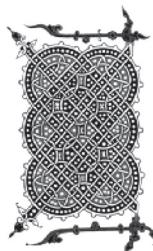


ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

© 2022 О. В. Кириченко
Москва, Россия



СОФИНИАНСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В СВЕТЕ МЕХАНИЗМА ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Статья посвящена новой в гуманитарной науке теме – софинианской методологии. Новизна состоит в том, что софинианство хотя и было рабочей моделью для некоторых русских мыслителей XX в., таких как А. Ф. Лосев, М. М. Бахтин и Д. С. Лихачев, но разрабатывалось ими не как теория, а как метод для решения конкретной научной задачи. Софинианская диалектика Лосева, теория диалога Бахтина, духовная культурология Лихачева лишь открывают возможности для более общего и единого в своей теоретической цельности понимания софинианской методологии. Но до сих пор нет понимания, какой инструментарий нужен для софинианской методологии, каковы особенности функционирования ее в рамках традиции и модерна и т. д. Статья подготовлена на основе лекций, прочитанных автором в РГГУ в 2020–2022 гг., потому сохраняет облегченную форму презентации теоретического материала.

Ключевые слова: софинианство, традиция, модерн, постмодерн, методология, диалектика А. Ф. Лосева, теория диалога М. М. Бахтина, духовная культурология Д. С. Лихачева.

Статья выполнена при финансовой поддержке Программы Президиума РАН, проект «Российские ценности и символы: национальное единство и этнокультурное многообразие»

Кириченко Олег Викторович (Kirichenko Oleg Viktorovich) – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, kirichenko.oleg.1961@mail.ru
Научный православный журнал «Традиции и современность». 2022. № 28. С. 3–33

В начале следовало бы сказать о том, что данная статья была подготовлена на основе курса лекций, прочитанных автором в качестве спецкурса в Центре социальной антропологии РГГУ в 2020–2022 гг. Это одна из основных тем, затронутых нами в новой, готовящейся к печати монографии, посвященной идейным практикам, альтернативным как идеологии, так и религиозному дискурсу в светской жизни. Софинианство рассматривается здесь как наиболее перспективная идейность и в данном случае – методологический инструмент, необходимый для работы в рамках русской национальной традиции. Сегодня приходится отказываться от любых форм славянофильской методологии, стремящейся не столько к истине, сколько к представлению собственной традиции в идеальном, идеализированном виде. А ведь еще недавно славянофильство помогало нам отстаивать наши духовные приоритеты и ценности! Софинианский подход совсем не означает создания критического отношения к собственной традиции, он лишь уводит исследователя от меркантильных, земных целей, предлагая заменить этнографический, почвеннический подход паламитской системой понимания этнического процесса. Не в богословском, церковном ключе, а в светском, как это делали наши предшественники А. Ф. Лосев, М. М. Бахтин, Д. С. Лихачев. Только опираясь на софинианство, мы можем говорить о православной науке без каких-либо натяжек и перерерганий, поэтому за этой методологией будущее. Только она может составить серьезную конкуренцию и быть альтернативой всем доминирующим сегодня материалистическим методологиям: марксистско-ленинской, действующей сегодня под именем примордиалистской (эссенциалистской), и западной конструктивистской. Выбранный нами формат (лекции, переработанные в статью) позволяет в достаточно популярной форме донести все тонкости предлагаемой методологии, чтобы представить ее смысл и раскрыть ее схему в необходимой ясности и простоте.

Лекция 1. Общие задачи курса

Вводное слово к курсу

Спецкурс посвящен, условно говоря, двум понятиям: традиционализму и софинианству, поэтому вначале необходимо обозначить контекст того, где и как эти понятия действуют, в какой системе координат их следует искать. Для этнографии, этнологии, социальной антропологии понятие традиции является важным и даже определяющим. Хотя в целом нынешний взгляд на традицию и традиционность даже в России отличается некоторой упрощенностью и искаженностью: традиция – это архика (научный взгляд); она – консервативность=от-

сталость (обывателский и журналистский); для современного политического либерализма и в целом либерального мышления традиционализм – идейно вредный и опасный (идеологический, политический) феномен, с ним сопряжены понятия «национализм», «шовинизм», «расизм». Причина упрощенного и даже искаженного взгляда на традицию и традиционализм (а это не более чем механизм воспроизведения культуры и жизненного уклада в целом) состоит в том, что эти понятия сегодня выведены из «актива» и переведены на задворки актуальных проблем этнологии и социальной антропологии. Постмодерн как господствующее сегодня мировоззрение, точнее, восприятие времени и пространства, не нуждается в традиции, он отвергает ее и даже борется с ней. Хотя, прямо скажем, не может без нее жить, потому что нуждается в традиции как реальной силе для реализации своих проектов.

Традиционализм мы будем рассматривать в софинианском ключе, иными словами: ту систему функционирования культуры и жизненного уклада, которую мы связываем с традиционным механизмом воспроизведения, мы будем тестиировать на предмет характера *работы* этого механизма – как и за счет чего он работает. Софинианство как научный метод дает свой ответ на этот вопрос. Таким образом, наш курс будет посвящен пониманию традиции и традиционализма в софинианском ключе, где всё строится на обращении к энергии.

Софинианская методология

В православном богословии есть емкое понятие «исихазм», связанное с объяснением божественной природы духовной энергии. Софинианский «энергетический подход» к личности как представительнице социума мы будем употреблять как синоним «исихастского подхода», который имеет место не в церковно-богословской сфере, а в светской, в том числе научной. Софинианство дискредитировало себя в православном богословии, но это не значит, что оно не может существовать в философии, не претендующей на исследование неподвластной ей области божественного мира. И конечно, софинианство, о котором идет речь в нашей статье, это не линия о. Павла Флоренского и о. Сергея Булгакова, а философское осмысление А. Ф. Лосева, который отталкивался от исихастской идейности, видя в Вл. С. Соловьеве не столько идейного вдохновителя, сколько человека, стоявшего у истоков этой проблематики, у которого были как свои минусы, так и плюсы. Для нас же софинианство с исихазмом связывает «энергетический подход», имеющий божественную природу, в нашем случае исследуемый в социальной сфере. В статье ставятся самые общие вопросы о светском софинианстве как единой

теории, позволяющей понять функционирование этнической реальности с точки зрения энергетических процессов, носящих умный характер.

Подчеркнем, что для нас софинианство будет являться синонимом исихастского подхода. Мы лишь отказываемся от языка как богословия, так и философии, взяв за основу «идейный подход», о чем подробнее скажем ниже.

Почему софинианство, а не исихазм как более понятное и приемлемое для православной ортодоксии явление? За исихазмом стоит устойчивая богословская традиция рассматривать умную Божественную энергию как реальность, которая может быть описана только богословским языком и в рамках церковного, христианского мировоззрения. Философия занимается формализованным описанием мира, используя различные умозрительные схемы, языки понятий, абстракций, богословие же объясняет природу религиозной жизни не через понятия, а через религиозный опыт, который весь зиждется на божественном откровении. Бог открывает человеку себя в своих энергиях, несущих информацию о сущности Бога, хотя божественные энергии не сводятся к Богу. У христианского мира есть светская сфера жизни, которая находится за пределами строго сакрального мира. Она нуждается не только в церковном освящении, духовном окормлении, но и в светской идейности, которая тесно связана с господствующим церковным богословием. Церковь не нуждалась бы в светской идейности, если бы жизнь Церкви застыла в рамках раннехристианской реальности. Ранних христиан не волновала судьба государства, даже судьба природы, а если волновала, то в довольно скромных, ограниченных размерах. Не случайно сегодня среди ревнителей христианской веры нередко встает вопрос: а нужна ли была Церкви связь с государством, приведшая, как они считают, к секуляярным процессам в ней? Тем не менее само развитие церковного богословия, расширение и углубление церковного предания происходило в Церкви именно потому, что светский мир бросал очередной вызов (вопрос), на который нужно было давать отклик. Сама апостольская проповедь с самого начала указывала, что Церковь не собирается оставлять светский мир без благой вести.

Появление в Византии исихазма как церковного вероучения о божественной энергии не случайно совпало с периодом разворачивания на Западе (а значит, и в той части мира, которую окормляла Католическая Церковь, отделившаяся от Православия) Ренессанса, светской духовности, видящей свои корни в античности. Тогда человек поставил

себя на место Бога, Творца, обожествив свою личность, творческую энергию. Восточнохристианское исихастское богословие отвечало на вопрос о подлинной природе энергии, которой питается человек в своем духовном развитии. Это был весьма значимый момент не только для церковного богословия, но и для светской, философской мысли, которая начала в это время активное наступление на святоотеческое богословие. Это происходило не только на Западе, но и в восточной церковной ойкумене. Известен памятный спор святого Григория Паламы с Варлаамом Калабрийским, противником божественной природы света. Последний был обличен Церковью как еретик. Нечто похожее произошло в России, когда в XX в. здесь появилось софинианское богословие, с его философским взглядом на сугубо богословскую проблему. Софинианство также было осуждено Русской Зарубежной Церковью как ересь, а епископом признан священник Сергий Булгаков.

Совершенно очевидна причина данной ереси, которая напрямую связана с рационализацией богословского опыта и знания. Именно это обстоятельство во многом заставляло монаха Варлаама отрицать божественную природу света и дерзать философским языком объяснить божественную природу, в том числе природу Премудрости, природу божественных энергий, как это делали Вл. С. Соловьев, священник Павел Флоренский и священник Сергий Булгаков. Нельзя философским языком говорить о Боге! В то же время философия может и должна говорить об участии божественной энергии в делах мира. Но и здесь она ограничена в своих возможностях, она не всесильна и не единична на данном поприще. Софинианство само по себе является инструментом светского понимания влияния божественной энергии на мир, и оно должно использовать светские инструменты, такие как философия, идейность, художественные образы и т. д.

Идейность как общественное явление формируется в широкой общественной среде, в отличие от философских концепций, которые создаются в среде интеллектуалов как плод индивидуалистической мысли. Далее, идейность коррелирует с идеологией – такой идейностью, которую провозглашает государство. Спор или диалог государства и общества осуществляются в двух формах: государство разговаривает с гражданами языком идеологии, а граждане с государством – языком идейности. Идейного материала в обществе не так много, как может показаться, во всяком случае, гораздо меньше, чем философских концепций. Идейность имеет в своей природе (сущности, структуре, содержании) нечто от идеологии, программы, в которой выражено це-

леполагание данного государства. Идейность – это своего рода спор с государством по поводу господствующей идеологии. Значит, у идейности язык как инструмент объяснения мира близок к языку идеологии. Это нечто среднее между философским и литературно-художественным языком, в нем есть понятия, которые объясняются не через абстрактные и логические умозаключения, а через образы. И конечно, идейность, как и идеология, близка юридическому языку, это тоже своего рода нормотворчество. Славянофилы как идейная общественная группа говорили Российскому государству: народ имеет право на узаконенные государством формы права, культуры, образования, науки. Славянофильская идейность не являлась законотворчеством, но тот идейный пафос, который содержался в ее публицистике (а порой и в научных работах), был направлен на расширение слишком узкой (в понимании славянофилов) идеологической сферы. И нельзя не признать, что их идейность серьезно влияла на имперскую идеологию в XIX в.

Вот почему софинианство как идейность – такой же идейный продукт, как и славянофильство, живущий такой же жизнью диалога с идеологией. Для софинианства славянофильский вопрос любви или ненависти (к стране, народу) уже не играет особой роли, поскольку для софиниан главным становится не вопрос первенства подлинной, народной нравственности и вообще нравственности как таковой, а вопрос духовный, религиозный. Вопрос любви/ненависти должен быть заменен вопросом веры/неверия. Таким образом, софинианство заявляет, что религия и для светского мира должна стать «делом государственным», внутриполитическим и внешнеполитическим.

Но поскольку софинианство вырастало в очень сложно структурированном пореформенном российском обществе, начиная с 1860-х годов и заканчивая 1917 г., у него не было возможности сразу выйти на нужный, однозначный идейный уровень, чтобы им ограничиться. В результате софинианство имело самые разные формы воплощения. Предложенная Ф. М. Достоевским софинианская идейность не была подхвачена и развита обществом как эталонная общественная идейность, но была интерпретирована философами, богословами, творцами художественной реальности (поэтами, писателями, художниками, музыкантами) и превращена в специфический продукт индивидуального творчества. Вл. С. Соловьев на этом поприще сыграл как положительную, так и отрицательную роль. С одной стороны, он четко по-философски обозначил существование новой идейности (чего не было видно у Достоевско-

го за художественными образами). С другой стороны, он и создал полифонию разного толкования и путей развития софинианства: философского, богословского и общественного. Соответственно, наибольший простор развития получили в культуре Серебряного века философия и богословие, которые скорее запутывали, чем выводили софинианство на какие-то подлинно конструктивные пути, сочетающиеся с русской православной традицией. В то же время все понимали, что развиваться обществу дальше в рамках славянофильской/западнической идейности невозможно. Но и софинианство в его богословском и философском выражении вело общественную идейность куда-то не туда. Разобраться, впрочем, в этой проблеме до революции не удалось, да и после революции это делали только в эмиграции, дав церковную оценку софинианскому богословию. Позитивную же работу в отношении софинианства начали осуществлять в СССР – весьма осторожно, разрабатывая отдельные аспекты темы, – только несколько лиц, к которым мы и обратимся.

Софинианство как отдельное направление научной мысли возникло в России в пореформенный период благодаря трудам писателя и мыслителя Ф. М. Достоевского и философа Вл. С. Соловьева и дало первые плоды в художественной и философской сферах в период короткого (17 лет), но энергетически насыщенного Серебряного века (*Taxo-Godi, Taxo-Godi 2005*). Именно тогда софинианство обнаружило свою многоликость, как и свою способность быть почвой для самой разной культурной поросли: в художественной сфере, философии (русской философской мысли и школы), богословии, разных областях научного гуманитарного знания (литературоведении, филологии и т. д.).

Революция 1917 г. прервала пути развития софиологии, сузила ее горизонты, раздробила ее открывающиеся методологические возможности, но не смогла уничтожить начавшийся поворот гуманитарной мысли в сторону светского идеализма. И хотя богатейшее наследие Серебряного века было разбросано по разным местам: большая часть его творцов была вытеснена из страны, часть погибла в годы Гражданской войны, часть в конце 1920-х и в 1930-е годы попала под репрессии, но тем не менее в среде советских ученых сохранились единицы, которые продолжили работать в рамках софинианства. В силу советской специфики им приходилось развивать крайне осторожно только отдельные направления софинианской методологии, не претендуя на создание новой идейной системы, параллельной марксистско-ленинской. Вот почему ни в совет-

ский, ни в постсоветский период подлинное новаторское значение софинианства не было осознано и обозначено. Софинианцы А. Ф. Лосев и М. М. Бахтин и в какой-то степени Д. С. Лихачев решали отдельные проблемы, не претендуя на целое. Тем не менее их исследования имеют колossalное значение для будущего, потому что без их фундаментальных работ в этом направлении нельзя сегодня приниматься за создание софинианской теории как метода, методологии, мировоззрения, как необходимого инструментария при анализе современных процессов. А это значит, что одним из важнейших ключей, открывающих дверь в постмодернистскую (в которой мы объективно сегодня живем) реальность и дающих правильную оценку происходящим в ней процессам, является софинианство.

Как нам видится, еще в имперский, постпетровский период, когда создавались основы русской гуманитарной научной мысли, существовало свое ограничение для формирования подобной теории. И это кроме того, что была определенная опасность все время следовать за западными научными школами, пользуясь плодами их деятельности! Существовали внутренние и внешние ограничения для выработки основ русской гуманитарной школы. Внутренние ограничения касались надолго утвердившейся в стране монополии на почвенность. Научная мысль долгие десятилетия была подчинена вполне земным интересам, которые были ограничены деятельностью славянофилов и западников. Этот горизонтальный взгляд делал тех и других привязанными к сугубо этнографическим задачам, касающимся судьбы народа, из-за чего сам спор их, начавшийся еще при Петре I (еще до появления терминов «западники» и «славянофилы»), ставил научную мысль в очень стесненное положение. Во-первых, львиная доля всей энергии тех и других уходила на споры о том, кто прав; во-вторых, само содержание спора отличалось мелкотемьем, оно было ограничено русской проблематикой в ее специфических, славянских аспектах. Несомненно, такие подходы и такое содержание мало интересовали зарубежных ученых, в то время как русские находили за рубежом для себя много интересного и полезного. Методология западников и славянофилов была рассчитана на решение вполне конкретных задач, тесно привязанных к политическим и национальным интересам. И это еще одна сторона этой идентности, безусловно имевшей свое позитивное значение на каком-то этапе, но явно не дотягивающей до решения крупных задач, интересных и важных для всей европейской традиции, в то же время выступающей как консервативная сила (впрочем, и как либеральная), сдерживающая возможности не- utilitarного развития науки.

