

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Курский государственный университет»

На правах рукописи

Базаров Арсений Николаевич

ТОПОС РУССКОГО ЖИЗНЕННОГО МИРА

Специальность 09.00.13 – философская антропология,
философия культуры

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Когай Е.А.

Курск 2015

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Топическая составляющая структур Lebenswelt.....	17
1.1 Риторический инструментарий феноменологии в изучении Lebenswelt..	17
1.2 Значимость топоса в становлении европейского Lebenswelt.....	43
Глава 2. Проекция русского жизненного мира.....	65
2.1 Нисходящий вектор движения русского жизненного мира.....	68
2.2 Восходящий вектор движения русского жизненного мира.....	100
Заключение.....	133
Литература.....	135

Введение

Актуальность темы исследования. В настоящее время человечество столкнулось с глобальным гуманитарным кризисом самоидентификации, выражающимся в непонимании собственного места в мире и невозможностью определения адекватной современности стратегии существования.

Кризис, на который обратила внимание, в первую очередь, европейская научная и философская мысль, стал предметом исследовательского интереса ряда философов – О. Шпенглера, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ю. Хабермаса и др. Разрешение данного кризиса в контексте гуманитарной мысли может дать ключ к выработке продуктивных стратегий в организации жизни общества. При этом важно обратить внимание на то, что обозначенный кризис следует рассматривать сквозь призму кризиса европейского рационализма, а разрешение данного кризиса, по сути, является отправной точкой в разрешении целого ряда политических, культурных, социологических и антропологических проблем.

Так, Э. Гуссерль усматривает причины существующего кризиса в разрыве философии и науки, он определяет феноменологию как трансцендентальную философию, которая в его работах выступает гарантом универсального знания. Апеллирование Э. Гуссерля к опыту повседневности, по сути, снимает противоречие между эмпирикой и предельно обобщенными научно-теоретическими построениями и обращает внимание гносеологии на феноменологический концепт «жизненного мира». *Lebenswelt* в философии Э. Гуссерля выступает единственной средой, в которой возможно подлинное познание. Непосредственно данный «жизненный мир» долгое время существовал как заповедная, личная и исключительно субъективная среда, предельно психологизирующая любое познание, поэтому он был надежно защищен от философских экспансий. Вместе с тем нельзя не признать, что понимание структуры устройства жизненного мира позволяет сформировать наиболее полные и глубокие

представления о человеке, существенные для всего корпуса гуманитарных наук.

Заявленная тема видится нам тем более актуальной, чем отчётливее в современном мире проявляет свою несостоятельность и уже не кажется столь универсальной теория глобализации, которая только усугубляет противоречия, существующие в обществе. Сложившееся положение вещей создаёт условия для развития регионализма и оборачивается всплеском интереса философии к мысли, локализованной на конкретной географической местности под влиянием уникальных, свойственных только данной среде, политических условий. Отсюда появляется необходимость вести речь о русском жизненном мире как об особой среде повседневного опыта, берущей начало из «царства субъективного», но обладающего самостью, нашедшей своё отражение в культуре, языке и хозяйственной деятельности человека.

Философия русского космизма, которой посвящена существенная часть настоящей работы, выступает антиподом господствующей во второй половине XX века теории глобализма и является продуктом самобытного, регионального взгляда на мир и место человека в мире. Актуальность идей космизма, выработанных в «философии общего дела», видится нам наиболее отчетливо на фоне сокрушительных дезинтеграционных процессов, происходящих в мире и России в частности. Космизм, если его понимать как глобальную гуманитарную теорию, обладает довольно весомым консолидирующим потенциалом, напрямую касается вопросов самоидентификации человека как субъекта мирового порядка, в связи с чем, в свою очередь, также нуждается в глубоком осмыслении. Интерес к топике в представленном исследовании базируется на попытке подвергнуть сомнению устойчивое представление о географических константах, детерминирующих формы государственного устройства и конструкты социального взаимодействия субъектов, заключенных в единую географическую реальность. Рассмотрение русской топики в цивилизационном контексте

создаёт предпосылки для снятия назревающих в нашем обществе этнических, культурных, социальных, политических противоречий и генерирует потенциальные формы междисциплинарного взаимодействия для всего пространства гуманитарных дисциплин.

Степень научной разработанности проблемы. Интерес к изучению жизненного мира в европейской философской традиции был обусловлен кризисом классической рациональности начала XX века, который выразился в отходе ряда мыслителей от традиционной эпистемологии в духе философии природы и обратил внимание исследователей на субъективный опыт, его представление в виде понятий, и касался вопросов частного мира. Существенным свойством человека в рамках классического рационализма являлась способность делать ставку на разумное начало и исходить из рациональных и логических предпосылок как в духовной, так и в практической деятельности.

