процесс ее открытия-познания. Интерпретированные таким образом тексты этих двух книг стали глобальными метафорами религиозного сознания, превращаясь в универсальные (самодостаточные) способы организации жизни *по религиозно-нравственным законам*, а не нейтральными объектами герменевтического постижения. Августин предостерегал не только от соблазнов плоти, но и от соблазнов и искушений, «которые рядятся в одежду знания и науки», делая греховным даже самое страстное и казалось бы бескорыстное служение науке.

Именно поэтому христианство так осторожно было по отношению к возможностям познания реальности – вещи, открываемым разумом или дарованным Богом. Важно было не только логически понимать, но и мистически проникать в тайны бытия, получить высшую санкцию на свои открытия. Ибо абсолютно ясной для христианина было истина о том, что все нами постигаемое есть движение к Богу, а это равнозначно движению к Жизни, и смысл пребывания человека на земле заключается в том, чтобы понять это. «Когда я прильну к тебе всем существом моим, исчезнет моя боль и печаль, и живой будет жизнь моя, целиком полная Тобой, – писал Августин, ясно и отчетливо направляя стремление человека в познании Высшего к сердечному – любовному проникновению в него. – Ясно сознаю я, Господи, что люблю Тебя: тут сомнений нет.... А что же такое этот Бог? ... Он Жизнь жизни твоей»[8]. Отголоски этих слов явно звучат в тоске Ф.М. Достоевского по «живой жизни» – по фактически уничтоженному рационалистическим мировосприятием XIX столетия духовному пониманию экзистенциальной сути Бога в безбожном мире пустых слов и стершихся смыслов. Специфика тоски человека иррациональной эпохи XIX – нач. XX вв. заключалась в том, что его философия была рождена как бы изнутри самой жизни, в глубокой неудовлетворенности ею, в стремлении изменить окружающий мир. Для средневекового философствующего субъекта Жизнь

рассматривалась с большой буквы, как реальность, пребывающая вне человека, знак воплощения Высшей, вне самой жизни находящейся реальности-Вещи-Бога, с которой нельзя «экспериментировать» или что-либо менять. Бог и Мир направлены на Другого (друг на друга) или других, и в этом заключена их субъектность. В этом же смысле Слово, которое отражает Его суть мистично или апофатично (неизъяснимо, молчаливо) по природе.

Бог в средневековом сознании определен как «Вещь» (Августин), которая не дана ни для какого обозначения, не является ничьим знаком, абсолютно непознаваема и невыразима полностью. «А каким образом Ты сказал? Так ли, как тогда, когда из облака раздался Твой голос: «Это Сын мой возлюбленный?». Этот голос прозвучал и отзвучал; заговорил и умолк. Слоги прозвучали и исчезли: второй после первого, третий после второго и так по порядку до самого последнего, после которого наступило молчание. Из этого явствует, что их произвело движением своим создание Твое временное, но послужившее вечной воле Твоей, – и эти слова Твои, сказанные во времени, наружное ухо сообщило разуму, который внутренним ухом прислушивается к вечному словцу Твоему. И он, сравнив те, во времени прозвучавшие слова, с вечным словом Твоим, пребывающим в молчании, сказал: «это другое, совсем другое, эти слова меньше меня, да их вообще и нет, они бегут и исчезают; Слово же Бога моего надо мной и пребывает во веки»[9]. Августин обнажает диалектику слова и молчания, одновременно наглядно демонстрируя невозможность выражения Бога в языке. Слово таит молчание, которое одно «красноречиво говорит».

И все же размышление об апофатике возможно лишь на фоне постоянной коммуникации – всевозможных попытках описания Бога в слове и речи. Апофатика внутренне-имманентно связана как с состоянием молчания – с Ничто (исихастский опыт), с полной невыразимостью Вещи, которая ни есть никакая вещь, Слово, которое ни есть никакое слово, так и с понятием «внутреннего человека, внутренней речи и соответственно внутреннего уха, глаза, вкуса и т.п.». «Мы говорили: «если в ком умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание... если они, сказав это, замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и заговорит Он сам, один – не через них, а прямо от Себя, да услышим слово Его, не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях, но Его Самого, Которого любим в созданиях Его, да услышим Его Самого, – без них, – как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к Вечной мудрости, над всем пребывающей»[10]. Фактически Августин описал состояние близкое к исихастскому опыту, в котором переживание, внутреннее молчание–стояние перед Высшим сочетается с внешней активностью, коммуникацией и социализацией.