Прорывные идеи совершенно нового порядка, где вместо «почвы» зазвучало: «небо», «вселенная», «космос», в их античном понимании, – появились не в философской и общественно-публицистической среде, а в литературно-художественной. Академик Лихачев видел в литературе визитную карточку русской традиции вообще. И то, что было создано в Средневековье за семь веков, стало основой для расцвета русской литературы XIX и начала XX в. То есть миссия Достоевского – стать провозвестником новой идентности – объяснила особенной ролью русской литературы в истории и культуре России. Подробнее на содержательной стороне основных положений, выдвинутых Достоевским, мы остановимся позже, здесь же отметим, что писатель раскрыл их в художественной форме, не прибегая к философскому языку. Планка, поднятая им, была так высока, что всем стало ясно: писатель обращается к читателю с пророческим вдохновением и его последние произведения пронизаны сильнейшей православно-христианской энергетикой. Художественные тексты Достоевского, при их очевидной светскости, наполнены религиозным светом, они по-своему священны и заслуживают особого внимания и отношения к себе. После кончины писателя в 1881 г. это обстоятельство сразу же заставило крупнейших мыслителей и литераторов того времени – Л. Н. Толстого и Вл. С. Соловьева – принять также неординарные решения действовать далее сообразно высоте, обозначенной Достоевским. Толстой встает (хотя и неудачно) на путь пророчества, уходит в область богословствования и сектантства (Кириченко 2020: 692–700). Соловьев порывает со славянофильством и начинает работать в направлении софинианства. То есть в художественном мире, созданном Достоевским, явно присутствие образа Спасителя, в силу чего художественный текст приобретал евангельски притчевый характер. Перед Соловьевым стояла сложная задача: поведать читателю философским языком о том, что такое любовь, добро, истина, всеединство, и при этом не погрешить против Евангелия. И главное опасение: как не увлечься богословием (а такая опасность была, судя по работе «Россия и Вселенская Церковь»), сохранить философскую дистанцию, но ответить на сложнейшие богословские вопросы. А. Ф. Лосев отмечает, что софинианство Соловьева сводится к всеединству, поэтому в православно-христианских рамках (Лосев 2000: 226). Умно-телесный софийный лик не указывает у Соловьева на энергийную природу Софии, он не доходит до связи софийных процессов с паламизмом, с пониманием божественной энергии как умной энергии. Это осуществляется в своих трудах А. Ф. Лосев, с именем которого и следует связывать, в определенной сте-

пени, завершение теоретического посыла Соловьева. Именно Лосев развил соловьевское учение как философский, а не богословский дискурс, потому что уход в богословие грозил софинианству многими бедами, судя по работам о. Павла Флоренского и о. Сергея Булгакова (Энеева 2001: 41). Софинианство было многовекторно, открывая путь многим направлениям мысли: в области художественной культуры – символизму; в области философии – целому спектру разных направлений, объединенных понятием «русская философия»; в естественно-научной сфере оно генерировало учения космизма, ноосферы, гумилевское учение об этногенезе и т. д. Но совершенно очевидно, что за всем этим многообразием стоял сознательный и бессознательный поиск пути гуманитарного теоретического и методологического знания, отвечающего чаяниям русской православной традиции, светской мысли, которая не противоречила бы русскому богословию. Вопрос лишь заключался в том, как понимать и оценивать всеединство, как трактовать умную энергию, как относиться к православию. Лосев отмечал, что уже Достоевский и вслед за ним Соловьев понимали свою задачу как «русское дело». По его мысли, Соловьев пошел здесь вслед за Достоевским в своем выражении любви к России и к ее особой миссии в мире: «Оно (софинианство. – О.К.) было только конкретным и интимно-сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе общечеловеческого прогресса» (Лосев 2000: 227). Итак, «выражение русского патриотизма» – вот что такое софийная мысль у Соловьева. Лосев твердо убежден, что «Вл. Соловьев не был ни каббалистом, ни учеником немецких идеалистов или мистиков, ни славянофилом (со всеми этими философиями он резко расходился), он был русским человеком, который свою глубоко продуманную и сердечно прочувствованную концепцию Софии если куда и возводил, то к родной, древнерусской старине, к иконописи и храмовой киевско-новгородской или старомосковской образности и символике» (Лосев 2000: 222).

Общий контур софинианства в рамках, не противоречащих православию, у Вл. С. Соловьева, в общем-то, не сложился (философ был на пути к нему), но основы его были заложены в советское (и отчасти постсоветское) время, как нам видится, тремя мыслителями: А. Ф. Лосевым, М. М. Бахтиным, Д. С. Лихачевым и, соответственно, теми, кто принадлежал и принадлежит к их школам. Софинианство в его нынешнем состоянии еще не кристаллизовалось в единую теоретическую модель, и нам придется говорить о возможностях на этом направлении. Предложенное нами понимание

софинианской методологии строится на выводах указанных авторов (каждого в своей области), но с нашей стороны делается попытка выстроить модель софинианского функционала как некоей формулы, в рамках которой мы можем видеть движение умной энергии, позволяющее традиции работать. Опираясь на умную энергию, традиция и может быть «вечным двигателем», воспроизведящим весь жизненный уклад конкретного этнического сообщества и всего человечества в целом. Эта модель состоит из двух субъектных центров и двух объектных центров. Субъектными мы будем называть: а) личностный, который связан с человеком, и б) религиозный, где субъектами могут быть Бог, боги и иные духовно-религиозные силы. Объектные центры, созидаемые субъектами, – это социум, социальная среда и культура, культурная среда. Энергия, которая вырабатывается благодаря деятельности субъектов, имеет божественную природу, касается ли это религиозного или личностного центра. Благодаря этой энергии, по инициативе религиозного центра, происходит актуализация личностного центра, а в процессе взаимодействия двух центров образуется среда, социальная и культурная, не столько аккумулирующая эту энергию, сколько преобразующая ее в социальную и культурную, своего рода накопительную энергию. Кроме того, культурность и социальность преображеной энергии (опять же указывающей на ее пластический, умный характер) позволяет двум центрам от монологической деятельности перейти к диалогической и в результате – приобрести особую форму единства (всеединства), позволяющую и среду видеть умной и по своему субъектной. Отсюда особая природа этноса, общества как такового, семьи и т. д. Так субъектна и учительно-педагогическая роль культуры. Конкремиту работы данной модели мы рассмотрим ниже. Мы увидим, что в исследованиях А. Ф. Лосева лежит ключ к пониманию религиозной природы личностной энергетики. Благодаря его исследованиям в области символа и мифа стала очевидной антропологическая специфика энергизма, морфология человеческого, личностного «ответа Богу». М. М. Бахтин, разрабатывая теорию диалогизма, существенно углубил лосевскую концепцию и добавил новое, недостающее звено, характеризующее работу личностной энергетической сферы в условиях, отличных от традиции. Значение исследований Д. С. Лихачева в области древнерусской литературы и культуры в целом состоит, на наш взгляд, в понимании им принципов функционирования религиозного центра. Еще раз подчеркнем: речь идет о светской модели существования жизнедеятельности.

Софинианская методология, на наш взгляд, является универсальным методологическим инструментарием, позволяющим решать крупные научные задачи любого уровня сложности. Скажем, рассматривать этногенез конкретного народа не в рамках почвеннической конкретики, этнографической детализации или конструктивистского подхода, отличающегося крайним субъективизмом и идейной ангажированностью. Ведь главная проблема для этнологии состоит сегодня в отсутствии адекватной времени постмодерна научной методологии. Конструктивизм, являющийся сам плодом этой эпохи, не имеет возможностей видеть ее со стороны, не обладает возможностями создания общей картины, то есть методикой всеединства. Он решает частные вопросы. И это кроме того, что присущий его адептам субъективизм лишает это направление того, чем живет наука и к чему стремится: поиска истины, сущности и т. п. Также эти насущные задачи не может сегодня решать и «почвенническая этнография», именуемая не очень удачно примордиалистской, по той причине, что выше уровня идеализации старины или критики современной жизни ей не подняться. Ей, с ее методикой и иной идейной ориентацией, не понять этнической жизни в условиях постмодернистской реальности.

Софинианский подход предполагает рассмотрение исследуемого явления как *непротиворечивого целого*, что означает поиск недостающих или избыточных деталей, которые бы позволяли увидеть данное явление в необходимой полноте, завершенности. Этот принцип тяготеет к тому закону, найденному философом Вл. С. Соловьевым, который он обозначил как всеединство. Также софинианская методология исходит из наличия двух (а не одного, как принято в рамках западного модерна) субъектных центров, что предполагает и соответствующую процедуру исследования: вместо монологической – диалогическую. Диалог предполагает, что исследователь – субъект и исследуемое явление также имеет субъектную природу. Последнее объяснимо лишь с точки зрения введения еще одного софинианского принципа понимания явлений, а именно – учета энергетизма. Исследуемый объект имеет субъектную природу, поскольку он связан с духовными энергиями, которые и сделали его интересным и причастным исследованию. Таким образом, говоря о софинианской методологии – том теоретическом наследии, которое было создано на базе философских работ Вл. С. Соловьева, – мы ведем речь о трех важных постулатах этой методологии: 1) теории всеединства; 2) диалогичности исследовательского процесса; 3) энергетическом характере ее составляющих.

Софинианство и традиция

Применительно к традиции, о которой у нас идет речь, это означает, ни много ни мало, появление у нее самодвижущей силы в лице умной энергии. Традиция как механизм воспроизведения всего жизненного уклада опирается на энергию не биологического характера, а личностно-социально-духовного. И если традиция есть только механизм воспроизведения, то с учетом фактора энергии, с помощью которой и происходит этот процесс, можно сказать, что *традиция есть энергетический процесс воспроизведения жизненного уклада*. Таково наше первое самое общее определение традиции. Сравним, чем, в целом, отличается это определение от марксистско-ленинского понимания традиции. В позднесоветский период традиция виделась важной составляющей народной культуры. Сама «этнография – это наука прежде всего о традиции в этническом и тем самым бытовом аспектах» (Чистов 1986: 112). К. В. Чистов связывал традицию с областью культуры, причем речь идет не только о народной, но о культуре в целом. Культура для него – способ деятельности, процесс деятельности и результат. Традиция – необходимое обрамление культурных границ, через традицию культура и проявляет себя, свое лицо. «Культура – это феномен, а традиция – механизм действия этого феномена» (Чистов 1986: 108). Культура и традиция «дополняют друг друга»: «Традиция – это механизм аккумуляции, передачи (трансмиссии) и актуализации (реализации) человеческого опыта, т. е. культуры» (Чистов 1986: 108). Традиция, по мнению Чистова, обеспечивает в культуре связь прошлого и настоящего, потому что в ней формируется система связей, происходит «стереотипизация опыта и передача стереотипов» (Чистов 1986: 108). Для этого исследователя «стереотипы» оказываются центральным элементом функционирования традиции. Иными словами, автор предлагал в качестве объяснения феномена традиции и традиционности термин из области социальной психологии. В традиции стереотипы «взаимозависимы и взаимоположены», то есть выстроены не хаотично и не случайно.

Другой известный советский этнограф того же времени Ю. В. Бромлей разделял традиционные знания и научные (Бромлей 1981: 218), для него традиционность близка к области народного, этнографического, общества с донаучным знанием и сознанием, мировоззрением. Для этого автора традиционность оказывалась не столь важным элементом в его доминирующей теории этноса, этнопроцесса, поскольку традиционность отвечает за область традиционно-бытовой культуры (обычаи, обряды, народное искусство, устное творчество), то есть она пассивна, поскольку в жизни этноса главным

является не традиция и не культура, а различные социальные конгломерации: сам этнос, народность, нация и в целом социально-этнические (национальные) процессы, близкие к правовой и государственной сфере. Иными словами, традиционность оказывается в этой схеме связью с прошлым, указанием на архаику, той частью этнического, что перестала быть актуальной. А актуальной стала национальность и национальные процессы. Традиционное общество – это общество, в котором люди не знали еще научного сознания, для современной ситуации традиционное может быть лишь предметом изучения, реконструкции, поскольку из жизненного актива традиционность уже вышла. Как видим, разница у Чистова и Бромлея в понимании традиции и традиционности чисто условная; Чистов был сосредоточен на культуре, и для него традиция была важным элементом ее функционирования; Бромлей же отталкивался от социально-политической сферы, и для него традиция имела вторичное значение. За этим разбросом мнений двух ведущих теоретиков позднесоветского времени стояла уже не только советская реальность, но и тенденция, обозначившая новое отношение к традиции, еще не конструктивистское (постсоветское), но близкое к нему. Советские этнографы, конечно, ощущали неполноту, несовершенство своей модели, не позволяющей понять механизм действия традиции. Может быть, поэтому советская марксистско-ленинская материалистическая и атеистическая мысль порой порождала такие странные определения о «мыслящей материи и особой форме существования этой материи – социальной организации» (Бромлей 1981: 176). Мысль двигалась в сторону признания энергизма как духовной, умной силы, но двигалась очень осторожно и уже в конце советской эпохи.

В софинианской парадигме традиция – это феномен прошлого, настоящего и будущего; традиция живет за счет энергии, которая вырабатывается в трех основных сферах жизненного бытия: а) в религиозной сфере, там, где господствует *религиозный ритуал*, совершаются таинства, проходит церковная жизнь; б) в социальной сфере, где энергия распределяется между обществом, этносом и государством; в) в личностной, второй субъектной сфере, где *светским алтарем* священное действия является «совесть», «сердце», и где также энергия вырабатывается и распределяется в основном в социуме; г) наконец, в культурной, объектной сфере, где энергия большей частью из религиозной сферы распределяется для культурных целей. Для софинианской методологии принципиально важно, чтобы субъектные вопрошания человека, как и сохранение их в культурной и социальной (в том числе этнической) средах, не были абстракцией, но находили в другом

субъекте такой же живой и умный отклик. Софинианцы видели в этой противоположной стороне образ «Святой Софии», Бога-Слова, Логоса, в Его не только религиозном измерении, но и «светском» (!). Это была философия не только понятий, но и образов и интуиций, что и делало ее необычной, но по-своему универсальной, охватывавшей все стороны человеческого познания. Русский модерн, достигший пика своего развития в предреволюционные годы, мог бы и дальше существовать в рамках величайшего открытия, сделанного Вл. С. Соловьевым и разработанного далее в трудах философов Серебряного века, но революция прервала этот процесс. Открытие состояло в том, что *духовное* начало может иметь не только религиозную природу, быть не только церковным по своей природе, но оно может быть социальным и личностным. Это две области чисто светские по содержанию, но тем не менее они также имеют духовную природу. Смысл соловьевского софинианства, которое только-только обозначило мысль о том, что у духовности есть не только религиозная основа, но и светская, заставил его последователей активно включиться в разработку новых идей в философской антропологии и социологии (конечно, в том понимании этой дисциплины – как науки о закономерностях развития общества, а не статистических закономерностях, как это стало сегодня).

Лекция 2. Личностный источник энергии (на примере работ А. Ф. Лосева)

За эпохальной фигурой философа и мыслителя А. Ф. Лосева (1893–1988), пожалуй, крупнейшей гуманитарной научной величины в России XX в., стоят как его тексты, так и его живая, мифологически величественная личность. Личность, с одной стороны, аскета, православного монаха, с именем в постриге Андронник, человека, прошедшего тяжелейшие испытания в сталинском лагере на Беломоро-Балтийском канале, трудившегося неустанно почти до ста лет – «как ломовая лошадь», по его словам, почти без зрения (потерянного в лагере), жившего под дамокловым мечом советской идеологической цензуры. С другой стороны, блестящего ученого, обладающего фундаментальными энциклопедическими знаниями, работающего в самых разных областях. В лице Алексея Федоровича Лосева русская наука сохранила живое единение с философской и мыслительной традицией Серебряного века, насилиственно прерванной революцией 1917 г. Философ довел до логического конца то главное, ради чего вся эта эпоха совокупно трудилась, следя за софинианской мыслью и интуицией Вл. С. Соловьева. Разрабатывая сферу личностного энергетического источника с опорой на богатейший античный мате-

риал, Лосев сделал главное, без чего не было бы ни Бахтина, ни Лихачева, он открыл умное – символически-мифологичное – лицо источника личностной энергии. Паламизм в его светском преломлении обрел свой язык и в философии, а не только в богословии. Благодаря его открытию, как нам кажется, сняты ложные оценки и неверные трактовки научных открытий М. М. Бахтина, данные им на Западе, за что мыслителя объявили там родоначальником постмодерна. Как снимаются они и с Д. С. Лихачева, скоро задвинутого в угол забвения одним только приговором – тем, что он был *советским* литературоведом, со всеми погрешностями и идеологическими ограничениями, присущими его времени. Но в свете сделанного А. Ф. Лосевым тот и другой предстают пред нами великими новаторами, софиинскими мыслителями, исихастами по духу.