Несмотря на это трагические события истории XX века и мощные социальные потрясения наглядно продемонстрировали возрастающую роль иррационального начала в мышлении и поведении людей. Все более иррациональной становилась и сама общественная жизнь, что привело к отказу от идеалистических представлений о разуме как единственном критерии познания человека и общества. Впервые понятие жизненного мира представлено в лекциях Э. Гуссерля, которые позже вышли под названием «Природа и дух» в 1919 году, в которых он проводит различие между личностным миром, духовным миром и естественным миром, противопоставляет установки активной жизни естественнонаучным установкам, коренящимся в жизненном мире объекты и объективности жизненного мира – это предданный мир, коренящийся в субъективности. Его интересует предельный смысл понятий «природа» и «дух», причем источник изначального смысла этих регионов бытия он усматривает в донаучном опыте мира. Жизненный мир он рассматривает как мир, в котором мы живем,

мыслим, действует, творим¹. Кризис, в котором находятся не только науки, но и все «европейское человечество», связан с тем, что наглядное восприятие мира, делающее явным любые смысловые конструкции, постепенно все больше подменялось в ходе развития западных наук определенными конструктами, живой смысл которых был утрачен.

В ранней философии Э. Гуссерля, а именно в лекциях «Природа и Дух», мы впервые встречаем термин *жизненный мир* (Lebenswelt), который в последствии распространяется на всё гуманитарное знание и разрабатывается внутри целого ряда не имеющих непосредственного отношения к феноменологии дисциплин, – таких как психология, логика, социология и др. Наибольшее распространение концепция жизненного мира находит в феноменологии Альфреда Шюца, в работах «Феноменология социального мира», «Структуры жизненного мира», «Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии». Заимствуя концепт Lebenswelt, Шюц изымает его из гуссерлианского «царства субъективного» и погружает в «царство повседневного». Опираясь на инструментарий понимающей социологии Макса Вебера, он выстраивает структуру жизненного мира, опирающуюся на перманентное переживание себя в мире таким образом, что жизненный мир в его феноменологии понимается как повседневность, пространство повседневного опыта. Шюц изучает, скорее, темпоральный аспект жизненного мира в его временности, так как повседневность гораздо ближе к каждодневности, нежели к строго очерченному участку пространства, в связи с чем мы не касаемся его работ подробно.

Немецкий философ Юрген Хабермас продолжает интегрировать феноменологический концепт Lebenswelt в структуру социологического знания. Взяв за основу ключевые установки «социального действия» Макса Вебера, Ю. Хабермас создает теорию коммуникативного действия, в которой

¹ См.: Husserl E. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919 // Husserliana Materialband 4. Ed. M.Weiler. – Dordrecht, 2002. – P. 47.

жизненному миру отведена роль специфической познавательной среды как необходимого условия успешной социальной интеракции. В частности, в работах «Моральное сознание и коммуникативное действие» и «Философский дискурс о модерне» Ю. Хабермас показывает, как жизненный мир, будучи бессубъектным, постоянно воспроизводится в акте коммуникации субъектам, благодаря их действиям. В более поздних работах Ю. Хабермаса, в частности, в докладе «От картин мира – к жизненному миру», мы обнаруживаем попытку вернуть Lebenswelt в его изначальное феноменологическое русло посредством противопоставления жизненного мира научным абстракциям картин мира как возможного способа разрешения кризиса европейской науки. Впоследствии феноменологический концепт жизненного мира в преломлении к другим областям гуманитарного знания подвергается рефлексии довольно часто, особенно в рамках феноменологической социологии, – в трудах Б. Вальденфельса, П. Бергера, Т. Лукмана и др.¹ отношений лицом-к-лицу. Позитивный опыт непосредственных, межчеловеческих отношений Я и Другой, от существующего к существующему².

Переходя к рассмотрению отечественных исследований, посвященных жизненному миру, следует отметить, что строгого представления концепта русский Lebenswelt именно в его национальном понимании не сложилось. Попытки поведать о русском жизненном мире или жизненном мире русских вводили исследователей от философского дискурса в области культурологии, этнологии, компаративистики. И чаще всего они представлялись в виде особенностей восприятия мира носителей того или иного национального характера³. Тем самым, с одной стороны, отсутствие чёткого понимания специфики русского жизненного мира создает серьезные сложности для

¹ См.: Waldenfels В. In den Netzen der Lebenswelt. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995.

² Левинас Э. Избранное: трудная свобода. – М., 2004; Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М., 2000.

³ Гачев Г.Д. Национальные образы мира. – М., 1988.

исследователя, с другой, открывает широкие возможности в определении значимого концепта, к которому отечественная философия только приблизилась, но еще не смогла выкристаллизовать его в виде строгого философского понятия.