Апофатическое богословие установило фактические границы познания. Творец недоступен познанию, Его нельзя «расшевелить» и в тоже время Он не поддается никаким мыслительным операционным воздействиям. Практически единственным адекватным способом рассуждения о Нем стал, предложенный великим Аристотелем: рассматривать Его как неподвижное, вечное, все созидающее и абсолютно запредельное нашему пониманию-знанию – НАЧАЛО, как ВЕЛИКОГО АВТОРА Сущего, «замысел» которого человек стремится познать в доступных для его него формах. Такое отношение легко укалывалось в схему античного научного мировоззрения, для которого созерцательность была высшей формой познания. Такое понимание вполне сопоставимо и со средневековой моделью познания как «смотрения на вещь». И в этом смысле экзегетика есть лишь предварительный этап на пути к пониманию, на пути к встрече с самой Вещью-Творцом. Цель понимания – не обращенность к тексту с его объектным смыслом, а прорыв сквозь

текст, к самому Субъекту-Вещи, экстаз, овладение смыслом в акте си-нергии – со-творчестве.

Сегодня уместно уточнить средневековую парадигму мысли и указать, на то, что книжный свиток, постепенно разворачиваемый Автором перед читателем, расширяет схему Бог-Мир до триады: Бог-Мир-Читатель, размышляет о субъекте и как о части книги (твари) и как о читателе (со-творце) одновременно. Современный человек понимает, что Бог, о котором некому думать и говорить, «равнозначен» образу камня, реальность существования которого недоказуема, так как «если бы не было ни одного сознания, то тогда кто же мог бы сказать: «Вот камень лежит на земле»? И не было бы слова «камень». И слова реальность тоже не было бы... Словом, мы не можем определить, что такое реальность в современном смысле, если будем держаться за помочи, за материальность и независимость от сознания»[11]. Но и не держась за материальное, человек в постижении Высшего не может выбраться из тисков «реальности», ищет материальных следов Его существования-сущности. И это происходит вовсе не из-за человеческой ограниченности, но скорее, благодаря его двойственной природе, позволяющей сопрягать в своем восприятии чувственное и рациональное, видеть следы духовного в материальном и наоборот.

Первой научной попыткой перекодирования тотальной идеи Творца (креационизм) в идею творчества (рационализм) и началом стремительного разрушения устойчивой для всего средневековья дилеммы сакрализованного сосуществования двух книг: «Первотекста» – Священного Писания и «Книги Природы» стало формирование известной оппозиции Природы (как естественного начала) и Культуры (как искусственного) в XVII веке. Процесс Чтения/прочтения-познания, а также процесс авторства-созидания нового, подменил средневековую идею Автора-Творца Первотекста огромным множеством авторов текстов-законов и авторов-интерпретаторов Книги Природы, постепенно не только изолировавших Творца от его творения, но и изъявших Его из этого процесса в ходе подмены Его «неизглаголаных» возможностей собственными мыслительными способностями. Одновременно с этим был постепенно перетрансформирован и закон Творения-Откровения в формы многочисленных открытий «объективных» законов «объективной», вне нас существующей реальности. Чем более возвышался человек в своих глазах, тем больше реальность становилась объективной, а мир независимым ни от чего, в том числе и от морали и религии. Апофатическое сознание средневековья было изъято из анализа как мистическое и хаотическое, иррациональное, затрудняющее процесс познания. Молчание было отождествлено с мышлением, обдумыванием или замыслом, а слово стало реализацией «огромных возможностей» (если не безграничных) человеческого разума. Человек в одночасье превратился в «мыслящий тростник», который теперь больше стал бояться природных стихий, чем гнева Божьего, при этом, взлелеяв удивительную гордыню по поводу собственного преимущества, заключенного в способности мыслить исключительно научно (логично). Наука XVIII века, обнажив рационалистическую пропасть между Богом и миром, отчуждает их друг от друга до конца в концепции антиномизма И. Канта, утверждавшего, что мир человека воплощен в языке, на котором невозможно ничего сказать о Боге и его атрибутах. «Мир вещей в себе» и «мир явлений» настолько антиномичны, что наука предпочитает честно признаться в неспособности мыслить трансцендентный мир, в нежелании продолжать бессмысленные попытки поиска адекватного языка его описания. Фактически И. Кант разорвал представление об имманентно-трансцендентном Боге, «слил» точку «над» с самой плоскостью, поставив мир и Бога в положение симметрично-противоположных и непересекающихся миров, вышел за пределы «трехмерного» пространства мира, назвав инобытие «вещью в себе», абсолютно автономной по отношению к миру, данных нам явлений. И если средневековье учило о молчании, мистицизме воплощенного слова, то рационализм просто развел их в разные стороны, успокоив уставший пытливый ум,