Итак, что же сделал А. Ф. Лосев? Постараемся, опираясь на разработки философа, показать систему его приоритетов. Во главу угла онставил свободную (духовно и социально) личность. Мыслитель показал, что личность – это сложная форма существования человека в мире. Мы видим, что личность для Лосева имеет коллективную, субъект/объектную природу: «Личность, о которой всякий здравомыслящий скажет, что она есть обязательно субъект и объект» (Лосев 1990а: 588). Факт известный, не новый. И это так потому, что сам философ опирается на выводы (открытия) Вл. С. Соловьева, который, конечно, уже, чем Лосев, понимал это единство, но именно он выдвинул его. Однако нам думается, что не Соловьев все же был первооткрывателем сложной природы личности в русской философской традиции, а скорее Ф. М. Достоевский, что было раскрыто М. М. Бахтиным в те же 1920-е годы (когда писались и публиковались лосевские труды по теории символа и мифа). Бахтин показал, что диалог как высшая форма социального бытия возможен в том случае, когда возникают субъект/субъектные отношения. Почему все герои Достоевского личности? Потому, что всех их в романе объединяет одна личность, у которой за спиной стоит Христос. Именно такая – идеальная, евангельская – субъектность одного из героев рождает и в остальных живую субъектность, а значит, и возможность всем общаться между собой на личностном уровне.

Вл. С. Соловьев усвоил эту мысль Достоевского, но переводя ее на философский язык (отказавшись от монологичной личности, где все трактуется исходя из нее самой), он убрал субъектное равенство и взял за основу свою форму личности: субъект/объектную. И это само по себе было великим прорывом в русской философии (европейцы его не заметили). «Объект» Соловьева, в силу его почти субстанциональной близости к личности, имел духов-

ную природу, он являлся искомой Софией, душой мира, чем и объяснялась его особость и глубинная связь с личностью (субъектом).

А. Ф. Лосев взял за исходный образец соловьевскую модель понимания коллективной природы личности (и это ограничило его творческие возможности), но наполнил ее тщательно проработанной философской системой, в основу которой был положен гегелевский диалектический метод специфического формирования категориального аппарата. У Лосева диалектика Гегеля весьма виртуозно была подчинена задачам формирования не-противоречивой системы, имя которой Личность. При этом философ активно опирался на идеи исихазма, а также на ряд вполне конкретных открытий немецких мыслителей Э. Гуссерля (Гуссерль 1999) и Э. Кассирера (Кассирер 2002).

Итак, как уже говорилось выше, Лосев, который следовал за Соловьевым, отошел от первоначального замысла (открытия), сделанного Достоевским, что на деле заставило его рассматривать коллективную личность в статике проявления ее личностных качеств, а не в живой динамике, которая была возможна у Достоевского. Тем не менее Лосев, за счет привлечения исихастской идейности, сумел выстроить по-своему непротиворечивую систему движения мира в умном направлении, от простейших форм к сложнейшим, где личность оказывается вершиной всего и вся. Есть еще одна причина, по которой Лосев вынужден был действовать так, как он действовал, а не иначе. Он занимался античностью; философией и эстетикой, опираясь в своих выводах на античный фактологический багаж. А античность открывала перед ним именно такую личность, где господствовали субъект/объектные отношения, отчего телесный уровень, как вершина понимания человека, заменял ей душевые и духовные отношения. Античность вполне укладывалась в прокрустово ложе той статичной модели понимания личности, которая была взята Лосевым у Соловьева.

Тем не менее Лосев, работая в *статичной* парадигме, все же сумел нашупать важнейшие узлы, благодаря которым личность входила в мир умной, софийной энергии и приобщалась ей, становясь личностью в высшем смысле. Лосеву пришлось идти (из-за статичного подхода!) очень сложным путем, формируя доказательную базу на основе гегелевского метода, что не могло не утяжелить конечный текст, непросто усваиваемый даже подготовленным читателем¹. По этой же причине (статичности) для строительства грандиозного здания по имени Личность привлекались не только философия, но и психология, логика, математика, языкознание, и тем не менее, хотя лосевское здание оказалось впечатляющим по своему размаху и

архитектуре, оно сегодня остро нуждается в глубокой, фундаментальной интерпретационной базе. В учении Лосева нет необходимой простоты и ясности, но что особенно важно: нет до конца понятной общей линии движения, того, ради чего и старался философ. Тем не менее постараемся выделить главное и подчеркнуть логику движения авторской мысли, если в основе всего лишь мысль о субъект/объектной природе личности.

Во-первых, посмотрим, какое место в личностном мире играют такие первейшие для Лосева категории, как символ, миф, имя, число, интерпретируемые им глубоко, новаторски и оригинально. Во-вторых, рассмотрим, как философ понимал природу духовной энергии, о которой он много говорил, использовал ее в доказательной базе, хотя и не называл ее «духовной». Собственно, вот две главные задачи, которые могут помочь нам приблизиться к сущности лосевской мысли.

Можно было бы предположить, что система, выстраиваемая Лосевым, на философском уровне иллюстрирует историю творения Богом мира. В этой системе есть только один субъект/объект. Бог – сам себе и субъект, и объект. Лосев, конечно, не пишет «Бог», но «субъект/объект». Субъекта с объектом связывает энергия. Бог владеет сущностями, которые и представлены в Его объектности, но сущности эти не актуализированы. Актуализация возможна, когда начинается взаимодействие субъект/объекта с инобытием (иным, меоном, небытием). Это происходит постепенно и происходит как «явление сущности иному» (Лосев 1990б: 80). Творение мира осуществляется в меоне (небытии). Явление сущности иному приводит к рождению символа, который есть «явленная сущность». Самой первой явленной сущностью, по Лосеву, оказывается *Имя*. Самой темной, неясной вещью в лосевской теогонии оказывается умная природа небытия. По Лосеву, именно меон кладет границу для сущности, чем облекает ее в смысловой образ эйдос. То есть не сама сущность это делает и не субъект/объект, а каким-то образом небытие. Только тем и потому, что небытие есть не-сущее. В меоне, по мысли Лосева, существует нечто, что позволяет говорить о «видах инобытия» (Лосев 1990б: 80); меон различен качественно – абсолютный меон, сущностный меон (Лосев 1990б: 77); меон иерархичен – Логос, Эйдос, Символ меона (Лосев 1990б: 177). Такое впечатление, что всю эту сложную природу в меон принес не субъект/объект (Бог), а она была и до него там. Но тоже, очевидно, не в актуализированной форме. Но главное в меоне, ради чего и двинулся туда субъект/объект, это огромный, неисчерпаемый запас энергии, таящийся там. При этом в меоне нет субъект/объекта. Сложная природа меона наполнена лишь

своего рода идеями, но они не заполнены ничем. Словом, обращаясь к меону, субъект/объект находит там и энергию, необходимую для творения из ничего, и некий исходный материал для придания сущностям телесного вида образов. Здесь есть определенные технические сложности взаимодействия субъект/объекта с меоном, поскольку сущность не может разделяться и удаляться в иное, но она действует через свою энергию.

Как только энергия сущности начинает действовать на меон, уже нет смысла говорить о небытии как таковом, поскольку появляется материя (Лосев 1990б: 48). Очевидно, поэтому в этом новом небытийном мире и появляются (или проявляются?) сложности. Сущность, которая через свою энергию выразила себя в небытии, становится энергемой, «смысловой извяянностью выражения» (Лосев 1990б: 50). Синонимом энергемы является для Лосева эйдос (Лосев 1990б: 65). Далее начинается разворачивание на самых разных иерархических уровнях видов меона: эйдического, логосового, символического. Мир приобретает очертания привычного нам бытия.

Самое радикальное, что нам видится в представленной картине, связано с определенной зависимостью субъект/объекта от меона. Она существует, судя по Лосеву, еще до погружения в небытие, когда «смысл уходит жить в ином» (Лосев 1990б: 73). Откуда-то в «сущем есть несущее», и оно, несомненно, влияет на сущее. Эйдос как сущее, действующее в инобытии (то есть в виде энергии сущего), работает здесь с инобытием в себе, формирует из него некие структуры (например, внешнее/внутреннее и т. д.). Значит, Лосев рассматривает ситуацию «в сущем есть несущее» именно после вхождения энергии сущностей в меон. Также из этого отрывка ясно, что «структуры» в небытии не существовали сами по себе, а появились в рамках деятельности сущностей. Ясно и другое. Меон в его рассеченном виде, где он существует уже в виде материи, действует не самостоятельно, а подчиняясь сущностным задачам. Используются лишь границы несущего, которые с помощью сущностной энергии, через индивидуальные эйдосы, позволяют создавать самые разные структуры.

Итак, подведем итог лосевской теогонии. Он разворачивает свою философскую диалектическую картину не абстрактно, как это делал Гегель, а вполне конкретно, иллюстрируя процесс создания мира Творцом. Об этом он не пишет, но логика повествования позволяет нам так думать. Особенностью данного философского подхода становится рассмотрение личности в ее субъект/объектном виде, в статичном виде, где Личность есть аналог такого субъект/объекта. То есть весь смысл лосев-

ского подхода состоит в идее личностной высоты человека, в его соотнесенности с Богом. Лосева не интересуют какие-либо пути развития: этногенеза, социогенеза, культурогенеза. Его интересует только человек в его вертикальном измерении: как он поднимался к Творцу и как высоко сумел подняться. Субъект/объектный мир – по-своему идеальный мир, наполненный идеальными формами, и чтобы вписаться сюда, человеку необходимо что-то в этом мире изменить. Но сам Лосев об этом не думал, его идеальный мир вполне устраивал философа, как он устраивал античных греков, хотя обладал тоже по-своему идеальными характеристиками. Это такой же, как у них, личностно-телесный мир, где господствует одна единственная личность, один герой, потому что каждый из таких личностей и героев словно прошел длинный путь теогонии и на этом пути обрел свое бессмертие.

В свете сказанного о вертикальном характере лосевской теогонии/антропологии отметим самое важное и уникальное, что сделал А. Ф. Лосев. Главное касается разработки теории символа и мифа в рамках теории исихазма, то есть не создания системы «картины мира», а двух принципиально по-новому рассмотренных идей, касающихся личностного бытия. Абстрагируясь с какой-то математической точностью и беспощадностью от живого мира (социума, культуры, традиции, государства и прочего), всего, кроме самого человека в его абсолютной единичности, Лосев выстраивает динамику функционирования символической и мифологической реальности. Они не являются плодом его психологического воображения – сознания или подсознания, как и не оказываются результатом душевно-нравственных коллизий личности; они – плод ума, духа, плод соединенности с божественными энергиями. Лосев допустил энергию, точно она электрическая энергия, которую можно зафиксировать, не в богословский труд, а в философскую работу и только через нее, только благодаря ей объяснил все сложности формирования идейного мира человека. Символический и мифологический миры – это явленные реальности. В символе сущность является миру, в мифе она утверждается как живая действительность. Но мифологический мир – это тот же символический мир, лишь в его развернутом, реальном виде. Лосев совершил огромное мировоззренческое научное открытие, он открыл символическую природу человеческого бытия! Личность у Лосева – это *человек символический*. Высокие энергии пронизывают чертоги символичного и мифологичного мира, они связывают воедино сложнейшие структуры, обозначенные Лосевым по имени, а значит, по их сущности. Лосевское открытие до сих пор еще не осознанно в своем величайшем значении, но

нарастает внимание к наследию философа, которое со временем, конечно, приведет к подлинному перевороту во взглядах на человека.

«Личностная энергетика» А. Ф. Лосева вполне может рассматриваться как отдельная дисциплина в рамках социальной антропологии, если, конечно, последняя встанет на софиианский путь, а не будет и далее влечь жалкую жизнь социологической и политологической службы. Философ проверил ее функционирование на двух культурных традициях: античной и западно-возрожденческой, показав, как там и там функционировала вертикаль личностной активности. И та и другая традиция для Лосева представлена именно в его парадигме теогонии, статике творения. В античности «творение мира» осуществлялось с помощью двух важнейших механизмов: поединка (агона) и созерцания. Античность знала только «телесную личность», личность с «телесным зрением», что и определило приоритет указанных двух механизмов. Возрожденческая личность хотя и ориентировалась на античный стандарт, но уже на раннем этапе, как замечает Лосев, не воспроизводила античность, а создавала высокий миф о ней, идеальную квазиантическую модель. При этом это была не «телесная личность», а христианская, но лишившая себя сознательно христианской коллективности и соборности в пользу крайнего индивидуализма и субъективизма. Отказ от христианских начал в пользу «сатанизма» (по Лосеву) приводил к деформации привычных христианских норм поведения, породил феномен, который он назвал «обратной стороной титанизма». Титанизм – это художественная культура Возрождения, «видимая сторона Луны», таких творцов, как Альберти, Лоренцо Валла, Пьетро Помпонацци, Сандро Боттичелли, Леонардо да Винчи, Микеланджело. На обратной стороне Луны, невидимой этому миру, там, где должна была быть отделенная сфера христианской жизни, стала процветать самая разнуданная безнравственность. Лосев специально посвятил этому большую главу, подробно описывая эту жизнь богемы, чтобы показать ее не единичный, а системный характер (Лосев 1982: 120–141).

В целом же, личностная энергетика в любой культурной традиции телесна, она вырабатывается на основе «поединка» (агона, соревнования) и «созерцания». Созерцание связано с областью символа, именно через созерцание и происходит «воплощенность эйдоса в инобытии». Здесь, на острие умной созерцательности, в рождении символа и происходит рождение личностной энергии. Во всяком случае, ее составной части. Другая – мифологическая – часть рождается из агона, поединка, соревнования, то есть из особого, соревновательного отношения к другому. А поскольку единит то и другое личность,

то энергия символа и мифа и становится *личностной энергией*. Необходимо подчеркнуть, что это умная энергия, она не безлична и хаотична, она *символична и мифологична*, у нее есть имя, она личностна, и она так же духовна и свята, как религиозная энергия. В работе «Проблема символа и реалистичное искусство» Лосев отмечал: «Символ вещи есть ее отражение, однако не пассивное, не мертвое, а такое, которое несет в себе силу и мощь самой же действительности, поскольку однажды полученное отражение перерабатывается в сознании, анализируется в мыслях, очищается от всего случайного и несущественного и доходит до отражения уже не просто чувственной поверхности вещей, но их внутренней закономерности» (Лосев 1995: 47).

Лосев говорит о нескольких типах личности: а) отсутствие личностных качеств; б) предличность (античный вариант); в) личность с большой буквы, ощущающая свою со-божественность (христианство); г) личность Эго, ощущающая божественность для себя (модерн). Каждый тип личности соответствует той или иной эпохе: мифа, логоса, символа, постсимвола².

Для Лосева символизм, а не мифологизм был наивысшей формой миропознания (Постовалова 1990: 234). Причина этого как в самостоятельной природе символа, так и в непрерывном характере его существования. Познание осуществляется через созерцание, а не через соревнование, но безусловно то, что познание осуществляет личность, которая и выбирает приоритет символического метода познания.

Символ и миф объединяют мир, дают ему возможность развиваться в рамках выбора, то есть предоставляют ему условия для свободного развития. Это мир, созданный личностно и для личности, в котором, однако, есть свои фланговые ограничения. «Междуд мифом и миром остается зазор... какой-то хаос». «Алексей Федорович, – замечает слышавший рассуждения философа В. В. Бибихин, – иногда называл этот неподдающийся мифу остаток опытом. Он говорил: “Опыт, если его взять в чистом виде, он же страшный. Теперь (в цивилизации. – В. Б.) – опыт упорядоченный. А возьми опыт в чистом виде – это же будет ад» (Бибихин 1994б: 186). Очевидно, под «опытом» Лосев понимал то, что не проходит через личностную символизацию бытия. Но каким образом это было возможно и как существует эта реальность, нам неизвестно, Лосев об этом не пишет.

Лекция 3. Религиозный источник энергии (на примере работ Д. С. Лихачева)

В личности академика Д. С. Лихачева заключена половина успеха, который пришелся на его тек-

сты, и это энергетический закон софинианства. Не пройди он жизненного пути «в тесноте и скорбях» и не испытай на себе тяготы Соловецкого лагеря, чудом спасшись от расстрела, Лихачев как личность жил и трудился бы по-другому. Сам он отмечал в мемуарах, что свою послелагерную свободу он стал воспринимать как долг перед теми, кто не вернулся домой. Совестливое отношение к действительности, идущее от православной веры и церковности, было у него и до ареста. Вспомним слова Лихачева о том, как он понимал свою научную стезю в самом начале научного пути: «Чем шире развивались гонения на церковь и чем многочисленнее становились расстрелы на “Гороховой, два”, в Петропавловке, на Крестовском острове, в Стрельне и т. д., тем острее и острее ощущалась всеми жалость к погибающей России... Мы не пели патриотических песен – пла-кали и молились. И с этим чувством жалости и пе-чали я стал заниматься в университете с 1923 года древней русской литературой и древнерусским ис-кусством. Я хотел удержать в памяти Россию, как хотят удержать в памяти образ умирающей матери сидящие у ее постели дети, собрать ее изображения, показать их друзьям, рассказать о величии ее муче-нической жизни. Мои книги – это, в сущности, по-минальные записочки, которые подают за “упокой”: всех не упомнишь, когда пишешь их, – записы-ваешь наиболее дорогие имена, и такие находились для меня именно в Древней Руси» (Лихачев 2019: 133). Закономерным было не просто обращение его к древнерусскому периоду, но обращение личностное, духовное, проникнутое желанием сохранить прошлое в его культурной основе. Не один Лихачев занимался этими темами и этим периодом, но именно он сумел увидеть и почувствовать энерги-тику древнерусской религиозности, наполняющую тексты, и руководствоваться этим фактором в сво-их исследованиях. Д. С. Лихачев был мыслителем, выросшим из стихии Серебряного века, русского модерна, который пришел к своему завершению, к своим высшим формам. Он был софинианцем по духу, и в научной сфере он искал пути воплощения этой идейности и методологии, которая интуитивно формировалась. Его личная глубокая религиоз-ность в соединении с культурой воспитавшего его времени и позволили родиться феномену Лихачева.