Одной из первых попыток ввести концепт жизненный мир в структуру социальной философии в России стала книга В.Г. Федотовой «Теория и жизненный мир человека»¹. В российском гуманитарном знании концепция жизненного мира чаще всего используется в области социологии, психологии и педагогики. Так, в частности, в работах О.Е. Баксанского и Е.Н. Кучер², а также Ф.Е. Василюка³ *Lebenswelt* выступает в качестве пространства переживания, либо в качестве специфической жизненной ситуации, выступающей условием формирования психики. Как методологическая характеристика социологии жизни концепт *жизненный мир* рассматривается в работах Н.И. Лапина⁴, Ю.М. Резника⁵, Ж.Т. Тощенко⁶.

Если вести речь об исследованиях жизненного мира в его связке с топикой, то картина разворачивается парадоксальная. *Lebenswelt* в отечественной гуманитарной традиции то и дело предстаёт в виде некоего абстрактного пространства, – пространства образов в работах филологов В.Н. Топорова⁷ и В.В. Абашева⁸, пространства ценностей в работе

¹ Федотова В.Г. Теория и жизненный мир человека. – М., 1995.

² Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивные науки: междисциплинарный подход. – М., 2003.

³ Василюк Ф.Е. Жизненный мир и кризис: типологический анализ критических ситуаций // Журнал практический психологии и психоанализа. – 2001. – № 4. – С. 104–114.

⁴ Лапин Н.И. и др. Социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте. – М., 2009.

⁵ Резник Ю.М. Социальное измерение жизненного мира (введение в социологию жизни). – М., 1995.

⁶ Тощенко Ж.Т. Жизненный мир – методологическая характеристика социологии жизни // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. – 2015. – № 7. – С. 9–14.

⁷ Топоров В.Н. Петербург и петербургский текст русской литературы // Метафизика Петербурга. – СПб., 1993.

⁸ Абашев В.В. Пермь как текст. – Пермь, 2000.

Н.Н. Епифановой¹, пространство переживания в работах феноменологических психологов А.Н. Улановского², И.Н. Шкуратова³. При этом трудов, рассматривающих жизненный мир через топикку собственно физического пространства практически нет, за исключением работ В.Л. Глазычева, раскрывающего сущность русского жизненного мира через организацию устройства малых поселений в России и обращение к специфике прикладной регионалистики⁴.

Корпус материалов по обозначенной нами теме представителей самих русских космистов достаточно обширный, – от основоположника современной космонавтики К.Э. Циолковского до биофизика А.Л. Чижевского, но наибольшим интересом в контексте данного исследования обладают работы представителей философского направления космизма, – таких, как Н.Ф. Фёдоров⁵ и А.В. Сухово-Кобылин⁶.

В сохранившихся отрывках рукописей книги «Философия духа или социология – учение Всемира» А.В. Сухово-Кобылина представлен диалектический взгляд на проблему пространства. В силу того, что русская топика выстраивает себя через биполярную систему векторов вертикальной направленности, заимствованное в гегельянской философии и развитое в космизме Сухово-Кобылина понятие *негацции* стало отправной точкой в раскрытии ключевых механизмов функционирования структур жизненного мира. В исследовании исходных установок сознания, на которых базируется

¹ Епифанова Н.Н. Нравственные основания жизненного мира человека: философско-методологический анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Саратов, 2009.

² Улановский А.Н. Феноменологическая психология: качественные исследования и работа с переживанием. – М.: Смысл, 2012.

³ Шкуратов И.Н. Феноменологическая психология Э. Гуссерля: опыт имманентной критики // Социологическое обозрение. – 2009. – Т. 8, № 2. – С. 80–93.

⁴ См.: Глазычев В.Л. Глубинная Россия: 2000 – 2002. – 2-е изд., испр. – М., 2005.

⁵ Федоров Н.Ф. Сочинения. – М., 1982.

⁶ Сухово-Кобылин А.В. Рукописи. Философские сочинения. Философия духа или социология. III том. Материалы к теме «Летание» отрывки (1875-1888). – ЦГАЛИ. Ф. 438. Оп.1. Ед. хр. 154. Л. 1-6.

русский жизненный мир, мы также опираемся на труды Л. Бинсвангера¹ и Ж. Дюрана².

Актуальность темы диссертации и состояние ее научной разработанности обуславливает выбор ее объекта, предмета и постановку исследовательских задач.

Объектом диссертационного исследования выступает феномен русского жизненного мира.

Предметом исследования являются топические основания русского жизненного мира.

Цели и задачи исследования.

Цель диссертационной работы – философско-культурологическая рефлексия моделей мышления, которые базируются на представлениях о гуманитарном, физическом и географическом пространстве и составляют русский жизненный мир.

В рамках достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи**:

- синтезировать представления о топике как способе пространственного мышления и области содержания общих мест;
- представить теорию коммуникативного действия Ю. Хабермаса как режим функционирования мысли, обеспечивающий успешную социальную интеракцию между различными субъектами языка, объединенных единой географической местностью;
- прояснить соотношение топики и Lebenswelt, определив топикю включенным понятием по отношению ко всему жизненному миру составляющему его пространственную основу;

¹ Бинсвангер Л. Бытие в мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. – М.: КСП+, 1999.