очертив сферу рассудка лишь доступными ему законами и сделав веру лишь следствием врожденной (или социальной) моральности человека. И в этот момент Сознание и Бытие окончательно перестают оппонировать друг другу, и мир науки попадает под магическое влияние понятий *реальность, слово-текст, разум и смысл*. В то же время слово теряет магические и сакральные характеристики того ноуменального начала, которое всегда в нем присутствовало. Впрочем, точно также как и природа. Нет больше «храма», но все становится «мастерской», а подмастерьем может стать любой, даже Господь. Слово претендует на статус адекватного отражения реальности. И по законам инверсии подменяет собой эту самую реальность.

Тварь, возомнившая себя творцом – тенденция всей нигилистической традиции немецкого теоретизирования XIX столетия – была воплощена в практику жизни русскими «философами», религиозно преклоняющимися перед любым словом как перед истиной, подобно тому, как русские до сих пор преклоняются перед любой инструкцией (любимым симулякром) как перед сутью самой жизни [12]. Ни разум, ни логика, ни диа-лог, но текст «победил» реальность и перестроил ее по образу и подобию дискурса.

Особое место рассмотрение данной проблематики имело в культуре Серебряного века, которую можно определить как языковую по преимуществу, имеющую свое основание в тотальном культе слова. С одной стороны, культурные приоритеты Серебряного века были направлены на «восстановление» первоначального (раннего) христианства со всей присущей ему проблематикой. Но в отличие от средневекового культа Божественного Слова, на который они, безусловно, опирались как на первознание, «новое религиозное сознание» русских идеологов культуры замкнуло мир на слово, а слово на самое себя. Слово по-прежнему выступало в качестве вещи, но уже с маленькой буквы. Оно стало объектом активнейшего экспериментирования, возможного на пути тех модернистских трансформаций сознания, которые стали явными в «период перехода» культуры на новый виток развития. «В символизме и абстракционизме Бердяев усматривал разрушение культуры, поскольку слово замыкается лишь на самом себе и не выходит к трансцендентным ему смыслам. Такой историцистский подход к определению культуры через словесность сузил границы словесного горизонта культуры, не позволил ему увидеть более широкий – христианский контекст определения культуры через слово» [13].

Н. Бердяев в «Русской идее» выделил три источника духовного перелома эпохи: возрождение западнического радикализма в форме марксизма; религиозно-философскую публицистику, критику и беллетристику представителей нового хилиастического сознания; расцвет русской поэзии. В культурном ренессансе начала XX века, в период «богостроительства» тоска по Высшему стала особенно острой и *интимно-личностной*. Как отмечал А. Блок: «Источник и декаденства, и классицизма, и реализма – один; имя ему – Бог» [14]. Совершенно очевидно, что имя «Бог» уже никого не может обмануть. Ведь речь шла не о трансцендентном Творце, а об имманентных творцах и творческих актах, всевозможных проектах пересотворения (почти по Марксу) мироздания. Ожидание близкого вселенского конца было сопряжено с «симметричным» предчувствием грядущего «Бога или дьявола». Кто «родится» в горниле грядущих перемен – Божественное Слово или дьявольское наваждение – было одинаково безразлично для певцов мировых пожаров и революционных зорь. «Диалогический фон философской логики, ее неосознаваемый диалогический источник – внутреинтеллектуальная игра рассудка, разума, интуиции, продуктивного воображения – все это к концу XIX века распалось и без остатка редуцировалось до рассудка, или в других вариантах, – до вневлогических стихий» [15].

«Глубинная» религия искала свое «глубинное основание» в новом и вечном преобразовании – искусстве и творчестве, направленном на созидание нового языка культуры. Философия, поэзия и реальность слились в одно мистическое мировосприятие.