Безусловно, светские, культурные следы пра-вославной религиозности в максимальной степени можно было найти в древнерусской литературе. Лихачев считал, что литература, Слово как таковое, это визитная карточка русского народа. Он отме-чал, что за 700 лет своего существования³ наша ли-тература накопила огромный духовный потенциал, который поражает не только своим объемом, но и цельностью. Она была «литературой одной темы

и одного сюжета. Этот сюжет – мировая история, и эта тема – смысл человеческой жизни» (Лихачев 1987б: 9). Это литература «ансамблей», а не отдельно стоящих зданий, литература «целых городов», это искусство «градостроителей».

В советские годы Лихачев мог написать: «Мировая история, изображаемая в литературе, велика и трагична. В центре ее находится скромная жизнь одного лица – Христа. Все, что совершалось в мире до его воплощения, – лишь приготовление к ней. Все, что произошло и происходит после, сопряжено с этой жизнью, так или иначе с ней соотносится. Трагедия личности Христа заполняет собой мир, она живет в каждом человеке, напоминается в каждой церковной службе. События ее вспоминаются в те или иные дни года. Годичный круг праздников был повторением священной истории. Каждый день года был связан с памятью тех или иных святых или событий. Человек жил в окружении событий истории. При этом событие прошлого года не только вспоминалось – оно как бы повторялось ежегодно в одно и то же время» (Лихачев 1987б: 10).

Древнерусская книжная культура опирается на Богочеловека Христа и на его учение и веру – христианство. Это первое, что отмечает Лихачев. Это позволяет формировать историческое сознание, причем, с опорой на Священную Историю, формируется *священно-историческое сознание*. Такое сознание, в отличие от *обыденного*, имеет качества: а) непрерывности (оно живет в континууме неразрывного исторического смыслового бытия, то есть с вложенным в историю духовным смыслом его существования); б) легитимности как порождения священного характера истории. У Лихачева есть отдельная работа «Человек в литературе Древней Руси», в которой рассматривается характер личностной природы человека в литературе Древней Руси, то есть функционирование на практике (из века в век) древнерусского священно-исторического сознания. Автор разделяет время Древней Руси на четыре эпохи. 1) Стиль монументального историзма XI–XIII вв. В эту эпоху входит «эпический стиль» как выражение простонародного, фольклорного начала, корни которого находятся за пределами XI в. 2) Экспрессивно-эмоциональный стиль конца XIV – XV в. 3) Идеализирующий биографизм XVI в. 4) Переходный период XVII в. *Первый этап в аристократической части* характеризуется личностным «княжеским идеалом». Здесь доминируют такие понятия, как честь, право, долг, и каждая ступень в иерархии имеет свои представления об этом. Доминирует «поступок». Особняком стоят святые как идеальные образы. Но именно святые задают высоту идеальной планки для князей, на которую те равняются (см. жития святых князей Бориса и Глеба,

Александра Невского, Андрея Боголюбского), поэтому и среди князей появляются такие святые как образцы для остальных князей. «Идеал мужественной красоты», – говорит Лихачев. Церемониальность, геральдичность, такая стилистика должна была духовно прославлять князя или, наоборот, рисовать его в самых черных красках. Щедрость очень важна в числе добротелей князя. *Первый этап в простонародной части*, где действовала программа эпического стиля, характеризуется, по Лихачеву, богатырской этикой, которая распространялась как на мужчин, так и на женщин. *Второй этап* отмечен открытием психологической жизни и сосредоточением на разнообразии человеческих чувств. На этом этапе наблюдается (по Лихачеву) непосредственное «влияние церковной идеологии» на личность, рисуется сложная психологическая картина движения к святости, а также противоположный путь падения человека. Нет статики предыдущего этапа, все динамично и экспрессивно. Автор отмечает огромное влияние на эту эпоху идей и практики исихазма. Иными словами, в эту эпоху личность достигает пика своей духовной глубины. *Третий этап* с господством идеализирующего биографизма характеризуется уже начавшимся отступлением от подлинной глубины христианской личности, наступает время эклектики, комбинации прошлых стилей, время «приукрашивания героев». В текст попадает вымысел. Торжествует идеализация человека, истории, страны. Первенствует этикет. Так централизованное государство утверждает тот идеал личности, который ему удобен и понятен. Главный материал для иллюстраций Лихачев берет из «Степенной книги». *На четвертом этапе* в XVII в. наблюдается кризис «средневековой идеализации», появляется человеческий характер, то есть рациональная психология занимает место церковных души и духа, начинается эпоха предвзрождения и появления возрожденческой личности.

В отличие от А. Ф. Лосева, Д. С. Лихачев (а это 1958–1970 гг.) говорит о более высоком ценностном статусе религиозной личности: а) ее народном характере, б) близости ее к конкретной жизни, в) демократизме этой личности (как бы соединении простонародного и аристократического начал). Лихачев, писавший данную работу еще в годы воинствующего атеизма, конечно, был ограничен в своих общих оценках, поэтому он выстраивает путь христианской личности, как путь эволюционный от более низших форм к высшим (с точки зрения советской идеологии). И «демократическая личность» XVII в. в этом идеологическом контексте видится ему высшей формой личности. Но у Лихачева все же есть подробные содержательные характеристики по каждому этапу развития личности, которые

позволяют непредвзятым читателю сделать свои выводы.

Итак, личность, по Лихачеву, не просто испытывала влияние религиозной энергетики, но она определенным образом менялась в течение указанных Лихачевым четырех периодов. Энергетика религиозной личности зависела от тех задач, которые решались Церковью в ту или иную эпоху. В максимальной степени личность была насыщена религиозной энергетикой на «психологическом этапе», в XIV–XV вв., в период господства исихазма и быстрого распространения монастырей Северной Фиваиды. Первый и третий этап характеризуются активным использованием церковной энергии в государственной сфере. С той разницей, что в XI–XIII вв. княжеская и народная прогосударственная деятельность неслись друг с другом. Личностная религиозная энергетика, в отличие от личностной возрожденческой и античной энергетики (о которых писал Лосев), имела какую-то иную мотивацию и интенцию. На первом этапе явно господствует только добродетель «поединка», на втором – только созерцательности, на третьем – стилизация «поединка» и «созерцательности», на четвертом начинает формироваться новое (возрожденческое) понимание того и другого одновременно.

Но кроме указанного влияния на личность религиозной энергетики существовало влияние и на место, что приводило к созданию христианской культурной среды. Эту сторону религиозной энергетики также описывает Лихачев, анализируя тексты древнерусской литературы. И здесь основным маркером действия энергии становится *ритмика*. Через ритм в разных его формах древнерусский литератор показывал пульсирование религиозной энергии, ее движение, ее особенность в качестве религиозной энергии. Яркой иллюстрацией этой мысли Лихачева становится разбор текста «Слова о полку Игореве», военной повести XII в. Ритмичность «Слова» имеет не механическую природу. Все начинается с солнечного света, это «общая скрепа, которая связывает начало и конец «Слова» (Лихачев 1987в: 171). Солнце – главный символ, обозначающий Бога, с солнцем сравнивается и русский князь: «Солнце светится на небесе, – Игорь князь в Русской земли». Затмение солнца означает плен князя. Солнце опекает князя, предупреждает его об опасности, помогает ему в бою. Ярославна упрекает солнце, что оно не уберегло князя.

Структурно текст изобилует повторениями, причем в разных видах. Это: а) перечисления, что подчеркивает длительность действия; б) рефрены, придающие тексту «своеобразную музыкальную организованность» (Лихачев 1987в: 175), а также имеющие характер «примирения с судьбой» или

«церемониальный характер». Кроме обычных рефренов есть еще скрытые рефrenы, «заключающиеся в повторении образов или слов»; в) есть повторения в виде одинаковых синтаксических конструкций; г) к числу повторений относятся и постоянные эпитеты (борзой конь, злато стремя). Повторения имеются «в самом построении «Слова», в его композиции». Переход от темы к теме. «Ритм этих переходов создает как бы задержки в повествовании».

Противоположное солнцу аритмично и хаотично: ночь, море, «поле незнамое», «горькая неизвестность, несущая для Руси все несчастья». К аритмичному относится все незнамое, неизвестное. Своя земля (Русская земля) для князя Игоря – это место солнца, жизненных ритмов, известное и родное. Вокруг Руси находится все аритмичное, неизвестное, хаотичное. Лихачев называет мир известности миром культуры, который борется с миром антикультуры. Так, в свете религиозной энергетики, понимает происходящее автор «Слова о полку Игореве», так интерпретирует «Слово» Лихачев.

Особое значение в ритмике, связанной с повторами, по мысли Лихачева, играет «предчувствие» (Лихачев 1987в: 171). Предчувствия исторических событий – это «ситуативные антиповторы», «перевернутые ситуативные повторения». События настоящего имеют прототипы в прошлом, события будущего имеют свои прототипы в настоящем. Ритмика, кроме своей прямой функциональности, создает еще и «особое настроение исторической значительности, неслучайности происходящего», связывая воедино прошлое, настоящее и будущее (Лихачев 1987в: 183). События русской истории в этом свете «рекордные», предопределенные. Благодаря религиозной энергетике «Слово» предстает читателю как «грандиозный разговор между всеми и всем о судьбе Русской земли, толкование происходящего, участие в происходящем» (Лихачев 1987в: 171).

Еще одна важная характеристика «Слова», связанная с влиянием религиозной энергетики, состоит в живительной силе эмоций, в частности сочувствия. Автор «Слова» выражает свое сочувствие главным героям и другим важным персонажам, жителям городов и сел. Лихачев считает, что сила сочувствия, возможность сочувствием объять всю Русскую землю состоит в автономности самого феномена сочувствия, каким его показывает автор «Слова». Сочувствие – это материально («печаль жирная», «тоска разливается» и т. д.), но эта материальность скорее духовного характера, это и есть следы религиозной энергетики. Перед нами целый мир христианской нравственности, покоренной языческой природы, и это не абстрактный мир морализаторства, а некое целое живое древо, где сочувствие является плодом созданной системы.

Сфера сочувствия оказывается завершением всей конструкции «Слова», ее вершиной, результатом умной ритмики и завершением начала, идущего от первенства «солнца», дня в противовес аритмии, хаосу и ночи.

Итак, опираясь на анализ текста «Слова», Лихачев выделяет значение ритма и ритмики для организации духовного пространства текста и связь ритмики с главной нравственной темой произведения – «сочувствия». Религиозная энергетика присутствует здесь в виде: а) ритмики и б) нравственных постулатов, вплетенных в текст естественным образом. За счет естественного присутствия религиозной духовности в тексте «Слова», текст предстает как «грандиозный разговор о судьбе страны». Что такое *разговор*? Чем он отличается от личностных «мифа» и «символа»? Это не диалог, обсуждение двух субъектов, это разговор автора произведения как с читателями, так и со всеми участниками событий в «Слове». Это больше даже *монолог*, чем разговор, потому что нет полноценного разговора, есть лишь пассивный ответ со стороны тех, к кому вольно или невольно обращается автор «Слова». Видно, что автора понимают, на него реагируют, но реагируют скорее *символически*, чем реалистически или мифологически. *Разговор-монолог*, ритмичный, импульсивный, посылающий сигналы и рассчитанный на ответы-символы, не более того, характеризует, таким образом, сферу религиозной энергетики, специфику и характер ее действия. Разговор-монолог имеет природу, отличную от символической и мифологической в силу его ритмичности, и потому это совершенно иная форма организации энергии. Он чем-то напоминает сферу «закона», отличную от «благодати», в трактовке митрополита Илариона. Разговор-монолог – это *закон*, в то время как личностная энергетика символическо-мифологического толка – *благодать*, проявляющая себя по-иному. Но именно религиозная энергетика, ее разговор-монолог первичны, они организуют движение личностной религиозной сферы, потому что следствием разговора-монолога является актуализация символической сферы со стороны «оппонентов», и там начинает завязываться жизнь нравственных понятий и структур. Конечно, это только начало всего процесса, поскольку здесь мы еще не наблюдаем выхода на миф, на полноценный ответ тому, кто затеял разговор-монолог. Для окончания разговора и превращения его в фактор общения двух субъектов нужна еще одна реальность (помимо религиозной и личностной энергетики), и эту область – социальной энергетики мы рассмотрим позже отдельно. Пока же посмотрим еще на возможные дополнительные характеристики религиозного энергизма, представленные в трудах Лихаче-

ва, посвященных анализу древнерусской литературы. Думается, речь будет идти не о дополнительных характеристиках ритма, а скорее о новых областях нравственно-культурной среды, организованных ритмичной деятельностью. То есть речь пойдет о дополнительных новых примерах, не более того.

Лихачев подробнейшим образом анализирует наиболее крупные древнерусские литературные памятники: «Слово о законе и благодати», «Повесть временных лет», «Сочинения князя Владимира Мономаха», «Моление Даниила Заточника», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Задонщина», «Повесть о Петре и Февронии Муромских», «Хождение за три моря Афанасия Никитина», «Сочинения царя Ивана Васильевича Грозного», «Повесть о Тверском Отroke монастыре», «Сочинения протопопа Аввакума», «Повесть о Горе Злосчастии».

«Повесть временных лет», как и другие русские летописи, ритмизирована погодовым порядком событий. Летопись также называлась «временник». Время было каркасом, основой летописи. Содержание же летописи, как обозначает заглавие одной из первых – Начальной летописи, посвящено, «како Бог избра страну нашу... и града почаша быти и... како именовался Киев». В летописи два слоя: церковные сказания об истории христианства, в том числе на Руси, и народные сказания о первых русских князьях-язычниках. Церковные сказания – это единый текст, написанный в одной стилистике и посвященный одной цели: заявить «о торжестве христианства на Руси». Христианство сравнивается с солнцем и светом. Например, великая княгиня Ольга, принявшая христианство еще до официального принятия его государственной властью, представлена в летописи как «заря перед светом». Солнце начинает ритмичное движение истории, религиозная энергия имеет солнечный, световой ритм. Поскольку это символический свет, то в нем все признаки духовного света. Лихачев отмечает огромную роль Киево-Печерского монастыря для формирования идейности летописи, публицистической тенденции, нравоучительного характера текста (по отношению к княжеской власти), рассудительности и принципиальности (Лихачев 1987б: 93). То есть в летописи, как и в «Слове», в содержании главенствует нравственное начало. Оно исполнено не назиданием и морализаторством, а жизненными примерами, в которых религиозная вера иллюстрируется поступками в соответствии с идеалом (или отступлением от него).

В этом же ключе рассмотрены Лихачевым Сочинения князя Владимира Мономаха. Он родоначальник московских государей, он своего рода солнце, с которого все начинается, весь ритм государственной жизни единой Московской Руси-России. Лиха-

чев находит ритмический ключ жизни и деятельности князя Владимира и посредством этого ключа объясняет главное содержание, плоды трудов и жизни князя. Князь Владимир Мономах – участник многочисленных княжьих съездов, встреч, переговоров, и этот перечень ритмизирован, потому что в основе него строгий порядок жизни этого подвижника. Он яркий представитель новой идеологии – обособленной жизни отдельных княжеств, законности раздробленности, но при этом он делает попытку создать систему моральных противовесов, которые бы погашали негативные последствия нового порядка. Лихачев пишет: «Владимир Мономах отчетливо сознавал, что новому принципу общего владения Русской землей необходимо было создать моральный авторитет. Это было тем более необходимо, что сразу же за Любечским съездом (создавшим новый порядок. – О. К.) вновь начались кровавые раздоры князей. Нужна была идеологическая пропаганда новых идей. Задачам этой пропаганды служит культ Бориса и Глеба, летописание, усиленно поддерживающиеся Владимиром Мономахом, и наконец, собственные произведения самого Владимира Мономаха» (Лихачев 1987б: 140). В данном случае речь идет об «идеологической пропаганде» особого рода – усилиями текстов создать стену морального авторитета, защищающую политический порядок изнутри. Моральный авторитет, замечает Лихачев, опирался «на христианскую мораль, на строгое выполнение договорных условий, на взаимное уважение к правам младших и старших». «Высокая мораль» должна была стать знаменем, «с помощью которого он (Владимир) мог бы руководить дружиной князей-братьев» (Лихачев 1987б: 141). Духовный свет имеет в данном случае еще одну ритмическую характеристику: свет святых и подвижников – это свет помощи небесной русской воинству, русской земле. От помощи ангелов до помощи святых подвижников в монастырях, от Бога до русских святых – это ритмика святости, в делах помощи.