² Durand G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale. – Paris, 1960.

- провести демаркацию обществ в зависимости от способа функционирования коммуникативного действия между субъектами, на общества закрытых и открытых типов;
- сформировать представление о вертикальном способе организации пространства как важнейшей особенности русского жизненного мира;
- обозначить корпус идей русского космизма в качестве выразителя национального вектора движения русской топики и высшей формы проявления русского Lebenswelt.

Теоретико-методологические основы исследования. Методология диссертационного исследования включает в себя такие регулятивные принципы, как системность, историчность и объективность рассмотрения постулируемой задачи. Сочетание метода реконструкционного анализа источников и философско-компаративистского подхода позволило осуществить панорамный историко-философский анализ зарождения и развития феноменологического концепта Lebenswelt в представлении философской рефлексии XIX–XX веков.

В работе задействованы также общие методы историко-философского исследования: метод контекстуального анализа источников, историко-логическое описание проблемного поля и идейных конструкций, сопоставительный анализ концептуальных конструкций.

Кроме того, диссертационное исследование опиралось на следующие подходы и методы: системный подход способствовал осуществлению анализа формирования концепта жизненного мира в контексте философского знания XX в., структурно-функциональный подход позволил провести анализ отдельных значимых для феноменологии, гносеологии и философии культуры концептов, расширяющих наши представления об организации пространства, историко-проблемный метод дал возможность рассмотрения историко-философского процесса как движимого не определенными субъектами, но теми или иными сообществами, объединенными общей топикой и характером философской проблематики; общелогические методы

и приемы исследования обеспечили необходимую степень детализации на конкретных этапах исследования.

Научная новизна диссертационного исследования состоит в том, что оно является первым систематическим исследованием топических оснований русского жизненного мира. В диссертации сформулированы основные принципы устройства русского жизненного мира, систематизирован и дополнен ранее имевшийся опыт построения проектов русского жизненного мира и его топических оснований. Исследование предлагает оригинальную конституцию устройства русского жизненного мира, ключевым свойством которого является идея вертикальности и логическая операция негации как основного способа его функционирования.

Научная новизна исследования раскрывается достижением следующих **основных результатов:**

- разработана совокупность идейно-концептуальных представлений о топике как области содержания «общих мест» и пространственной основе русского жизненного мира;
- установлено, что в рамках теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса объединение сообществ на определенной географической местности способствует более прочной интеграции субъектов языка;
- раскрыто соотношение топика и *Lebenswelt*, топика представлена включенным понятием по отношению ко всему жизненному миру, составляющему его пространственную основу;
- выявлено различие между обществами открытого и закрытого типа в зависимости от конкретного участка пространства, на котором формировалась ментальная идентичность субъектов социального действия;
- сформировано представление о способе устройства русского жизненного мира как вертикальной конструкции, состоящей из

равноудалённых векторов и движимых посредством логической операции отрицания (негации);

- обозначен корпус идей русского космизма в качестве выразителя национального вектора движения русской топики и высшей формы проявления русского Lebenswelt.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Топос может быть представлен как некое дологическое пространство текстов, языковых конструкций, находящихся в потенции общих мест и ожидающих обращения актора, в речи которого они будут актуализироваться. Топос есть консолидирующий связующий фон, обеспечивающий успешную интеракцию различных индивидуумов, располагая их точки зрения в едином семантическом поле общих для них мест и дающий возможность их дешифровки. Следует указать на три основных способа понимания топоса: 1) топос как образ пространства в тексте и пространство текстов, объединённых общей тематикой; 2) топос как условие достаточного основания для производства смыслов; 3) топос как коммуникативный инструмент, отсылающий к области «общих мест» и обеспечивающий успешную социальную интеракцию.

2. Концепт топос есть системообразующий элемент, выступающий неотъемлемым условием функционирования целого ряда философских, социологических и феноменологических систем. Он значим для философии Юргена Хабермаса, ставящего вопрос о том, как может осуществляться коммуникация между различными субъектами разума, как может реализовываться взаимопонимание между различными субъектами языка. Качество интеракции, согласно Хабермасу, будет существенно выше, если коммуникативные единицы базируют свое мышление, основываясь на единой картине мира. По Хабермасу, картина мира есть нечто, что задает не просто вектор направления мышления, но и предопределяет его аксиологию, гносеологию и телеологию. Если понимать картину мира как интеллигибельное пространство, то она предстанет перед нами в качестве

макрорегиона, а топосы, в свою очередь, – как пространства более локальные, включенные множества по отношению к картине мира.

3. Топос – одно из объективных, обязательных условий функционирования жизненного мира и одновременно ключ к его познанию. *Lebenswelt*, в силу своей субъективности и предельной интимности, надежно защищен от когнитивных вторжений в собственную динамику. Не нарушая индивидуального режима функционирования жизненного мира, топос позволяет показать *Lebenswelt* не как частный случай того или иного субъекта, но обозначает его познаваемость в категориях всеобщности.