Эмоциональной почвой, на которой выросла уникальная русская литература XIX века и уникальная русская философия начала XX, безусловно, первоначально была русская классическая поэзия, задавшая все последующие идейные ориентиры эпохи. Поэзия вторгается в процесс познания как единственный «адекватный язык» описаний, используемый для разрешения неразрешимых проблем культуры. По этому поводу есть прекрасное высказывание Гарольда Блума: «Есть одна удивительная черта, ... которая часто проявляется в дискурсе девятнадцатого и двадцатого века о человеческой природе и об идеях: дискурс замечательным образом становится прозрачным, если мы заменяем “личность” на “поэму”, или “идею” на “поэму”»[16]. Идея-поэма – это создание нового типа дискурса, который обрел свою конкретизацию на пути сращивания двух различных процессов. С одной стороны, сформировался мир книжных людей и книжной культуры западного, в основном немецко-романтического, толка. Поэты потребовали для поэзии того места, которое традиционно занимали религия и философия, а в эпоху Просвещения — наука, опыт, эксперимент. С другой стороны, русские мечтатели и интеллектуалы имели *как бы* «двойное самосознание» (Б. Успенский): европейское и русское. Запад для них всегда был культурным ориентиром (почвой) и объектом идеализации, а Россия — полным антиподом европейской просвещенности (идеей) и объектом мифологизации. Поэзия, а затем русская литература будили и формировали мир интеллигентских переживаний, *страстное* отношение к жизни, ее идеализм. Метафизической основой *эмоциональности* явилась поэтически представленная *религиозность* интеллигентского мировосприятия, аккумулирующая в себе многие элементы переосмысления духовности с точки зрения тогдашнего рационализма и спиритуализма и при этом практически целиком опирающаяся на христианский дискурс. «Христианские черты, воспринятые иногда помимо ведома и желанья, через посредство окружающей среды, из семьи, от няни, из духовной атмосферы, воспитанной церковностью, просвечивают в духовном облике лучших и крупнейших деятелей русской революции. Ввиду того, однако, утрачивается вся действительная противоположность христианского и интеллигентского душевного склада...»[17].

Серебряный век можно представить как поле дескриптивной борьбы за создание приоритетного дискурса[18], претендующего на «адекватное» отражение реальности. И этот дискурс воспринимается не только как особого рода организованный текст, а как текст-творение, претендующий не на отражение, а на пере-сотворение реальности, им описываемой. В этот период сформировалось три типа описаний: религиозный (мечтатели-философы), этический (мечтатели-радикалы), эстетический (мечтатели-словесники), а их творцы стали восприниматься в «жертвенной» терминологии: «святые»-философы, «святые»-герои и «святые»-писатели или творцы слова. *Слово русских писателей обладало силой и мощью и подчас религиозным воздействием, вполне сравнимым с воздействием мистического слова святых отцов православной Церкви.* В Серебряном веке стал доминировать *религиозный дискурс* и при трактовке истории *России, русского народа, самодержавия, крестьянской общины* и т.д., но не строго канонически, а в рамках исторической и индивидуальной рефлексии. И по закону «отражения идей», произошла натурализация идей, когда не реальность, не объективный ход развития истории, не объект выступили первоосновой формирования дискурса, но, напротив, выбранный дискурс стал основой переформирования реальности по законам языка, ее описывающего. И в этом процессе осуществлялся процесс мифологизации как самого объекта, так способа исследования. По сути, мы имеем дело с глобальной перекодировкой традиционных христианских и библейских текстов в соответствии с поэтапной их трансформацией в философствующее сознание эпохи и создание концепта русской интеллигенции. Уникальность, однако, заключалась и в том, что христианский язык получил новое оформление (мифологическое) и лег в основание литературных и публицистических текстов, сформировавших философские мифы славянофильства, а

русская философия обрела свою привлекательность, только благодаря близости ее языкового аппарата художественному или литературному.

Философско-литературный (а затем и любой художественный) текст обрел каноническую незыблемость и форму мифологического первообраза, претендуя на то место, которое до этого занимал другой текст – Библия. Новый дискурс рождался в ходе спекулятивного использования предыдущего религиозного языкового каркаса для озвучивания новой истории и описания новых героев. Старые слова, метафоры и смыслы, умирая, возрождались в новом языке культуры, становясь фоном индивидуального мифотворчества: философского, литературного, публицистического. Литература и философия занялись «строительством» языка, в котором привычные понятия, освобожденные от традиционных смыслов, обретали новую жизнь и становились причиной рождения нового типа людей, каких никогда еще не было в русской культуре. Речь идет, прежде всего, о нашей *страстной интеллигенции*, которая взяла на себя миссионерскую функцию «спасительницы» русского народа, бессознательно идентифицировав свою жизнь (переживания) с героизмом, а героизм с понятием религиозной святости. В ходе этого движения текстов и созданных на их основе людей-текстов, самому христианству суждено было «раствориться» как мифу или сказке и уступить место иному мифотворчеству и иным святым.