Ритмизации способствовали «одна тема» и «один сюжет» русской истории. Одна тема – *мировая история*, указывает на то, что прошлое Руси обрело свои очертания, оно освещено светом, это прошлое включено в общий контекст всемирной истории. Там начал биться пульс русской истории. Стал биться только потому, что история начиная с ее далекого прошлого осветилась светом Христовым, библейской историей. Один сюжет – «смысл жизни», то есть нравственная мотивировка исторических событий, то есть одно событие сменяет другое, и все они нанизаны на одну нить – «нравственной мотивировки», в силу чего все события-«бусинки» подчинены одной задаче – быть «бусами», явить

одно целое. Нравственный ритм близок к тому, что выше было отмечено как свято-религиозный ритм, образуемый всегдашней помощью небесных сил, святых и подвижников.

В результате мы можем определить *ритмику* религиозной энергии, действующей в светском пространстве, как: а) *духовно-световую*, связанную с природой, природными силами, но просвещенными светлыми божественными энергиями; б) *цифровую* (годы от сотворения мира), или *историческую*, сопряженную тоже со светом, которым была просвещена вся русская история; в) *нравственную* и *свято-религиозную*. В эти же три пункта вливаются и выделенные Д. С. Лихачевым виды ритмики: предвидение, перечисления, рефrenы, повторения, постоянные эпитеты, то есть ритмичный порядок организации текста, который укладывается в порядок ритмики культуры (текст как культура в целом). В результате мы получаем еще один цикл ритмов, который можно обозначить как *культурный ритм*. Таким образом, религиозная ритмика существует в четырех формах (духовно-природной; цифро-исторической, нравственно-религиозной и культурной), каждая из которых выполняет свою функцию, направленную на создание *культуры* как таковой. Культурная среда живет тем ритмом, который народ и страна получили вместе с Крещением и утверждением Церкви, церковной жизни и веры. Ритмичность указывает на первичность и особый статус религиозной энергии, ее особые возможности в рамках всей сферы человеческой энергии. Это *формальная* сторона, касающаяся *динамических* характеристик функционирования религиозной энергии в социуме.

Также обобщим данные по *содержательной* стороне, тому, что выше было обозначено как *разговор-монолог*, подталкивающий личность к символическому ответу. Собственно, этот феномен и позволил Лихачеву выделить *культуру* как обобщающее явление, вытекающее из господства древнерусского текста, насыщенного религиозной энергией. Почему следы культуры обнаруживаются, как только речь заходит о теме, условно обозначенной нами как *разговор-монолог*? Д. С. Лихачев говорит о большом разговоре, который ведет древнерусский книжник на протяжении 700 лет, независимо от господства стилей и наполненности личности элементами возрожденческого самосознания, то есть субъективизма. Этот разговор на одну тему и на один сюжет не простой, не хаотичный и случайный, в нем есть порядок и цель, в нем есть общий знаменатель, что и указывает на культурность явления, на его гармоничность, системность, порядок. Разговор-монолог порождал импульсы, обращенные к личности (последуя в узком ее понимании), и получал в ответ

целую гамму, целый мир символической продукции. Это и было русским Средневековьем. Точнее сказать, частью русского Средневековья, начальной его частью, потому что, конечно, русское Средневековье за 700 лет своего существования прошло длительный путь, оно вызрело до «плодов и семян» и встретило эпоху Возрождения уже во всей культурной полноте традиционной христианской культуры. Если судить по тем срокам (с XIV по XVII в. включительно), которые русская культура прошла с момента своего несостоявшегося «первого Возрождения», то Запад недобрал около 300 лет из Средневековья, которые могли бы ему помочь вызреть до полной зрелости его культурных форм. Но он поторопился встать на путь модерна, путь светской культуры, оттесив религиозную и религиозно-светскую традиции (социальную и личностную). И эта недозрелость западных традиционных христианских форм потом сыграла с ним злую шутку; отсюда выросли западные «цветы зла»: атеизм и материализм (как и другие *измы* – национализм, расизм, фашизм, коммунизм) стали дурными плодами вместо предполагавшихся добрых плодов. Многими из этих плодов Запад потом поделился с Россией, во всяком случае, атеизм, материализм и коммунизм в нашей стране привились и многое ей навредили.

Выводы

Совсем не случайно то, что академик Д. С. Лихачев стал в нашей стране родоначальником культурологии (Запесоцкий 2012: 30–54), выделил, подобно В. И. Вернадскому, культуру как отдельную сферу человеческого бытия. Культуросфера такая же живая и объективная реальность, по мысли Лихачева, как и ноосфера. В этой области человек достигает полноты своего развития. Нельзя не видеть заслуги этого мыслителя в представлении культуры как необходимой среды жизни и воспитания человека. Причем каждый народ, каждая традиция формирует свое культурное пространство, свое лицо культуры, которое целиком зависит от того, какие религиозные идеалы положены в основу этой культуры, какая энергетика присутствует там. Лихачев отмечал, что ни Золотой, ни Серебряный века русской словесности не состоялись бы, не будь у них такого фундамента, как древнерусская литература.

Лекция 4. Софинианский подход к исследованию социальной энергии М. М. Бахтина

В первую очередь, еще до обращения к текстам М. М. Бахтина, остановимся на его биографии, его личности. Здесь важно отметить два момента: мыслитель начал свой научный путь в первые послереволюционные годы, в плотную соприкоснувшись с революционным радикализмом тех лет («весь мир

насилья мы разрушим»), выбрав, как Д. С. Лихачев и А. Ф. Лосев, свое место среди защитников культуры и традиции. Красноречивый пример. Находясь в Невеле в 1918 г., Бахтин участвует в диспутах (характерное явление тех лет!), защищая традиционные ценности. В заметке, сохранившейся в местной газете, автор ее отмечает, что в споре «Бог и социализм» Бахтин занял сторону защитника Бога. Он заявил слушателям, что социализм – это хорошо, но почему социализм не заботится об умерших, этого ему народ со временем не простит. У автора заметки сложилось впечатление, что умерший народ, по логике Бахтина, «вот-вот подымется, воскреснет, вся лежащая и истлевшая в гробах рать, и сметет с лица земли всех коммунистов и проводимый ими социализм» (Конкин, Конкина 1993: 57–58). Думается, и столь глубокое внимание к Достоевскому, которое демонстрирует наш герой, также указывает на его высокие личностные качества. Бахтин, как Лосев и Лихачев, прошел свой путь репрессированного ученого, тяжело больным человеком он был отправлен в Казахстан в ссылку и оттуда уже после ослабления репрессивной политики попал в Мордовию, где работал почти до конца жизни. Стоит здесь привести свидетельство В. Кожинова, который с группой литераторов приехал из Москвы познакомиться с известным когда-то Бахтиным, и они обнаружили не разбитого тяготами тяжелой жизни человека (у Бахтина была ампутирована нога, но он все равно преподавал), а мыслителя, «подлинно великого человека», который сразу покорил их силой духа, мысли, интеллекта (Кожинов 2011: 49).

М. М. Бахтина, как и А. Ф. Лосева, следует относить к числу тех ученых, которые стоят в ряду крупнейших первооткрывателей, объяснивших природу человека в совершенно новом ключе. Бахтин шел «от личности», от ее сложносоставной субстанции. Для Лосева личность являлась субъект/объектом, в силу чего ему удалось выйти на уровень символического понимания энергии, которая действует в такой личности, открыть символический характер личностной энергии, дать понимание символического человека, умеющего создавать живую мифологическую реальность, способную жить самостоятельной жизнью. Бахтин, опираясь на открытия Ф. М. Достоевского, увидел в личности субъект/субъектную природу. И его теория диалога сразу раздвинула рамки понимания личности настолько, что, по сути, позволила увидеть главный механизм формирования социума, а значит, и этноса.

Теория диалога у Бахтина сложилась не абстрактно, а исходя из чтения произведений Ф. М. Достоевского. Там он обнаружил *полифонию*, слаженный хор героев-личностей, своего рода аналог соловьевского принципа всеединства. Личность

для Достоевского означает человека с идеей, независимо от того, плохой или хороший герой, умный или неумный. Все живут в рамках внутреннего закона идейного общения: диалог здесь – это цель, а не средство, я должен выговориться, я должен быть услышан, я должен услышать ответ на свое вопрошение. Диалог может иметь внутренний характер и внешний. Даже внутри себя человек может найти собеседника, чтобы излить ему душу. Потребность в диалоге, по Бахтину, – это потребность в другом человеке, в Другом как таковом. Потребность быть самим собой может быть удовлетворена только через наличие абстрактного Другого. Другой всегда абстрактен, и в этом его прелест, это всегда «не Я».

Собственно, откуда такой герой у Достоевского, который позволил Бахтину увидеть, что общество диалогично и только поэтому оно – общество? «Достоевский искал такого героя, который был бы сознающим по преимуществу, такого, вся жизнь которого была бы сосредоточена в чистой функции осознания себя в мире» (Бахтин 2017: 285). Этот герой или «мечтатель», или «человек подполья». Сознание этих людей «не воплощенного и не могущего воплотиться». В этих людях нет ничего твердого и определенного, они фигурируют не как «люди жизни, а как субъекты сознания и мечты» (Бахтин 2017: 285). В таких людях Достоевский обнаруживает дурную бесконечность их самосознания. Итак, точкой отсчета в мире, где создается социум на основе диалога, является возможность дурной бесконечности, а не твердая платформа «солнца», как в случае с функционированием религиозной энергетики, или щита умного тела, или даже личности в случае с действием личностной энергетики. Это очень опасное начало, и не оно ли, не фактор ли опасности гонит Я к диалогу с Другим, с Ты? Скорее всего, это так. Но что происходит дальше, после этого движения в сторону безопасности от небытия? Создается впечатление, что формирование социума, социальных форм бытия в этом контексте является чуть ли не первой ступенью в череде функционирования человеческой энергетики. Возможно, начало положено в рамках действия религиозной энергетики, потом наступила очередь социальной, и завершился процесс (цикл) создания единого энергетического комплекса активизацией личностного энергетического источника, обеспечивающего функционирование традиции как механизма воспроизведения.

Итак, что происходило после движения в сторону от небытия? По мысли Бахтина, Достоевский использует для диалоговой ситуации ресурсы, взятые со стороны, такие как идеяность, нравственная мотивированность. Эти ресурсы, очевидно, из закромов религиозной энергетики. Бахтин говорит

об их несамостоятельности в данном случае. Но и они играют свою роль в диалоге: «Не идея как монологический вывод, хотя бы и диалектический, а событие взаимодействия голосов является последней данностью для Достоевского» (Бахтин 2017: 216). У Бахтина есть важные замечания касательно происходящего в стихии «взаимодействия голосов»: «Внутренний и внешний диалог в произведении Достоевского растопляет в своей стихии все без исключения внутренние и внешние определения как самих героев, так и их мира. Личность утрачивает свою грубую внешнюю субстанциональность, свою вещную однозначность, из бытия становится событием» (Бахтин 2017: 219).

Разберем эту цитату подробнее. Диалог – это стихия, это мощная *энергетическая сила*, как плавильный котел, растапливающий породу, чтобы появился жидкий металл. В слове «стихия» звучит очень многое: это, с одной стороны, бурный, порой неподконтрольный процесс, но с другой – его неподконтрольность состоит лишь в бушующем пламени, внешне стихия подконтрольна, ведь здесь растапливаются (не сжигаются!) очень тонкие субстанции – «внутренние и внешние определения героев и их мира». Что это значит? Зачем этим субстанциям расплавляться? «Определения» – это что-то вроде предопределения, печати, наложенной на них обществом, может быть, судьбой, происхождением, обстоятельствами. Словом, это некий античный рок, слепой и непреодолимый в античной действительности. Это и есть то самое, что тянет человека (Я) в небытие. А вот диалог сначала как возможность (идея?), а потом как реальность (практика?) выталкивает Я к общению с Ты, к Другому. Выталкивает из мира, где человек думает, что кроме Я нет ничего и другой человек такой же Я, как и он сам. В этом концентрируется дурная бесконечность самосознания. Здесь также важны «внешние и внутренние определения», а не просто «определения». Рок – это внутреннее предопределение, живущее в тебе от рождения, за внешним предопределением стоит какая-то другая реальность. Очевидно, эту внешнюю предопределенность создает уже сам человек и создает жизнью вне диалога, потому что, как только начинается диалог, и это препятствие уничтожается. Характер уничтожения (преодоления) этих двух препятствий не в сжигании определений, а в их растапливании, а значит, в их использовании в другом качестве. И действительно, все здесь в словах Бахтина имеет образность, близкую к выплавке металла. В результате растапливания определений: «Личность утрачивает свою грубую внешнюю субстанциональность, свою вещную однозначность». И крайне важно последнее: «из бытия становится событием». Бытие, с его вещной однозначностью,

давлением внешнего и внутреннего определений – словом, с глубочайшей пассивностью, становится событием, то есть становится причастным творческой силе, сотворившей бытие. Ведь событие – это не просто совершившийся факт, а *выдающийся* факт, в честь которого можно праздновать, торжествовать, радоваться.

Благодаря диалогичности как литературному приему Достоевский, по мысли Бахтина, сумел создать вокруг своих героев тот самый искомый жизненный социум, который буквально пронизан энергетикой жизни. Западные подражатели Достоевского, как ни стараются представить своих героев такими же нервными и непредсказуемыми, не могут создать этой живой атмосферы общества: «Не умеют создать той сложнейшей и тончайшей социальной атмосферы вокруг героя, которая заставляет его диалогически раскрываться и уясняться, ловить аспекты себя в чужих сознаниях, строить лазейки, оттягивая и этим обнажая свое последнее слово в процессе напряженнейшего взаимодействия с другими сознаниями» (Бахтин 2017: 290).

При этом у героев Достоевского есть определенная отстраненность от реальной жизни, это не Россия, в которой жил и творил писатель, а нечто другое. И реализм его состоит не в воспроизведении этнографической реальности современности, а в устремлении героев в мир идеала. «Герои Достоевского движимы утопической мечтой создания какой-то общины людей, по ту сторону существующих социальных форм». Очень важный вывод, сделанный Бахтиным! Но откуда эта тяга к свету и мечта об идеале? Нам думается, что дело здесь не в утопизме как историческом факторе, связанном с жизнью разночинной интеллигенции, хотя Бахтин писал об этом. Это бы снижало и сильно упрощало всю величественную конструкцию, созданную духовными усилиями Достоевского. Ведь созидая социум как плод диалоговой культуры, которую исповедуют его герои, все без исключения, писатель создавал, конечно, не научный трактат о преодолении некоей земной инерции для создания социальных скреп естественного характера. Все герои живут в рамках некоего идеала, более высокого достижения реальной жизни. За счет этого они все личности, все имеют возможность включиться в диалог, и диалог становится явлением жизни. Без этой нарочитой идеализации, допустимой для художественного произведения, не было бы эффекта создания гармонии, то есть того социума, где благодаря диалогу все вдруг осветилось неземным светом. Эти условности совсем не требуют трактовки «утопичности», можно лишь довольствоваться словом «условность».

В свете сказанного более ясными будут выглядеть слова Бахтина о смысле диалога у Достоевского,

который оказывается и общим смыслом, характеризующим это явление: «Быть – значит общаться диалогически», «Достоевский переносит диалог в вечность, мысля ее как вечное со-радование, со-любование, со-гласие». При этом диалог – это «противостояние человека человеку, как противостояние «я» и «другого»». Иными словами, диалог начинается не с любования друг другом, а с «противостояния», подразумевая, что за диалогическим процессом стоит немалый труд «напряженнейшего общения» (Бахтин 2017: 194–218). Диалогичность героев Достоевского, объясняет Бахтин, выросла из двух источников – *мечтательности и подпольного сознания*. Именно эти герои стали нуждаться в бегстве от небытия, они жаждут «напряженнейшего общения», потому что им нужно уйти от пут рока внутреннего и внешнего. Герои эти сродни евангельским грешникам: мытарям, блудницам, слепым, хромым, глухим, чающим движения воды. Их выбирает и Достоевский, потому что их выбрал раньше него Христос для проповеди, исцеления и спасения. Вот почему Достоевский «переносит диалог в вечность». Над каждым человеком довлеет груз «определения», как земные его путы, и выход за пределы этой власти возможен только на пути диалога. Получается, диалог Достоевского – это эквивалент евангельской любви к ближнему, поскольку в диалоге запускается механизм присутствия Другого в сознании Я, работа, в процессе которой Я узнает о «правде» Другого. А дальше уже последний шаг за самим человеком, свободным от пут «определения». Словом, лишь диалог готовит не только человека к последнему шагу, главному в его жизни, но и все общество. В этом контексте оно и идеально, и реально.