4. Пространство русского жизненного мира – это интровертивная, закрытая среда, вынужденным образом являющаяся антиподом открытому европейскому площадному пространству. Отличительная особенность русской топки – принципиальная замкнутость протяженного пространства, сохраняющего возможность дальнейшего продвижения вглубь него. Природа русской топки иррациональна и выстраивает себя апофатически, т.е. указывая на свое противоречие, и обозначает себя посредством отрицания. Русская топка существует в условиях двойной негативной реакции – с одной стороны, неприязни европейских идей, которые Запад провозглашает в качестве смыслов, а с другой стороны, негативного ответа собственным суровым климатическим и географическим условиям.

5. Устройство русского жизненного мира предстаёт в виде вертикальной, динамической конструкции, состоящей из двух взаимоисключающих, равноудалённых друг от друга векторов подземного и небесного пространства. Вертикальность русского *лебенсвелт* – его родовая конструкция, природа его сложения. Ведущей формой движения базовых модусов структуры русского жизненного мира выступает негация как возможность преодоления пространства. Негация, содержащаяся в вещах и понятиях, является условием всякого движения.

6. Выразителем вертикального вектора в устройстве структур русского жизненного мира выступает автохтонное направление русской философии –

космизм, прежде всего, в лице таких его представителей, как Н.Ф. Фёдоров и А.В. Сухово-Кобылин. В идее автокинии (самодвижения) мысль Сухово-Кобылина перекликается с идеей преодоления пространства у Николая Фёдорова. Мыслители захвачены идеей превозмогания пространства посредством освобождения от собственной материальной природы, провозглашения приоритета духовной стороны. Идея восходящего, вертикально направленного движения, как центральная мысль философии русского космизма, базируется на особенностях русской топики и неразрывно связана с идеей свободы, свойственной как русской философии, так и русскому жизненному миру в целом.

Научно-теоретическое значение исследования заключается в том, что понимание устройства русского жизненного мира и выявление его сущностных характеристик позволяет обозначить пути выхода из кризиса, в который оказались вовлечены европейская наука и русская гуманитарная мысль. Топические основы жизненных миров выступают точкой опоры, столь необходимой для самоопределения и самоидентификации человека в социальном культурном и политическом пространстве.

Практическое значение исследования состоит в том, что результаты диссертации могут быть использованы в научно-педагогической практике при подготовке лекционных курсов и учебных пособий по философии, культурологии, социологии и политологии. Выводы данного исследования могут оказаться существенными в рамках реализации социальных и культурных проектов, положены в основу реформирования хозяйственной, бытовой, инфраструктурной сферы жизни общества.

Личный вклад автора заключается в попытке перенесения феноменологического концепта жизненного мира, существовавшего только в рамках западной постклассической философии, на национальную почву и его рассмотрения сквозь призму русской философской мысли. В работе представлена авторская модель устройства русского жизненного мира, которая явилась продуктом синтеза разнообразных направлений

отечественной и зарубежной философии. Осуществлена возможность определения жизненных миров, посредством таких пространственных характеристик, как топика. Интеграция различных феноменологических концептов – жизненный мир, повседневность, горизонт – в общее представление гуманитарной науки о пространстве открывает новую грань философии русского космизма.

Достоверность научных положений, выводов и рекомендаций подтверждается: применением классических и неклассических научно-методологических подходов в раскрытии темы диссертационного исследования: историко-философского и феноменологического; уточнением концепта «жизненного мира» с позиции топологических характеристик.

Апробация исследования. Положения и выводы диссертационной работы получили апробацию в научных докладах, выступлениях и авторских публикациях. Результаты исследования были представлены автором на всероссийских научно-практических конференциях, форумах и конгрессах: Всероссийской научной конференции «Социокультурные процессы в современной России» (Курск, 2010 г.), VI Российском философском конгрессе «Философия в современном мире: диалог мировоззрений» (Нижний Новгород, 2012 г.), Молодежном научном форуме с международным участием «Человек, общество, государство: история и современность» (Курск, 2013 г.), Всероссийской научной конференции «Социокультурное пространство современной России» (Курск, 2013 г.).

Диссертационное исследование обсуждалось на заседании кафедры философии Курского государственного университета и рекомендовано к защите. Основное содержание диссертации нашло отражение в 9 работах, в том числе в 3 статьях, опубликованных в журналах, рецензируемых ВАК Министерства образования и науки РФ.

Структуру работы составляют две главы, содержащие по два параграфа, введение, заключение и список используемой литературы.