Религиозный словарь предыдущей эпохи стал источником и платформой рождения *новых смыслов*, заключенных в прежнюю оболочку слов и понятий. И не понятия «убивают» людей, а люди «убивают» понятия (Рорти). И самый главный результат метаморфоз подобного рода заключался в том, что «возвращение» Бога в русском религиозном ренессансе не означало первоначального (средневекового) восстановления непроходимых границ между Творцом и его энергиями, созерцательной практики «смотрения на Вещь», а, напротив, вело к их активному стиранию, в результате которого старые слова обрели новый «филологический» статус: Бог стал таким же «текстом», как и порожденный им мир культуры. Возможность такой метаморфозы стала очевидной в процессе активного введения личности в провиденциалистски осмысливаемый ход истории. В сознании русских интеллектуалов исчезает религиозное сознание, но сохраняется *религиозность* как специфический настрой души, связанный с представлениями об их особой миссии на земле; специфической этикой поведения, в рамках которой, чаще всего, и озвучивается понимание «творца», заключенного в особом образе жизни и идеях, в настоятельной потребности в мифотворчестве. На рубеже веков культура самым причудливым образом соединила в себе мистику, эротику, политику и философию, прежде всего в дискурсе, а затем и в практике преобразования самой жизни *по законам дискурса*. Произошел процесс глобальной мифологизации реальности в полном соответствии с главной функцией мифа быть инструментом для преодоления противоречий сознания и «противоречий картины мира»[19], которые невозможно разрешить в рамках иных форм.

Влияние русского печатного (литературного и публицистического) слова было настолько роковым и значительным, что сразу же после революции 1917 года В. Розанов писал: «Собственно, никакого сомнения, что Россию убила литература. Из слагающих “разложителей” России нет нелитературного происхождения. Трудно представить себе... И, однако, – так»[20]. Если правомерно использовать подобное сравнение, то правомерно уточнить, что в «убийстве» принимала участие и русская философия, и русская литературная критика, питавшиеся от корней русской литературы и составляющие с ней единое целое, и публицистика и поэзия, то есть вся книжная и эстетическая культура XIX века.

Мы вполне осознаем сегодня, что литература не имеет никакого отношения к референции и не говорит от имени никакой реальности. Герои ведут себя не в соответствии с логикой жизни, логикой здравого смысла или формальных законов, но по

закону дискурса — литературного повествования. Только дискурс заставляет героя быть таким, а не другим. Трагедия же нашей интеллигенции, нашей литературы, ставшая причиной трагедии всего народа, заключается в том, что, привыкая жить в литературном мире, они воспринимают реальных людей и реальную жизнь как «текст», которым можно манипулировать, играть, переконструировать по законам дискурса, подгоняя живые (обывательские) миры под миры своих особых (поэтических и идейных) переживаний/реконструкций мира. Отсюда так много смертей (убийств и самоубийств) на идейной и безыдейной почве, но практически всегда под влиянием печатного слова в середине XIX – нач. XX вв. В.В. Розанов по этому поводу (и одновременно по поводу русского терроризма) писал: «И “историю русской литературы” давно было бы пора обставить этими могилками, этими “крестами” в своем роде: посмертными предсмертными записочками, признаниями и дневниками самоубийц и убийц... И между тем, тут столько таланта»[21].