Выводы

М. М. Бахтин совершил важнейшее открытие, к которому не смог подойти А. Ф. Лосев. А именно: он возвратил разговор о софиологии к первоначалу, к Достоевскому, хотя тоже, как и Лосев, чтил Соловьева и видел в нем своего наставника. Но он вернулся к Достоевскому, считая, что Соловьев, двигаясь дальше, что-то упустил из открытого великим писателем. И он оказался прав! Достоевский отталкивался от живой реальности, хотя и стилизованной под живую жизнь, но реальности более реальной, чем сама реальность. Реальности, помещенной в евангельский континуум времени. Бахтин так не пишет, но говорит об идеализированной, утопической картине бытия героев Достоевского. И гарантом этой особой реальности выступал сам писатель, с его горячей душой, верой, страстным желанием обеспечить своих героев (от плохих до хороших) необходимой мерой личностной свободы.

Вот эту диалоговую реальность упустил Соловьев, ее заметил Бахтин и именно ее посчитал в Достоевском самой важной, существенной основой всего его творчества. И более чем странно, что Соловьев сам не подхватил это знамя Достоевского. Точнее сказать, не сделал это осознанно, сознательно, потому что бессознательно, как считает немецкий философ Михаэль Френч, Соловьев исповедовал в своей жизни подобную же добродетель, он был не просто философом, писавшим о Софии, но он был служителем Софии, ее поклонником, что и позволило ему так глубоко проникнуть в ее мир (Френч 2015: 10). Этот фактор учитывался нами при анализе идей, выдвинутых А. Ф. Лосевым, М. М. Бахтиным и Д. С. Лихачевым. Каждый из мыслителей, кроме того, что был автором целого комплекса идей и теорий, важных выводов, оказывался и личностью, прошедшей тяжелейшие испытания: лагерные, идеологические, материальные, семейные и личные. Все они были подлинными творцами, жизненной позицией засвидетельствовавшими право писать и работать в духе подлинной духовной свободы, как это делал Достоевский. И этот личностный контекст их научного творчества не менее важен, чем содержание их научных трудов, потому что за этим стоит диалогическая реальность их научных открытий. Мы работаем с их текстами в особом, диалогическом режиме, учитывая и их личность, и их творчество. В этом факте также заключено зерно всеединства, в соловьевском его понимании, как подлинной живой реальности. То, что Лосев обозначал как символо-мифологическую реальность.

Лекция 5. Единство личностной, социальной и религиозной энергии

Как живет и функционирует человеческая энергия в целом? Соединим в одно целое обозначенные логические цепочки, которые мы отыскали у Лосева, Бахтина и Лихачева. Было выяснено, что каждая отдельная сфера человеческой энергии имеет свой инструмент структуризации пространства/времени: 1) личностная энергия действует через символ и миф. А поскольку символический акт подразумевает явление сущности, а мифологический ее закрепление, то следует считать, что в личностной энергетике реализуется *итог* всей энергетической деятельности человека. 2) Начало же этой деятельности полагается в сфере действия религиозной энергетики. Понятно, что речь идет не о самой религиозно-церковной деятельности, а о ее функционировании в светской области, как отметил Д. С. Лихачев, в области культуры. Благодаря религиозной энергии создается культурное поле, культурная среда, то есть та необходимая структура, на основе которой может далее разворачиваться вся последу-

ющая энергетическая деятельность. Для создания культурной среды используются механизмы ритмизации и монолог-беседы, той беседы, ответом на которую может быть только символический ответ. 3) Культурная среда, созданная религиозной энергией, не пассивна, если она обладает такими механизмами, как ритмизация и монолог-беседа. Иными словами, в этой первичной энергетической среде, структурированной только культурными формами, могут образовываться только своего рода платоновские идеи, символы, без последующего превращения их в миф. 4) Социальная энергия рождается из диалога свободных личностей, из полифонии голосов, и плодом ее является, как и в предыдущем случае, общая среда, только уже не культурная, а социальная. Это еще одна общая платформа, общая среда, необходимая для того, чтобы появилось нечто главное, то есть личность. Несомненно, что та и другая среда создавались усилиями не одной стороны, а двух. Одна сторона действовала со стороны религиозного центра, но действовала не прямо, а опосредованно, через светскую сферу. Другая сторона – личностная – была пассивна по-своему, как пассивно зерно, в котором заложен геном, есть биологическая программа, но до времени оно лежит в посевных закромах. Но и потом, когда оно попадает в землю, оно прорастает не сразу, а постепенно, прежде чем заколосится и на нем появится плод – новое зерно. То есть религиозный центр пассивен по своей воле, а личностный – по произволу, необходимому, чтобы здесь мог появиться новый источник свободной воли.

Нарисуем ту общую схему, которая видится нам на пути объединения религиозной, личностной и социальной энергии в единое целое. Существует два субъектных центра: а) религиозный, олицетворяемый с Богом, Церковью и их суррогатными формами в языческой традиции; б) личностный. Также два объектных центра: в) культурный и г) социальный. Движение в этой цепочке начинается с субъектного религиозного центра, отсюда идет первичное вопрошание к неактуализированному личностному центру; от него идет вопрошание обратно, к религиозному центру, и в процессе их диалога рождаются культурная и социальная среды. Далее рассмотрим более подробно каждый этап.

На первом этапе, когда происходит формирование культурной среды и божественная воля умаляет себя, начинается и первый этап активизации личностного начала. Ведь что такое символический ответ на беседу-монолог? Это и есть актуализация в «личностном зерне» первичной активности роста. Но главным результатом и целью первого этапа разворачивания программы религиозной энергетики является все же не это, а создание культур-

ной среды, необходимой платформы для будущей деятельности полноценной личности. На втором этапе, этапе диалога между Я и Другим, есть только два центра, которые способны общаться, но оба они пассивны. Однако у них есть отличия в пассивности, божественная сторона пассивна, потому что выполнила свою первичную задачу, создала механизм общения монолог-беседу, в результате чего появился символический ответ из личностной сферы. Таким образом, личностная сфера в этой ситуации получает возможность быть на порядок активнее, при общей, казалось бы, пассивности. Поэтому следующий шаг делает не религиозный центр, а личностный, откуда идет к религиозному центру символическое вопрошание о том, зачем родилась сущность, для чего? Я обращается к Другому. И как заметил М. М. Бахтин: «В чем суть противопоставления Я и Другого? В осуществлении своего единственного места в единственном событии-бытии» (Конкин, Конкина 1993: 80). В отношении Я к Другому реализуется эстетический момент, эстетическая по характеру деятельность. Я движется к Другому, узнает о нем то, что Другое знает о себе, возвращается к себе и создает форму, чтобы Другой узнал о себе то, что он не знает. Ведь по мысли Бахтина, сам человек, само Я не знает до диалога, что он такое есть. «Человек абсолютно эстетически нуждается в другом человеке», в «видящей, помнящей, собирающей, объединяющей активности другого» (Конкин, Конкина 1993: 86). Так мир познается через другого. Но не только познается, заметим со своей стороны, но и создается на базе этого познания социальная структура бытия, социальная среда, где личность уже раскрывает себя достаточно широко, то есть начинает оперировать такими понятиями, как Я, Другой, Мы.

Итак, на втором этапе контактирования двух центров появляется еще одна среда, теперь уже социальная, и таким образом подготовлены все условия для полноценного раскрытия личности. На третьем этапе это и происходит, когда центр активности перемещается в личностную сферу. Здесь личность уже приобрела двойной опыт: символический и социальный. Она впервые приняла участие в создании своей среды, точнее сказать, по ее инициативе, ее основными усилиями была создана особая – социальная среда. Но культурная среда и социальная среда пока еще действуют автономно, у них нет чего-то общего, что их объединяет и включает в общий поток движения традиции. Следующей в этой своего рода шахматной партии ходит религиозная сторона, для которой личностная сторона открыла такую возможность, в лице Другого. Ведь Другой, по мысли Бахтина, приобретя опыт общения с Я, также становится Я. Таким образом,

снимается пассивность, наложенная религиозным центром на себя, и религиозный центр, приобретя активное состояние Я, может действовать в отношении личностного центра теперь свободно и активно. В историческом плане такая ситуация просматривается, конечно, в период жизни и деятельности Богочеловека Иисуса Христа. Думается, что социальный опыт, социальная среда также касается вполне конкретной исторической ситуации и традиции. Думается, мы вправе говорить об античности как итоговой эпохе, в которую социальная среда Древнего мира обрела свое устойчивое классическое состояние. Язычество здесь было вытеснено за пределы социума, в культурную область, а социум обрел сугубо антропологические черты.

Дальнейший путь произвольного движения личности, обладающей символическим и социальным опытом, мы связываем с обращением к символической (ветхозаветной) и социальной (античной) личности со стороны Богочеловека и его адептов-апостолов, в результате чего происходит погружение этой личности в иnobытие (христианскую религиозную реальность), результатом чего становится актуализированный символ, то есть наполненный энергией и nobытия. По лосевской логике, такой символ уже способен иметь волю и желание взглянуться в себя самого и в иное, и на основе этого опыта обрести самосознание (интелигенцию, по Лосеву). Плодом сосредоточения активного символа на ином будет рождение новой – мифологической – реальности, в которой символ как бы сливается с жизненной стихией, но в символической форме. Ведь миф, по Лосеву, это тот же символ, но приобретший жизненную форму. В этой жизненной форме мы и можем наблюдать слияние культурной и социальной среды. Личностная энергия, достигшая своей полноты проявления силы и активности, позволила объединить всю человеческую энергию, чтобы колесо традиции крутилось теперь как одно целое, независимо от существования каких-то отдельных традиций, связанных с прежней доантичной реальностью.

Этнотрадиционализм

Энергия созидается не абстрактной традицией, а вполне конкретной, традиция работает на конкретный народ, этнос. Хотя само понятие традиционализм может распространяться на различные сферы. Допустим, Лихачев говорил не только об этнической, но и о культурной традиции: литературной, садово-парковой, а также об образцах социальной традиции, например, семейно-бытовой. Во всех этих случаях подчеркивалось наличие традиции как механизма традиционного воспроизведения, имеющего долговременный характер, укорененный

в этническую культуру. То есть привязка к этничности все равно была обязательна. На примере русского этноса можно показать, как формировалась русская этническая традиция.

Самый первый этап связан с существованием трех автономных центров: социального, религиозного и личностного, в их еще пассивном состоянии. Сложно найти подлинный исторический материал, который иллюстрировал бы историю этногенеза конкретного народа буквально с нуля, как было показано выше. Когда появляется религиозный центр, который создает другой автономный – личностный центр, и дальше начинается действие в том порядке, как было сказано. Такую модель развития мы можем увидеть в Библии, где в книге Бытия идет рассказ о творении человека, потом культурной среды, потом социальной среды и в последнюю очередь – о формировании цельной модели единой традиции.

Для русской традиции мы используем гипотетическую модель начала традиции: крещение Руси в 988 г. (хотя русская государственность ведет отсчет с 862 г., более чем за столетие до крещения). Крещение подразумевает рождение личности в ее полноте, то есть готовой отвечать на импульсы и призывы религиозного центра адекватно. Личность славянина до момента крещения была языческой, то есть ограниченной в своей полноте. Думается, что она имела уже античную прививку, то есть обладала «телесным самосознанием». После же крещения, после знакомства с христианским мировоззрением, у восточных славян появляется духовно-душевно-телесное мировоззрение. Посмотрим далее, как в процессе исторического развития создавались энергетические очаги традиции, а потом и вся она целиком.

1. Первый этап, обозначенный нами как создание культурной среды после обращения религиозного центра к новой христианской личности, может датироваться X–XIII вв. (домонгольский период). В древнерусской литературе, по Лихачеву, это историко-монументальный период. Но нас интересует другое – именно в эти три столетия был выстроен каркас русской культурной среды. Она была городской, отчасти элитарной, поскольку не было еще создано общей социальной среды, в ней доминировали книга и архитектура, которая носила символический характер. И вообще символизм в личностной среде доминировал, но он еще не пророс мифом. Ритмизация и монолог-беседа – вот инструменты, которыми пользовался религиозный центр для создания культурной среды. Книга отражала тот посыл, который шел от религиозного центра, поэтому в ней отразились его приоритеты: ритм и разговор-диалог. Книжное слово становится визитной карточкой этой эпохи, живым ее выражением.

Но и архитектура была по-своему знаменем эпохи, ведь это был ответ (хотя и символический) на обращение к личности религиозного центра, ответ, в основном, русских князей и в меньшей степени церковных деятелей.

2. Второй этап был связан с созданием социальной среды и датируется XIV–XV вв., это период, предшествующий появлению монархии, единоправного государства. Здесь, как мы помним, инициатором обращения к религиозному центру (и конечно, к культурной среде, которую он создал) стала личностная среда. Ее Я движется к Другому, узнает о нем то, что Другое знает о себе, а после возвращается к себе, создает форму, чтобы Другой узнал о себе то, чего не знает. Ведь по мысли Бахтина, сам человек, само Я не знает до диалога, что он такое есть, а это был впервые чисто диалогический процесс, который имел и эстетическую форму, так как был обусловлен эстетическими мотивами: «Человек абсолютно эстетически нуждается в другом человеке» (по Бахтину). Итак, диалоговая деятельность Я и Другого привела к появлению двух я, но находящихся в разных лагерях (центрах), религиозном и личностном. Общее Я их сроднило и сделало равнозначными социальную и культурную среды. Это время создания монастырей Северной Фиваиды, которое завершилось победой иосифлян над нестяжателями, своего рода противниками сплошной социальной среды. Создание социальной среды позволило вырасти единому централизованному государству.

В этот период происходит и другое важное событие: личность, впервые начавшая действовать самостоятельно, активизировала свой символический потенциал, обрела самосознание (в том числе русское этническое!), началось ее движение к мифу, к живой символической реальности. Этот процесс мифологизации личности, судя по всему, захватил два периода – этот и следующий. Это объяснимо. Когда Лосев говорил о появлении самосознания (интеллигентного сознания), он говорил о двух явлениях: личность обращается к себе самой и к другому. Очевидно, эти два этапа разделены во времени: сначала происходит обращение к себе (XIV–XV вв.), а на следующем этапе – обращение к другому. Так достигается полнота мифологического сознания.

3. На третьем этапе создания традиции (XVI в.) должно было произойти слияние, а точнее сказать, объединение в целое всей традиционалистской конструкции. И здесь инициатива была за религиозным центром. Мы видим в этот век появление первого русского царя – единодержавного монарха, помазанника на престол, а также появление первого русского патриарха. В лице царя и патриарха

народ приобретает два сакральных центра: царь олицетворяет личностный центр, ответственный за символо-мифологическую реальность, патриарх – религиозный центр. Две главы орла обретают полноту смысла. Сам же народ живет в единой социально-культурной реальности, которая отныне является единой этнической реальностью.

С этого времени на полную силу заработал единый механизм функционирования традиции. Он подразумевал, что отныне энергия перестает двигаться ограниченно, как это происходило на каждом из трех этапов, но она движет традицию естественным порядком, как движется кровь в организме по всему телу. Сохраняется лишь специализация каждого из трех центров энергии: личностного, религиозного и социального. Но в таком порядке традиционный механизм в России просуществовал всего одно столетие – XVII в. – и уже в следующем веке был потеснен модерном.

В чем причина? Только в существовании внешнего – европейского – мира, который отказался от традиционности и стал жить по другим правилам. Россия при Петре I отказалась от приоритета традиционализма, которого добивалась семь веков, в угоду модернизации, Возрождению, потому что это был единственный путь выживания страны и народа.