Глава 1. Топическая составляющая структур *Lebenswelt*

1.1. Риторический инструментарий феноменологии

в изучении *Lebenswelt*

Концепция «жизненного мира» (*Lebenswelt*) берёт своё начало в недрах феноменологической традиции. Впервые понятие жизненного мира представлено в лекциях Э. Гуссерля, которые позже вышли под названием «Природа и дух» в 1919 году, в которых он проводит различие между личностным миром, духовным миром и естественным миром, противопоставляет установки активной жизни естественнонаучным установкам, коренящимся в жизненном мире. Объекты и объективности жизненного мира – это преданный мир, коренящийся в субъективности. Его интересует предельный смысл понятий «природа» и «дух», причем источник изначального смысла этих регионов бытия он усматривает в донаучном опыте мира. Жизненный мир он рассматривает как мир, в котором мы живем, мыслим, действует, творим¹. Впоследствии, уже в «Картезианских размышлениях» и «Кризисе наук как выражении радикального жизненного кризиса европейского человечества», изданных в Германии после его смерти, но получивших распространение еще при жизни его последователями по некоторым французским переводам и лекциям, Э. Гуссерль размышляет над историей и «кризисом европейских наук», преодоление которого видится ему только на путях трансцендентальной феноменологии. Кризис, в котором находятся не только науки, но и все «европейское человечество», связан с тем, что наглядное восприятие мира, делающее явным любые смысловые конструкции, постепенно все больше подменялось в ходе развития западных наук определенными конструктами, живой смысл которых был утрачен.

Э. Гуссерль пишет: *«В ходе геометрической и естественнонаучной математизации мы примеряем к жизненному миру – миру, который постоянно дан нам как действительный в нашей конкретной мировой жизни*

¹ См.: Husserl E. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919* // *Husserliana Materialband 4* / Ed. M. Weiler. – Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002. – P. 47.

– вполне подходящее ему одеяние идей так называемых объективно-научных истин, руководствуясь действительно и скрупулезно проводимым и постоянно подтверждающимся методом, осуществляем прежде всего определенные числовые построения, индуцирующие действительные и возможные чувственные полноты конкретно-созерцаемых геистальтов жизненного мира, и благодаря этому получаем возможность предвидеть конкретные, а именно доступные созерцанию в жизненном мире мировые события»¹. Тем самым Э. Гуссерль выдвигает новое понятие – «жизненный мир», являющийся, по его убеждению, смысловым фундаментом всякого человеческого знания, в том числе и знания естественнонаучного. Непосредственно забвение жизненного мира, отчуждение от такового, разрыв с ним механики Нового времени положил, по Э. Гуссерлю, начало превращению ее в объективистскую модель и тем самым подготовил кризис европейских наук. Жизненный мир появляется у Э. Гуссерля через противопоставление научным картинам мира как мир преднаучных установок, донаучного горизонта постижения реальности, и одновременно предстаёт той незыблемой феноменологической основой, на которой зиждется будущее научное постижение мира.

Создание трансцендентальной феноменологии, согласно Э. Гуссерлю, есть создание подлинной философии. Феноменология служит обретению науками понимания самих себя; в раскрытии трансцендентальной субъективности она позволяет понять отношение между субъектом и сущим, преодолеть существующий разрыв между объективизмом и субъективизмом. Что может наука сказать о разуме и неразумии, что может она сказать о нас, людях, как субъектах этой свободы? Наука всего лишь о телах, разумеется, ничего, ведь она абстрагируется от всего субъективного². Именно феноменологическая традиция оказывается тем фундаментом, на котором выстраиваются дальнейшие презентации жизненного мира.

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. Д. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С. 78.

² Там же. – С. 20.

Труд о кризисе, который должен проявлять основания европейского жизненного кризиса, был задуман Э. Гуссерлем в то же время как введение в трансцендентальную феноменологию. В поздней философии он пытается преодолеть разрыв науки и философии, который, полагает он, стал причиной кризиса, и утвердить феноменологию как трансцендентальную философию – *«осуществительницу притязаний на универсальное знание, универсальную науку»*¹. Путь выхода европейской мысли из кризиса Э. Гуссерль усматривает в поиске принципиально новых основ, на которых могла бы базироваться наука, – тех неоспоримых истин, которые бы делали науку прозрачной, явной, без воздействия на неё крайних форм идеализации. Эту роль могла взять на себя психология, но понимание психологии по образцу с естественными науками не позволили проявить сущность субъекта. Отсутствие тех основательных теоретических установок, на которых может найти базис подлинная наука, дает нам объяснение того, для чего в поздней философии Э. Гуссерля появляется понятие жизненного мира. Именно поэтому все больший интерес у Э. Гуссерля вызывает концепция жизненного мира, т.е. мира, который наличествует в восприятии как данность прежде всякой науки таким образом, что сама наука исходит из него, являясь продуктом его превращения.

Какими средствами постижения жизненного мира мы располагаем? Каким образом жизненный мир предстаёт перед нами? Э. Гуссерль об этом пишет следующее: *«Ему, миру действительного опытного созерцания, присуща пространственно-временная форма со всеми встраиваемыми в нее телесными геишталями, в нем живем мы сами соразмерно способу бытия нашего живого тела и нашей личности. Но мы не находим здесь никаких геометрических идеальностей, не находим ни геометрического*

¹ Бимель В. Предисловие немецкого издателя // Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. Д. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С. 5.