На этом фоне бесконечных попыток теоретических/практических пересотворений реальности, одним из немногих, сумевших освободиться от тотального «ига» слова, стал блестящий представитель российской литературы и философии Василий Васильевич Розанов. С одной стороны, он – типичный представитель эпохи и человек вполне книжный, с другой стороны, его гений явно не книжного происхождения, ибо, по собственному признанию, читал он мало, так как чтение мешало думать и мечтать. Он раньше многих понял роковое значение семиотизации жизни, превращения ее в «придаток» знаков, слов и символов. Семиотизацию он описал как мифологизацию, показал способность мифа к натурализации (термин Р. Барта), то есть представление искусственного – знакового статуса предмета в качестве его сущности. Посвятив жизнь поиску природы понимания и взаимопонимания, мыслитель обнаружил невозможность решения данной проблемы, в ходе создания какого бы то ни было текста. Его первый трактат «О понимании» совершенно закономерно оказался не нужен ни публике, ни самому автору, которому было суждено преодолеть в тексте оковы самого текста, в слове само слово, открыв новую литературную форму – «опавшие листья». Он прекрасно понимал, что незнаковое, то есть не имеющее обусловленного или вновь создаваемого смысла восприятие жизни на уровне понимания, невозможно. Поэтому он создавал тексты, великолепно демонстрирующие функционирование знаков и смыслов только в рамках самого текста. Трагедия его современников, отразившаяся в том в числе и в оценке самого философа (бесплодно пытавшихся «положить» его на какую-нибудь философскую или литературную полочку), заключалась в том, что в тексте они видели реальность («саму жизнь») и в словах искали «принципы»: мировоззрение, мораль, идейность. Василий Розанов всегда был «по ту сторону» морали, гномического выбора («правдив, но не нравственен»), жажды справедливости как переделки реальности. Его тексты содержат в себе разнообразные культурные смыслы и коннотации, которые выявляются лишь в процессе диалога, конфронтации, спора, пародии, и т.д., вводят нас в лингвистическую реальность и «выводят» из мира этических, социальных, политических отношений и исторических и современных ассоциаций. Описывая реальность иронически, играя с ней как с дискурсом, он всегда отдает себе в этом отчет, указывая на творческий компонент своих текстов как на смыслообразующий. Его статьи нельзя оценивать с точки зрения исторической и фактологической достоверности. Можно попасть впросак, если сослаться на Розанова как на историка, египтолога, или «талмудиста». «Идти за дискурсом-мечтой – «да», сверяться с первоисточниками – «лень и неохота» – так можно выразить философское кредо мыслителя. В его дискурсе слово, предмет и действие «схвачены» одновременно, а концептуальное пространство является полифункциональным символом, по сути, мифологическим. Мировоззренческая позиция философа носит дискурсивный, а не социально-политический характер. В своей *логике-тексте* он «безвольно» следует за дискурсом, а не за идеей fix, и это следование и есть его авторская «позиция».

С другой стороны, именно В. Розанов поставил вопрос о понимании, не укладываемом в рамки знака, не сводимом к тексту, и какой бы то ни было семиотизации. Нельзя сделать текстом «Бога» – мир неовещественной сущности, как нельзя сделать текстом другого человека или частную жизнь всего человечества. Парадокс заключается в том, что, утверждая это «нельзя», философ разрешает себе ввести в философию ранее запретную *тему частной жизни*. Он создает и новый тип понимания, имманентный как *частным проблемам* (объектам его философствования), так и найденному мыслителем *методу* их анализа. И впервые в русской философии появляется новый «герой»-обыватель и «герой»-философ «обывательской жизни», субъективный мир частного человека, провозглашаемый как мир истины, субъективная логика, названная им «логикой жизни». «Я» – собирательный образ обывателя – многотысячной армии его читателей и оппонентов, людей, предпочитающих жизнь искусству, реальность бытия — осознанию этой реальности в мышлении и тексте. Донести до читателя существо интимности/естественности, чрезвычайно сложно, ибо для этого необходимо сорвать все привычные и шаблонные «одежды» литературности слов, фраз, жанра, стиля и найти новую форму передачи мысли, в которой была бы преодолена традиционная. Научиться за словами, идеями и эмоциями вскрывать глубинные пласты существования – вот задача автора, задача новой литературы и философии новой эпохи. В этой литературе не должно быть самого страшного, того, с чем беспощадно боролся автор, – проституирующей (продажной) публичности названного, увиденного, прочувствованного. В работах последних *предапокалиптических* лет сложился специфический розановский жанр и дискурс, благодаря которым стало возможным обнаружить в его работах установку на принципиальное различие двух типов философии — *публичной и интимной*. Публичная (общепризнанная, претендующая на фундаментальные, конечные истины) философия привязана к здравому смыслу и воспринимает дискурс и употребление слов как синоним и гарантию самой реальности. Интимная философия, стремилась отразить всеобщность субъективности. Реализация подобного рода замыслов привела к созданию особого *типа философского текста*. Философ-Розанов принципиально меняет *ракурс своего исследовательского интереса* и представляет собой уникальный философский тип мыслителя своей эпохи, не похожий ни на Ф.М. Достоевского, ни на В.С. Соловьева, ни на кого бы то ни было еще.

В.В. Розанов превратил прозу жизни в философию, показав российским «журденам», как нужно говорить о философских вопросах. Тем самым он определил и круг, и характер самих вопросов, и «уронил философию на землю» в процессе разоблачения ее заоблачной метафизической «пустоты». Розановский словарь создан для *самоописания, абсолютно доступного любому из нас*. Недаром он считал своими соавторами сотни своих безвестных корреспондентов и известных оппонентов, чьи письма и отзывы он постоянно включал в свои статьи как имманентные структурные элементы. Многие сегодня готовы интерпретировать его тексты и в тоже время все попытки заканчиваются тем, что исследователи лишь пересказывают (что очень занимательно) или переписывают самих себя цитатами из Василия Розанова.