Лекция 6. Порядок функционирования духовной энергии в модерне и постмодерне

Духовная энергия в период модерна

Функционирование энергии в возрожденческий период подразумевает исключение религиозного центра из работы энергетического механизма, созданного традицией. В результате оттеснения традиции как таковой и реформирования механизма работы энергетических центров остается следующая схема: личностный центр, где вырабатывается личностная энергия, и особая энергетическая среда – культурная и социальная. Среда, по слову Лихачева, лишь хранит и транслирует энергию. Но не вырабатывает. Естественный поток движения энергии, как движется кровь в организме, как работает нервная система, прервался, поскольку перестал функционировать один из важнейших энергетических центров – религиозный. Он отвечал за ритмизацию (за счет чего создавалась культурная среда, культура как таковая), а также за разговор-монолог, благодаря которому культурная среда получала свое индивидуальное лицо, а личностный центр приобретал необходимый импульс для символизации своей субъективности и становился в силу этого активным, энергетически наполненным. С уходом религиозного центра уходит и функционал ритмичности, как и возможность создавать индивидуальную, то есть конкретно русскую культуру

ру и среду. Таким образом, культура и культурная среда начинают формироваться в каком-то ином режиме, отличном от традиционалистского. То есть должны быть задействованы какие-то непонятные «трети силы», со стороны, которые бы обеспечивали возможность сохранения и функционирования культуры. Этим и объясняется внимание западных возрожденцев к античности. Причем, как объяснял Лосев этот контакт с античностью, речь не шла об адекватном понимании античности, но создавался миф об античности, потому что воспроизводился не античный идеал, и не античный – телесный – человек, а бывший христианин, но с крайним выражением субъективизма в качестве образца мировоззрения. Удаление в античность, уход из своего времени происходил на почве погружения в глубь собственной личности, а не вширь, как это было в Средневековье. Миф, создаваемый возрожденческой личностью, отличался одной существенной особенностью, он не касался внешнего мира, он касался самого человека. Сам человек становился живым мифом-символом (Лосев 2022: 290–293). Вот что такое возрожденческий западный человек, он живой миф-символ. Соответственно, на человека, как татуировка на теле, была сосредоточена вся культура и культурная среда, а социальная среда при этом оставалась без личностного участия, в силу чего она приобретала монологический характер. Возрожденец при этом занимался культурой, хотя занятие культурой всегда было делом религиозного центра, оставляя без внимания социальную сферу – в прежнее время главный предмет (и обязанность) личностного внимания.

«Телесная культура» возрожденцев не была античной, возрожденец знал, что такое дух, душа и тело, в отличие от античного человека. Первый использовал дух, душу и тело очень утилитарно, эгоистично, не для общества, а только для себя. Конечно, его книги читали потом в обществе, его картины смотрели и любовались ими в обществе, его скульптуры, здания принимали, его музыку слушали и восхищались ею. Но эта культура воспитывала стихийный индивидуализм, такой же, каким был наделен сам автор этих произведений, поэтому он воспитывал своим творчеством в людях гордость, тягу к избранничеству, мечту об уникальной судьбе, он формировал в своих современниках (а затем и потомках) античную подчиненность року и судьбе. И последнее было самым страшным, потому что от этого мировоззрения человека избавляло христианство и к этому мировоззрению тянули его возрожденцы. Причем, будучи христианами, зная о личности как совокупности духа, души и тела, они своими трудами постепенно, культурными средствами вели эту «адову работу» по вычищению

христианского сознания, и это было сознательное целеполагание. Страшно было и то, что это «анти-крещение» носило как индивидуальный характер, так и общий, поскольку постепенно складывался поведенческий стереотип новой ментальности, обязательный для западного человека. Более того, такая стилистика подчеркивала тонкость натуры, особость западных людей, их отличность от схизматиков, и уж конечно, указывала на пропасть, разделяющую их и «азиато-африканцев».

Что касается российской, русской возрожденческой культуры, то тут были свои исторические и конфессионально-этнические особенности. Во-первых, русское возрождение проходило на несколько веков позже западного, поэтому им использовались образцы Просвещения, то есть Возрождения уже без идейной базы. Во-вторых, оно осуществлялось сверху, без того радикального дистанцирования от Церкви, какое мы наблюдали на Западе. В русском модерне Церковь не была столь однозначно отлучена от культурного и социального процессов модернизации, то есть их осовременивания. Она все время находилась где-то рядом с реформаторами, оказывая на них существенное влияние.

Также в России произошло разделение реформаторов-возрожденцев на западников и почвенников. Это разделение заметно уже при Петре I, поскольку и сам он сочетал в своем лице то и другое, западничество и старину. Западничество в этом случае означало *перенимание готовых образцов* западной поздневозрожденческой культуры и внедрение их в российскую действительность. Безбородость, новые одежды, балы, открытое курение табака, публичность женщины – все это «этнографические» образцы западничества. Но и почвенники не были противниками реформ, ориентируясь на почвеннические черты Петра Великого. Так рассуждал, например, М. В. Ломоносов. Почвенники искали возможных путей *перенесения готовых образцов старорусской традиции* в новую, возрожденческую жизнь. Это была их специальная задача. Эти две русские возрожденческие ветви то отдалялись друг от друга, то вступали в конфронтацию. Но в тенденции все-таки шел процесс постепенного размежевания. Западники все более уходили в радикализм, революционность, их мировоззрение политизировалось, потому что ориентация на готовые западные образцы культуры приводила к копированию, конечно, и революционных взглядов. Для западников был характерен западнический культ судьбы, рока как довлеющей над человеком реальности, и они распространяли эту губительную мировоззренческую отраву в русском обществе. Особенno это стало очевидным с появлением так называемых революционных демократов: В. Г. Бе-

линского, Н. А. Добролюбова, Н. Г. Чернышевского, А. И. Герцена и многих других литературных критиков, философов, политических деятелей. Русское славянофильство, с его гиперкритицизмом, возрастало именно в этой атмосфере противодействия радикальным формам западничества, в связи с чем у славянофильского возрождения как будто бы не оставалось даже других задач, кроме как обслуживать сферу полемики с западниками, держа их под прицелом своей критики. Почему исполняя интересы западников? Потому что это была своего рода реклама западникам, благодаря активности славянофилов для них создавался энергетический фон постоянного внимания, в силу чего западникам не нужно было заботиться о такой важной сфере, как информационная. Лондонский Герцен доходил до читателя в России, потому что объективно к этому стремился Иван Аксаков. То же было и с внутренними диссидентами Чернышевским, Некрасовым, Добролюбовым и т. д. Все они проходили обязательную критическую аккредитацию у славянофилов и, усиленные информационной поддержкой, приходили к читателю уже на волне ажиотажа, а не просто интереса. И. С. Аксаков умирает в 1886 г., уже после кончины Ф. М. Достоевского. До этого времени активно функционировал этот странный механизм взаимодействия западников и славянофилов. Но рядом с империей славянофилов и западников появляется приблизительно со временем «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского, с 1873–1875 гг., иная мировоззренческая реальность. Это были зачатки софинианства, русской идеалистической философии, опирающейся не только на европейский, но и на русский, святоотеческий, богословский опыт. Но славянофилы не приняли этой реальности, хотя должны были, судя по их заявкам, типологии «служения народу». Софинианство Достоевского вырастает как оппозиция славянофильству и западничеству – их общей мировоззренческой платформе, на которой решались вопросы узкие, этнографические вопросы, связанные с понятием «народности», «народа». Революционное народничество – явление закономерное, «бесы» революции появляются из прекраснодушных мечтателей, славянофилов и западников как совокупной силы, которая занималась «музейными» проблемами народа, не видя ни подлинных масштабов православной идейности (как духовной силы), ни целей применения ее. Все у них кружилось вокруг искаженного представления о русской православной традиции, а не самой реальной традиции, ее реальной жизни.

Итак, подчеркнем то, чем отличался русский возрожденец от европейского и в рамках какой энергетики он действовал. Путь русского возрожденца начиная с петровского времени: а) был

вольно или невольно связан с Церковью и б) обусловлен полемикой между двумя группами русских возрожденцев – западниками и славянофилами. Полемика работала не столько на культурный, сколько на социальный интерес, хотя и имела свои культурные формы и стала со временем частью русской культуры этого периода. Но безусловно, не в той мере, в какой культурная среда и культура создавались на Западе. В лице Ф. М. Достоевского, его философско-публицистической, а также литературно-художественной деятельности 1870-х годов можно говорить о появлении в русской возрожденческой мысли нового явления – зачатков, ростков русского софиианства как альтернативы узкой этнографической позиции западников и славянофилов. Русская возрожденческая мысль приобрела общемировое звучание, вошла в хор, в симфонию европейских голосов, с чего и начался подлинный диалог (в бахтиновском понимании) уже личностного характера. Россия ушла от мировоззренческого монологизма, вступив на путь диалога, причем в роли демиурга: Я обращается к Другому, откуда и получает ответ, который разворачивает в мощную мифологическую и социальную системы.

Вл. С. Соловьев в статье «Три речи в память Достоевского» максимально полно раскрывает свое понимание мировоззрения этого писателя, из чего мы можем видеть, что философ для себя лично ясно осознавал значение Достоевского в качестве мыслителя-софиианца. Особенно ясно это звучит в Третьей речи в память Достоевского. Соловьев говорит вполне определенно о выдающейся мировоззренческой роли писателя: «наше зачаточное просвещение» до Достоевского в течение XVIII–XIX вв. обольщалось западными «отвлечеными направлениями»: а) мистическим, исказившим понимание Божества; б) гуманистическим, исказившим понимание человека; в) натуралистическим, исказившим понимание природы. Русское просвещение болело теми же мировоззренческими болезнями, которыми болел западный мир. Достоевский понял, что не в этом «будущность России и человечества». Он выступал за «полноту христианской идеи». «Идея утверждает воплощение божественного начала в природной жизни через свободный подвиг человека, присоединяя к вере в Бога веру в Богочеловека и в Богоматерию (Богородицу). Усвоенная инстинктивно и полусознательно русским народом со времен крещения, эта триединая христианская идея должна стать основой и для сознательного духовного развития России в связи с судьбами всего человечества. Это понял и это возвещал Достоевский» (Соловьев 1988: 314). Соловьев подчеркивает, что гуманизм Достоевского носил право-

славно-христианский, церковный характер, а не абстрактно моралистический, как считал К. Леонтьев. Здесь же Соловьев говорит о понимании Достоевским важности (даже первенства) задач всеединства. А всеединство сам Соловьев связывал с софийностью как силой, соединяющей весь идейный позитив в одно умное тело, в одну гармоничную идею. Также философ проводит важную мысль о смене благодаря Достоевскому центра внимания в области общественного идеала вместо народа в сторону Церкви. Благодаря этому возникает возможность народного служения истине, то есть вселенского служения. «Церковь как положительный общественный идеал, как основа и цель всех наших мыслей и дел и всенародный подвиг, как прямой путь для осуществления этого идеала – вот последнее слово, до которого дошел Достоевский и которое озарило всю его деятельность пророческим светом» (Соловьев 1988: 310).

В свете сказанного совершенно ясно, что сам Соловьев дальше двигался в рамках этой мировоззренческой программы Достоевского, во всяком случае, для Соловьева это единственный русский мыслитель, который открыл перспективы новых мировоззренческих задач, поставил ясные цели, близкие как самому Соловьеву, так и всей русской традиции. Это и заставило Соловьева после смерти Достоевского отдалиться от славянофилов и двигаться уже прямо и определенно в сторону оформления своего софиологического философского проекта.

Таким образом, для русского модерна благодаря деятельности Достоевского и Соловьева была обозначена новая мировоззренческая реальность, отличная от западноевропейской. Она состояла в возвращении церковного центра в поле активности творцов культуры. Цепочка «личность/социальная среда/культурная среда/церковный центр» опять приобрела в России свою полноту и завершенность. Во всяком случае так было предложено этими авторитетными мыслителями и на этот призыв деятельно откликнулось интеллигентское большинство России. На этом отклике выросла культура Серебряного века как определенная художественная реальность, единая в своей ценностной основе. Но идеи Достоевского/Соловьева были рассчитаны на гораздо более широкий спектр применения.

Главная особенность новой мировоззренческой системы, возникшей после Достоевского, состояла в том, что в указанной цепочке «личность/социальная среда/культурная среда/церковный центр» церковный центр хотя и был возвращен в актив, но все же не в той роли, которую он имел в рамках традиции. Модерн даже при всей благоже-

лательности и признании важности веры, Церкви и религии не мог вернуть ему первенствующее значение, а именно – точки отсчета, начала движения человеческой энергии. Главным центром продолжал оставаться личностный центр, церковному же предназначалась *корректирующая* роль, причем не его родной – культурной – сферы, а социальной. Для социума в период модерна главной проблемой становится существование в рамках монологизма, вместо диалогизма, как это было при господстве традиции. В своих художественных произведениях, как это исследовал и показал М. М. Бахтин, Достоевский создает диалогическую среду, среду «напряженного личностного общения», за счет чего возникает полифония, хор самых разных голосов, объединенных одним целым, своей личностностью, идейностью. В то же время Бахтин отмечает, что Достоевский не копирует жизнь современной ему России, он создает для своих героев некоторый идеальный мир. И все они мечтают об идеальном мире. То есть созданный усилиями Достоевского диалогизм можно считать его проектом решения проблемы монологизма. Решение состоит в том, чтобы видеть в церковной коррекции социума не формальный акт, а подлинно сакральный, который бы возбуждал в самом разрозненном и пораженном монологизмом человеке искру божественной любви, совести, чести, достоинства – словом, любого положительного, высокого качества. Коррекция должна носить неформальный характер, затрагивающий каждую личность, независимо от того, какого она духа: Смердяков, Ставрогин, Шатов – любой самый циничный и глубоко падший и утвердившийся во зле человек должен получить «личностную прививку», идейность, должен иметь возможность сказать свое «последнее слово», которое не завершает личность, а открывает ей врата незавершенности. Место для последнего суда оставляется не за человеком, а за Богом. Автор не судья своим героям, и герои не судьи друг другу. Так должно по-церковному.

Таков механизм выхода из кризиса светской, возрожденческой личности, предложенный Достоевским и подхваченный Соловьевым. Преодоление монологизма в ручном режиме. Диалогизм, невозможный в реальной жизни, становится путеводителем для человека Возрождения. Данте водил по кругам Ада и Рая Вергилий, Достоевский же предлагает в качестве такого водителя Христа как идейного вдохновителя и созидателя диалога. Христос появляется в произведениях Достоевского на фоне умозрительных возможностей излечения общества из болезней себялюбия, жестокосердия и всего того, что является следствием монологизма. Через героя, олицетворяющего собой Христа (в неких чертах),

происходит формирование диалогического поля, герои становятся личностями, с идеями и мотивациями, за счет чего и происходит выход за пределы монологизма. Писатель рисует картину возможного решения проблемы, касающейся не только российского общества, но всего мира, погруженного или погружающегося в монологизм, окультуривание, грозящее созданием социальной дистанции для людей, которые раньше жили как один народ, одна страна, одно человечество. Но, как показали российские события 1917 г., страна не пошла предложенным Достоевским путем, открыв дальнейший путь личностного разъединения.

Духовная энергия в период советского постмодерна

О постмодерне можно говорить не с послевоенного времени (не с конца 1940-х годов), а с 1917 г. В СССР естественным образом сложился постмодерн, скрытый за фасадом советского модерна. Для постмодерна одно становится совершенно очевидным: человек и Церковь несовместимы. Поэтому здесь речь идет не о маргинализации или оттеснении Церкви и умалении традиции, но о попытке ее физического уничтожения и создания механизма работы человеческой энергии вообще без учета Церкви. Чем этот вариант отличается от классического возрожденческого или же просвещенческого, времен Великой французской революции? Одним важным элементом. В цепочке «личность/ социальная среда/ культурная среда/ религиозная среда» советской властью был заменен один компонент: на место религиозной среды поставили «партию», которая коррелировала своим высоким значением с советским государством. Но все же первенствовало сакральное значение партии. Соответственно, роль религиозного корректора всего социума взяла на себя Коммунистическая партия Советского Союза. Но и роль личности в существенной степени изменилась. Личности стал представлять один человек – вождь, идейный глава государства и руководитель партии. Он и абстрактная, и конкретная личность. Он и Ленин или Сталин, но он же и носитель определенных идеальных личностных черт, на которые надо ориентироваться всем другим личностям. Подобное положение вождя, благодаря делегированию им личностных полномочий в массы, позволило реформировать и саму личностную сферу, где господствовало Я. Ее приватизирует государство, поэтому вождь и олицетворял собой страну, государство, его силу и мощь.

Таким образом, обе личностно-субъектные сферы: личностная и религиозная – заменяются в советское время на абстрактные: партия

и вождь-государство. При этом у них остается возрожденческое правило: формировать и курировать не свои сферы: партия стала отвечать за социум, вождь-государство – за культуру. Теоретически энергетическое движение должно было следовать возрожденческому порядку, где первенство было за вождем-государством, в то время как у партии были «религиозные» функции корректирования области социума. Следует отметить, что советская власть словно следовала рекомендациям Ф. М. Достоевского, разрушая возрожденческий монологизм, пытаясь создать диалоговую среду за счет духовной мотивировки каждого члена общества. Конечно, ни о какой подлинной диалоговой среде и речи не может идти, потому что коррекция социума в данной модели должна производиться не за счет религиозного центра, а за счет партийно-атеистического центра, за счет приобщения каждого члена социума к воинствующей атеистическо-материалистической идентности. Иными словами, выжигания каленым железом в душах людей понятий о Боге и религиозной вере. Важным нововведением здесь становится решение проблемы с энергией: как и за счет чего она будет вырабатываться. Из трех прежних центров выработки энергии: религиозного, социального и личностного, два центра оказываются заблокированными – религиозный и личностный, потому что их место заняли силы, которые самостоятельно не способны к выработке энергии. Ни вождь-государство, ни партия не имеют такого потенциала к самостоятельной выработке энергии, они лишь узурпаторы места, они – лжеличности, лжерелигиозные центры, надевшие их личину. Но тем не менее они действуют и откуда-то берут энергию для действия.