пространства, ни математического времени»¹. Действительно, жизненный мир – развернутый горизонт познания очевидностей, мир, не созданный нами искусственно, как, к примеру, любая математическая абстракция, а существующий как очевидность не вызывающая сомнения. Мир, который обосновывается в восприятии любого субъекта, в отличие от сложных научных построений. Это некая дорефлексивная реальность, не подминающая под себя другие, зачастую противоречащие ей, элементы действительности. Именно на этой почве Э. Гуссерль усматривает базис любой научной парадигмы. Следовательно, для прояснения тех или иных научных понятий мы неминуемо должны обратиться к миру повседневного опыта.

Мир повседневного опыта, т.е. жизненный мир, всегда соотнесён с субъектом, он надлежит субъекту, вследствие чего имеет конкретную телеологическую функцию, поскольку все его элементы соотнесены с целеполагающей деятельностью человека. Научная картина мира является таковой лишь при наличии в ней внутренней логики, последовательной соотнесённости между собой всех элементов и частей данной системы. Жизненный мир, напротив, не нуждается в четкой внутренней структуре, в нем, как правило, нарушены причинно-следственные связи и не сходятся концы с концами. Жизненный мир – скорее, мир субъективности, нежели объективности, но эта субъективность выступает для нас в роли априорно понятной, изначально данной. Если в раннем периоде своего творчества Гуссерль подчеркивает инвариантную структуру жизненного мира как переживаемой и значащей целостности, коррелятивной конституируемой целостности (пространственно-временным вещам, телесности, миру, горизонтности), то впоследствии он обращает внимание на генезис и историчность конституируемого мира, данного сознанию. Этот поворот

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – С. 76–77.

приводит к существенной модификации средств феноменологического анализа.

В поздней феноменологии Гуссерля появляется понятие *горизонт*, которое является предпосылкой всякой действительной и возможной практики, как универсум, оно базируется на непосредственных очевидностях и вытекающих из них форм ориентации и поведения. Горизонт – это структура, посредством которой конституируется жизненный мир. Из чего следует, что жизненный мир является повседневным опытным миром, историческим миром, в котором жили наши прародители и наши современники, известные и неизвестные нам. Жизненный мир – это дотеоретический, естественный мир опыта, в котором природа и дух даны в изначально созерцаемом взаимодействии. К нему должны быть редуцированы все созданные понятия, методы, теории науки.

Таким образом, основоположник трансцендентальной феноменологии продемонстрировал общекультурную значимость концепта *Lebenswelt* не только для философии и социогуманитарных наук, но и для естествознания. Э. Гуссерль показал, что понимание природы в естествознании Нового времени является идеализированной абстракцией жизненного мира, которая ведет науку в область все более глубоко отчуждения от познающего субъекта. Э. Гуссерль указывает нам на возможность науки базироваться на основаниях повседневного, жизненного опыта и избегать ситуаций, когда ученый понимает в качестве действительности не реальное положение вещей, а продукты личной обобщающей методологии. В результате происходит незамеченная подстановка теории под реальность, и наука утрачивает видимую связь с жизненным миром человека. Э. Гуссерль не дает однозначного определения понятия жизненного мира, но указывает на противоречие: как может быть определено то, что принципиально скрыто от нашего восприятия, но является неотъемлемой характеристикой нашего познания? *«Это царство целиком и полностью замкнутого в себе субъективного, имеющего свой способ бытия, функционирующего во всяком*

опытном познании, во всяком мышлении, во всякой жизни, т. е. повсюду неотъемлемо присутствующего, и все же так никогда и не попавшего в поле зрения, так и оставшегося не схваченным и не понятым»¹.

На наш взгляд, прояснение тех законов, по которым выстраивается структура жизненного мира, обладает существенной важностью для выхода не только из кризиса наук, которые, по Э. Гуссерлю, явились выразителем всеобщего европейского эпистемологического и, как следствие, экзистенциального кризиса. Оно может помочь сформировать адекватный способ мышления о себе, выработать применимую к самим себе теорию, дать точную оценку нашим национальным, социальным, культурным, повседневным практикам, в их гармоничной связи с оценками своего прошлого и представлением о собственной роли. Рамки нашего исследования не позволяют нам представить детально генеалогию и архитектуру такого обширного, объемлющего всё сознание, понятия жизненного мира. Но обозначить его пространственную основу, проявить ключевые модули, составляющие его ориентации, – основная цель настоящего исследования.