Обнажиться до состояния «безкожности», до первобытной наготы и означает возвращение к жизни, к которой стремится интимная философия Розанова. Реализация подобного рода замысла и привела к созданию *особого типа философского текста*[22]. Тексты-носители данной философии должны предавать не концепты, а непосредственные индивидуальные смыслы. В центре розановского структурирования находится проблема взаимосвязи и взаимопроникновения множества позиций и сознаний во внутреннюю ткань текста, формирование его уникального смысла. Высшим достижением на этом пути стал особый текст-дискурс «*опавших листьев*», имманентной составляющей которого стали различного рода обстоятельства (коммуникативные ситуации), вызвавшие к жизни тот или иной «лист». Это вехи и хронотопы состояний человеческой жизни, опредмеченные в слове-тексте и соотносящиеся с тем или иным моментом жизни души.

Розановский семиозис включил и сферу мелодической пунктуации: специфическую систему пробелов, мелизмов, точек, тире – и использование курсива, фотографий и т. д.

Размышления В. Розанова о знакообразовании связаны со стремлением передать читателю неуловимые изменения и течения внутреннего я, души человека, которые выливаются в *слово*, заранее не прогнозируемое, и *мысль*, заранее не придуманную. В негативной форме он указывает на задачу невозможной, хотя и желаемой попытки зафиксировать непрерывный поток сознания-переживания, существующий в человеке в постоянно кристаллизующейся мысли/слове. Остановить мгновение, сделать его зеркалом вечности — задача новаторского подхода, предвосхитившего искания литературы и философии XX века.

Проблема перехода внутренней речи во внешний текст-письмо, способность уловить этот переход, и есть реализация своего предназначения как писателя и одновременно — реализация той задачи, которую всегда ощущал в себе философ – воли Божьей, придающей смысл всему происходящему и не происходящему на земле. В интимной философии В.В. Розанова происходит *перекодирование судьбы* святого, строящего свой монастырь, в судьбу писателя, строящего новый язык культуры и литературы. Энергия мысли, внутренней речи, эмоции должна переходить в «божественную» энергию слова-текста. Новый текст, максимально приближенный к пониманию интимности, сути души, овеществлению внутренней мелодии, становится разновидностью молитвы, суть которой и заключается в словесном овеществлении внутренней энергии обожения, презентации во внешнем слове внутренней молитвы – умного делания. Таким образом, критерий выбора жизненных и дискурсивных предпочтений оказывается внутри важнейшей оппозиции: естества и безвестности жизни, которые он определил как ее святость: синоним интимности и «живоизжития»: молчания, дела, церкви, любви, деторождения и искусственного мира тщеславных идей и устремлений, разрушаемых репрессивной моралью мира слов, идей-идеологий, мира подавляющего публичного слова. Жизнь души исчезает, как только воплощается не только в печатное, но в принципе, любое публичное слово. Этот процесс трагичен, считает В. Розанов, ибо великая литература, как и великие темы, закончилась вместе с «победой» изобретения «дьявола» Гуттенберга, а язык не нашел таких выразительных средств, чтобы передать всю сложность чувств, идей, мысли и порождающих их жизненно-эмоциональных-речевых ситуаций. Поэтому и вся литература стала «бранделясом», пустословием или политической «агиткой». Этот тон сопряжен с декрипцией антитезы *таланта* (стремления писать, открывать новое, прославиться) и обычной повседневной *жизнью друга и «около друга»* (так В. Розанов называл свою жену Варвару Дмитриевну), находящихся в ауре религиозной тишины семьи и молитвословия. *Слово – кожа – тщеславие – славословие – как любимый дьявольский грех и молчание –* обыкновенная жизнь человека: будь то малограмотная жена-друг, бабушка, священник Устьинский или высокообразованные Флоренский или Рцы. *Обыкновенная жизнь*, основанная на духовных ценностях, становится источником внутренней святости как чистоты (состояние безкожности) и святости как самоотдачи всем, христианского смирения. Сам писатель находится в вечном состоянии *выбора*, который отражен в ритмическом рисунке его тональности: молитвословие сменяется славословием и т. д. *Он выбирает – они живут*. Молитва (как особое душевно-духовное состояние) обретает высшее напряжение в акте полного отрицания слова – «исихастском» молчании; она снимает своим религиозно-интимным тоном повседневной жизни страстное *эгоистическое слово*, претендующее на доминантную роль «душолога» (игра слов: душа-душить); превращает тщеславного писателя в создателя «священного писания». Молитва – это сердцевина и оправдание светских ритмов – без нее пошлых и развратных, в ее присутствии святых и житнетворящих начал. Таким образом, *молитва — это водораздел и мера бытия*, отделяющая святость жизни от ее страстности. И острием ее «разрезания» мира становится *диалектика молчания и слова*, исихии и прозрения внутренних интенций бытия.