Вождь-государство начинает процесс движения. В классическом варианте личность, стоявшая прежде на этом месте, действует уже в ответ на обращение к ней религиозного центра. И личность начинает создавать за счет механизма диалога социальную среду. В данном случае вождь-государство первичен в своих действиях. Он – вождь, который стал таковым еще до процесса движения времени, он получил энергетический импульс от партии еще до создания советского энергетического механизма. Это важный, чуть ли не сакральный момент, многое объясняющий в духовной природе вождя, поскольку здесь есть явное указание на его божественную природу. Он теперь – религиозный центр, потому что получил эти полномочия от партии, божественного центра, существовавшего всегда, прежде веков. Такова большевистская историософия. Конструкция энергетических центров

переформатирована ими до начала ее действия. Движение теперь предполагается не справа налево, а слева направо. Собственно, так было и в западно-европейской возрожденческой модели. Но там левый – личностный – центр продолжал оставаться личностным, ему лишь передавались полномочия первенства. В советском же варианте личностный центр полностью заменялся на новый религиозный. Таким образом, «партия» рассматривалась как «старый религиозный центр», ставший пассивным, а «вождь-государство» – как «новый религиозный центр», ставший активным и первенствующим.

Начав движение, вождь-государство ставит цель найти Другое, для своего Я. К кому он обращается? Как ни странно, но не к партии, поскольку она такой же энергетически мертвый центр, как и сам вождь. Но откуда тогда в вожде есть энергетика, позволяющая действовать? Эту энергию он получает *до* и *в* момент революции от так называемых масс, от народа. Опять же, получает еще «до веков», до того, как начинает действовать искомая советская энергетическая модель, и получает вместе с полномочиями от партии. Полномочия от партии не имеют энергетической природы, это лишь факт решения группы партийных лиц передать полномочия. Но живую энергетику – сочувствие, внимание, ожидание, любовь – все это вождь получает от масс. Это значит, что не только вождь обретает плоть и кровь еще до создания советской энергетической модели, но и социум в каких-то своих составных частях появляется рядом с вождем из небытия вечности. Думаем, что и какая-никакая конструкция культурной среды появляется рядом с партией тоже в довременной период. Словом, будущая советская конструкция как рукотворное дело появляется в жизни России еще до того, как к власти пришли большевики, при господствующей еще старой имперской энергетической конструкции.

Все это указывает на подлинные источники энергии, которыми пользовались в советское время вождь-государство и партия. Этими источниками являлись социальная и партийная среда. Используя их энергию, большевики создавали в ручном режиме (а не естественном режиме!) свою символико-мифологическую среду, скрепляющую социум и культуру. Социальная и культурная среды не относятся к субъектным центрам, в классической – традиционалистской – энергетической модели энергия попадала сюда из личностного и религиозного центров, единственных субъектных центров. Диалоговая система, предложенная Достоевским в рамках позднего русского модерна (как софиианский проект), могла работать в автономном режиме при соблюдении определенных важных условий. В советское время эти условия не учитывались. Таким образом,

социальная и культурная среда в советское время могли иметь только значение резервуаров, хранящих энергию, накопленную в предыдущие времена. Задачей вождя-государства и партии являлось извлечь эту энергию для своих целей. Единственными потребителями и пользователями энергии становятся вождь и партия. Культурная и социальная среда также пользуются лишь тем, что есть у них, поскольку они перестают сами генерировать энергию и получать ее извне, из религиозного и лично-го источников. *Иными словами, вся эта система работала на исчерпаемость накопленных за века и тысячелетия социумом и культурой ресурсов.* В этом состояла сущность постмодернистского советского антропоэнергетического проекта. Советская власть работала в рамках идейности: «После нас хоть потоп». Единственное, что оправдывало ее действие, так это то, что таким образом отстаивалась не только власть советов, но и свобода страны. Для немалого числа ее жителей свобода и независимость СССР были сопряжены со свободой России, «внутреннего государства», о котором все знали.

Антропоэнергетический проект времени постсоветского постмодерна

Постсоветская Россия существует уже в рамках узаконенной постмодернистской реальности, какой сегодня живет и весь мир, где акцент сделан не на вытеснении Церкви, а на уравнении добра и зла во всех областях жизни. Что изменилось в новом проекте по сравнению с советской моделью? Она стала западной, но в ее новом, постмодернистском виде. «Социальная среда/культурная среда». Из традиционалистской модели исчезли оба субъектных центра. Запад в послевоенный период отказался от личностного центра, как от «фашистского» и в целом тоталитаристского наследия, в пользу полностью бессубъектной модели. Западный постмодерн – это только культурные и социальные запасы энергии. Кому они предназначены, это не важно. Важно, что они не попадают в субъектные руки, потому что человек – это опасно, он единственный непредсказуем, он способен использовать антропоэнергию в корыстных целях. Но самое интересное в этой модели – это выведение за скобки публичности главных игроков, субъектов, организующих процесс движения энергии. Заявлено, что модель ориентирована только на хранение и естественную трату энергии, в этом ее смысл, во всяком случае, поскольку расход энергии в такой модели носит естественный характер и связан с естественными демографическими процессами убыли и прироста населения. В то же время всем уже совершенно очевидно (за время, прошедшее с 1945 г.), что обществом и культурой кто-то руководит, огромные объемы энергии куда-то расходуют-

ся помимо естественных демографических процессов. Словом, сейчас и на Западе, и в России стали понимать, что данная модель – это только часть айсберга, что у нее есть невидимая часть, о которой никто из обычных людей социума и культуры не знает. За пределами видимого в такой модели скрыт субъект, который можно обозначить как «внешнее государство» (то, что противостоит так называемому глубинному государству). Здесь использован тот же принцип, что применили большевики в свое время, когда создали свою антропоэнергетическую модель, а потом запустили ее в реальной жизни. Здесь, очевидно, произошло то же самое. После 1945 г. в США была создана виртуальная модель, а затем часть ее делегирована в открытое пространство как приоритет новой послевоенной политики, указывающий на репрессивное отношение к субъектности как таковой за ее связь с германским фашизмом и советским тоталитаризмом. Но при этом, очевидно, опираясь на масонскую платформу, субъектность была сохранена в виртуальном, непубличном пространстве. Наличие подобных операций, подразумевающих манипуляции с субъектностью, как и превращение субъектности (в советском случае) в ее суррогат (вождизм), думается, и следует называть постмодерном.

Современная российская антропоэнергетическая модель скопирована с западной, хотя совершенно ясно, что западная модель наложилась на советскую модель, которую нельзя было в одночасье вычистить, освободив место. Кроме того, постсоветская Россия дала свободу Церкви, хотя и не вернула ей статуса духовного приоритета в обществе и государстве. Но в силу того, что Церковь способна и сама действовать весьма активно, становится ясно, что в современной российской действительности имеется и имперская антропоэнергетическая модель. Это, конечно, не конвергентная и не синергийная модель взаимодействия столь разных инициативных сил, но каждая из них рассчитывает на свою победу. Поэтому речь идет не о согласии, а о борьбе антропоэнергетических моделей развития. Нельзя забывать и о том, что в России в узкокальном виде продолжает сохраняться и традиционалистская модель, теперь уже только внутри Церкви. Сложно сказать, какая модель сегодня первенствует в стране, потому что складывается впечатление, что государство предпочитает опираться на западную и имперскую модели, Церковь – на традиционалистскую и советскую, общество – на все модели, кому что нравится. Это тоже характеристика постмодерна, такая всеядность внутри одной страны, но экстенсивно расширенный вариант постмодерна в то же время позволяет России не уходить в глубь этой губительной стихии, а как бы скользить по ее поверхности.

Примечания

- ¹ Сошлемся здесь на сетования одного из известных учеников А. Ф. Лосева (*Бибихин* 1994а: 87–112).
- ² Постсимвол применим только к эпохе постмодерна. Явленность сущности имеет здесь другую природу: если в обычном символе сущностью является «жизнь» и символ являет (выводит наверх, на обозрение человека) одну из форм жизни, то в постсимволе речь идет о «смерти». «Смерть» есть условное название небытийных процессов разного характера.
- ³ «В далеко не полной и не завершенной картотеке академика Н. К. Никольского, посвященной древнерусскому рукописному наследию, собрано 9220 карточек на русских авторов XI–XVII вв. Список русских анонимных названий книг и сочинений включает 2360 карточек. Алфавитный список русских произведений житийной литературы имеет 8025 карточек, русских сказаний об иконах – 1158 карточек, русских сказаний о церквях и монастырях – 655 карточек, паломников и посольств – 750 карточек, хроник и автографов – 425 карточек, летописей общерусских и областных – 1211 карточек, летописных исторических сказаний – 935 карточек, воинских повестей – 557 карточек, повестей переводных и русских преимущественно светского характера – 4056 карточек, полемических произведений по религиозным вопросам – 738 карточек, азбуковников, грамматик и словарей – до 547 карточек и т. д.» (*Лихачев* 1987г: 158).

Источники и материалы

- Кожинов* 2011 – Кожинов В. В. Родословная // Кожинов В. В. Россия. Век XX. М.: Эксмо; Алгоритм, 2011.
Лихачев 2019 – Лихачев Д. С. О жизни: (Воспоминания). М.: АСТ, 2019.

Научная литература

- Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Издательство «Э», 2017.
- Бибихин В. В. Абсолютный миф А. Ф. Лосева // Начала. 1994а. № 2–4. С. 87–112.
- Бибихин В. В. Символ и другое // Начала. 1994б. № 1(11). С. 177–190.
- Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: ДИК, 1999.
- Запесоцкий А. С. Культурология Дмитрия Лихачева. СПб.: Наука, 2012.
- Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х томах. М.; СПб.: Университетская книга, 2002.
- Кириченко О. В. Общие вопросы этнографии русского народа. Традиция. Этнос. Религия. СПб.: Алетейя, 2020.
- Конкин С. С., Конкина Л. С. Михаил Бахтин (Страницы жизни и творчества). Саранск: Мордовское книжное издательство, 1993.
- Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси // Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3-х томах. Т. 2. Л.: Художественная литература, 1987б. С. 3–342.
- Лихачев Д. С. О «Слове о полку Игореве» // Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3-х томах. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1987в. С. 165–220.
- Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили // Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3-х томах. Т. 1. Л.: Художественная литература, 1987а. С. 24–260.
- Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси // Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3-х томах. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1987г. С. 3–164.
- Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Издательство «Правда», 1990а. С. 393–599.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Гнозис, 2022.
- Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистичное искусство. М.: Искусство, 1995.
- Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Издательство «Правда», 1990б. С. 11–194.
- Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982.
- Постовалова В. И. Штрихи к портрету А. Ф. Лосева // Античность в контексте современности. М.: Издательство Московского университета, 1990. С. 222–248.
- Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
- Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А. (отв. ред.). Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005.
- Френч М. Лик Премудрости. СПб.: Росток, 2015.
- Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л.: Наука, 1986.
- Энеева Н. Т. Спор о софиологии в русском зарубежье 1920–1930-х годов. М.: ИВИ РАН, 2001.

References

- Bakhtin, M. M. 2017. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Moscow: Izdatel'stvo «E».
- Bibikhin, V. V. 1994. *Absoliutnyi mif A. F. Loseva* [The absolute myth of A. F. Losev]. *Nachala* 2–4: 87–112.
- Bibikhin, V. V. 1994. *Simvol i drugoe* [Symbol and more]. *Nachala* 1(11): 177–190.
- Bromlei, Yu. V. 1981. *Sovremennye problemy etnografii* [Modern problems of ethnography]. Moscow: Nauka.
- Chistov, K. V. 1986. *Narodnye traditsii i fol'klor* [Folk traditions and folklore]. Leningrad: Nauka.
- Eneeva, N. T. 2001. *Spor o sofiologii v russkom zarubezh'e 1920–1930 godov* [The dispute about sophiology in the Russian diaspora in the 1920s–1930s]. Moscow: Institut Vseobshchey istorii Rossiiskoi akademii nauk.
- French, M. 2015. *Lik Premudrosti* [Face of Wisdom]. Sankt Peterburg: Rostok.
- Gusserl', E. 1999. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideas towards pure phenomenology and phenomenological philosophy]. Vol. 1. Moscow: DIK.
- Kassirer, E. 2002. *Filosofia simvolicheskikh form* [Philosophy of symbolic forms]. V 3-kh tomakh. Moscow; Sankt-Peterburg: Universitetskaia kniga.
- Kirichenko, O. V. 2020. *Obshchie voprosy etnografii russkogo Naroda. Traditsii. Etnos. Religiia* [General questions of the ethnography of the Russian people. Tradition. Ethnos. Religion]. Sankt-Peterburg: Aleteiia.
- Konkin, S. S., and L. S. Konkina. 1993. *Mikhail Bakhtin (Stranitsy zhizni i tvorchestva)* [Mikhail Bakhtin (Pages of life and work)]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Likhachev, D. S. 1987. *Chelovek v literature Drevnei Rusi* [Man in the literature of ancient Russia]. In *Izbrannye raboty* [Selected works], by D. S. Likhachev. Vol. 3, 3–164. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.
- Likhachev, D. S. 1987. O «Slove o polku Igoreve» [About «The Tale of Igor's Campaign»]. In *Izbrannye raboty* [Selected works], by D. S. Likhachev. Vol. 3, 165–220. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.
- Likhachev, D. S. 1987. *Razvitiye russkoi literatury X–XVII vekov. Epokhi i stili* [The development of Russian literature of the X–XVII centuries. Ages and styles]. In *Izbrannye raboty* [Selected works], by D. S. Likhachev. Vol. 1, 24–260. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.
- Likhachev, D. S. 1987. *Velikoe nasledie. Klassicheskie proizvedeniia literatury Drevnei Rusi* [Great legacy. Classical works of literature of Ancient Russia]. In *Izbrannye raboty* [Selected works], by D. S. Likhachev. Vol. 2, 3–342. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.
- Losev, A. F. 1982. *Estetika Vozrozhdeniia* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl'.
- Losev, A. F. 1990. *Dialektika mifa* [Dialectic of myth]. In *Iz rannikh proizvedenii* [From early works], by A. F. Losev, 393–599. Moscow: Izdatel'stvo «Pravda».
- Losev, A. F. 1990. *Filosofia imeni* [Philosophy of the name]. In *Iz rannikh proizvedenii* [From early works], by A. F. Losev, 11–194. Moscow: Izdatel'stvo «Pravda».
- Losev, A. F. 1995. *Problema simvola i realistichnoe iskusstvo* [Symbol problem and realistic art]. Moscow: Iskusstvo.
- Losev, A. F. 2000. *Vladimir Solov'ev i ego vremia* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Molodaia gvardiia.
- Losev, A. F. 2022. *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa»* [Dialectic of myth. Supplement to the «Dialectic of Myth»]. Moscow: Gnozis.
- Postovalova, V. I. 1990. *Shtrikhi k portretu A. F. Loseva* [Strokes to the portrait of A. F. Losev]. In *Antichnost' v kontekste sovremennosti* [Antiquity in the context of modernity], 222–248. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Solov'ev, V. S. 1988. *Tri rechi v pamiat' Dostoevskogo* [Three speeches in memory of Dostoevsky]. In *Sochineniia v dvukh tomakh* [Works in two volumes], by V. S. Solov'ev. Vol. 2, 289–323. Moscow: Mysl'.
- Takho-Godi, A. A., and E. A. Takho-Godi, eds. 2005. *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebrianogo veka* [Vladimir Solovyov and the culture of the Silver Age]. Moscow: Nauka.
- Zapesotskii, A. S. 2012. *Kul'turologiia Dmitriia Likhacheva* [Culturology of Dmitry Likhachev]. Sankt-Peterburg: Nauka.

SOPHINIAN METHODOLOGY IN THE LIGHT OF THE MECHANISM
OF THE FUNCTIONING OF TRADITION

Abstract. The article is devoted to a new topic in the humanities – Sophinian methodology. Its novelty lies in the fact that Sophinianism, although it was a working model for some Russian thinkers of the 20th century, such as A. F. Losev, M. M. Bakhtin and D. S. Likhachev, but they developed it not as a theory, but as a method for solving one specific scientific problem. Losev's Sofinian dialectics, Bakhtin's theory of dialogue, Likhachev's spiritual culturology only open up possibilities for something more general and unified in its theoretical integrity. But there is still no

understanding; what tools are needed for the Sophinian methodology, what are the features of its functioning within the framework of tradition and modernity, and much more. The article was prepared on the basis of lectures given by the author at the Russian State Humanitarian University in 2020–2022 and therefore its material retains a lightweight form of presentation of the material. In this case, the theoretical material.

Keywords: Sophinianism, tradition, modernity, postmodernity, methodology, dialectics of A. F. Losev, the theory of dialogue by M. M. Bakhtin, spiritual culturology of D. S. Likhachev.