Молитвенный ритм жизни – настрой на духовность как состояние души есть обретение нового (отказ от славы) смысла жизни. Сложная игра смыслов проявилась в сближении и отталкивании семантических комплексов *молчания и слова-речи*, которые зафиксированы самой коммуникативной ситуацией, погруженностью текста в обстоятельства его рождения. Молчание и слово переплелись в «опавших листьях» («Уединенном» и Двух коробах «Опавших листьев») как пример органического взаимодействия и синтеза духовно-религиозного и социально-бытового аспектов человеческого бытия.

Поводя небольшой итог, можно с уверенностью отметить насущную потребность в осмыслении опыта изучения средневековых мыслительных структур для современного сознания. Повторяемость стратегий средневекового философского разума в духовных исканиях и опыте мыслителей Серебряного века в начале XX века позволяет не только обнаружить неиссякаемый религиозно-дискурсивный субстрат отечественного философствования, но и описать его специфику для аналогичных процессов, происходящих в современной жизни конца XX века. Разговор о слове-тексте и реальности-жизни особенно необходим сегодня, в эпоху практически тотального забвения важнейшей гуманистической идеи отношения к человеку как к цели, а не как к средству, уничижение самозначимости и самооценности человеческого существования, подмены ценности жизни ценностями слов и культом идей.

Список литературы

1. Руднев В. Реальность // Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века. – М., 2003. С.379.
2. Невольно вспоминается анекдот о точки зрения материализма и идеализма на природу материи – дефицита: идеалисты – дефицит – это реальность, не данная нам в ощущениях; материалисты: дефицит – это реальность, данная в ощущениях, но не нам.
3. Руднев В. Там же. – С. 10.
4. Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб., 2000. – С. 398.
5. См.: Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб., 2000.
6. Августин Аврелий. Исповедь/Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий: пер. в латыни. – М., 1992. Книга XI. Глава VII. Далее все сноски по данному изданию
7. Лотман Ю.М. Риторика – механизм смыслопорождения // Семиосфера. – СПб, 2000. – С. 183.
8. Августин Аврелий. Кн.Х. Глава XXVIII.
9. Там же. – Книга XI. Глава X.
10. Там же. – Книга IX. Глава X
11. Руднев В. П. Реальность // Энциклопедический словарь культуры XX века. – М., 2003. – С. 380.
12. Гениальной иллюстрацией такого рода преклонений перед печатным словом может служить рассказ Ю. Тынянова «Поручик Киж».
13. Неретина С.С., Огурцов А.П. Универсализация словесности // Теоретическая культурология. – М., 2005. –С. 225
14. Блок А. Дневник / Подг. текста А. Л. Гришунина. – М., 1989. – С. 34.
15. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. – М., 1991. – С. 97.
16. Цит. по: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М., 1996. – С. 54.
17. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество//Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Репринт. 1909. – М., 1990. – С. 30.
18. Понятие дискурса избрано нами не случайно. Мы опираемся на лингвистические представления, определяющие дискурс «как сложное коммуникативное явление, включающее помимо текста и ряд внелингвистических факторов (установки, цели адресатов, их мнения, самооценки и оценки другого)» См.: Неретина С.С. Огурцов А. П. Дискурс // Теоретическая культурология. – М., 2005. – С. 253.
19. Levi-Strauss C. The Structural Study of Myth // Journal of American Folklore. 1955. Vol. 68. P. 428–445.
20. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. – М., 2000. – С. 43.
21. Розанов В. В. О психологии терроризма // Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе. – М., 1996. – С. 547–548.
22. Подр.: Климова С. М. Проблемы поэтики Достоевского-Розанова-Бахтина // Человек. – №3. – 2004. – С.55-58.

С.М. Климова. Религиозные стратегемы философского...

**TEXT AND REALITY: THE RELIGIOUS STRATEGIES OF PHILOSOPHICAL
THOUGHT**

S.M. Klimova

Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308008, Russia;
e-mail: sklimova@bsu.edu.ru

The Article compares medieval intellectual and sacred practices with religious and world outlook models of Russian culture an early and late XX century.