Для определения жизненного мира Э. Гуссерль все чаще обращается к понятию «горизонт». Концепт «горизонт» – удачное сравнение по отношению к *Lebenswelt*, так как горизонт является обязательным элементом любого взгляда. Горизонт – неотъемлемая составляющая любого взора на реальность вне зависимости от участка пространства, на котором мы располагаемся. Понятие горизонта проливает свет на феноменологию Э. Гуссерля. Даже если мы обратимся к этому термину образно, как к некоей философской метафоре, мы легко обнаружим, что горизонт, будучи разделительной полосой, не обладает собственной сущностью, а является лишь продуктом отношения неба к земле. Это крайне важно в понимании специфического гуссерлианского «царства субъективного». Горизонт принципиально недостижим, так как он будет постоянно удаляться при нашем приближении к нему, он постоянно расширяется. Несмотря на то, что

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... – С. 155.

горизонт указывает на границы актуального опыта, он также представляется нам бесконечно развернутым, т.к. передвигается вместе с переживанием, неизбежно выводя к новым скрытым потенциям сознания, присущим самому этому переживанию. Мы никогда не знаем, что откроется нам за горизонтом, но что бы там не находилось, пока нами движет интерес, любопытство, интенция к познанию, то самое непознанное будет влиять на сознание и заставлять нас осуществлять движение. Западноевропейская философия и естественная наука заранее опираются на то, что внешний мир непосредственно дан нашему сознанию. В нашем представлении сознанию даны только вещи, разрозненные процессы, а фрагменты мира предстают лишь в качестве горизонтов. «Горизонтность» (Horizonthaftigkeit) – ключевое свойство сознания. Горизонт, в понимании Э. Гуссерля, – аллегория максимальной широты, наиболее обширное пространство всего, что может быть познано в принципе: *«У нас есть мировой горизонт как горизонт возможного опытного познания вещей»*¹. Жизненный мир (Lebenswelt) не равен окружающему миру, и горизонт призван указать нам на это растождествление, призван очертить границы, которые проходят между Welt и Lebenswelt.

Горизонт есть необходимое условие всякой интенциональности, ибо сознание, даже представленное в феноменологии Э. Гуссерля потоком, должно быть чем-то ограничено, оно не может воспринять Welt целиком, это способность Бога или абсолютного духа. Сознание, ударяясь о горизонт потенциально воспринимаемого, обрушивается на отдельный участок пространства. В строгом смысле горизонт – это досознательная структура. Когда мы говорим о горизонте, необходимо помнить, что Э. Гуссерль располагает горизонт в «царстве субъективного», то есть обладающем потенциальной возможностью быть познанным, но не всегда являющимся актуальным, подверженным интенции.

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... – С. 188.

Следующее, о чем необходимо сказать, разбирая данное понятие, что Э. Гуссерль ведет речь как минимум о двух горизонтах – внутреннем и внешнем. К внутреннему горизонту познаваемого объекта можно отнести круг подразумеваемых, но еще не развернутых его определений. Наряду с внутренним перед нами раскрывается внешний горизонт вещи, образуемый со-присутствием других феноменов. Целостность частных горизонтов органически сливаются в единый всеобщий горизонт, который мы понимаем как Welt – «мир». Тем самым Э. Гуссерль говорит о горизонте как о некоем пред-данном условии познания, доопытно включенным в структуру Lebenswelt. Существенным для нашей работы, которая лишь только опирается на феноменологические установки, будет сам способ описания структур Lebenswelt Э. Гуссерлем. Примечателен тот факт, что Э. Гуссерль, критиковавший тип знания, базирующийся на предварительных теориях, которые являются не чем иным, как мыслимыми абстракциями, и «проповедующий» гносеологический «принцип всех принципов», т.е. беспредпосылочное, чисто созерцательное познание, для определения структур Lebenswelt, вынужден прибегать к термину «горизонт», позаимствованному им из оптической теории физики. Всякому познанию предшествует созерцание, а всякое созерцание возможно только благодаря априорным формам. И. Кант выделяет ключевые, необходимые условия познания: *«Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т.е. субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания»*¹. В «Критике чистого разума» И. Кант дает описание только самых общих, базовых и безусловных для всех форм, обозначая их как априорные формы чувственности. Таким образом, любое мышление можно считать пространственным в самом широком смысле слова в силу того, что в своей основе оно, так или иначе, будет опираться на априорные формы чувственности – пространство и время.

¹ Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. – М.: Эксмо, 2007. – С. 69.

Для нашего исследования более значительную роль будут играть локальные, региональные формы восприятия. Феноменальная природа вещей не позволяет нам сложить в должной мере объективную картину окружающей реальности, вследствие чего сознание, интерпретируя многообразие отражающихся в нём вещей, достраивает, в определенной степени, конструирует эту картину. Э. Гуссерль пишет: *«... мы уже понимаем, что в практике совершенствования, в свободном проникновении в горизонты мыслимого, «вновь и вновь» предпринимаемого совершенствования, всюду вырисовываются предельные гештальты [LimessGestalten], к которым как к инвариантным и никогда не достигаемым полюсам устремляется тот или иной ряд усовершенствований. Заинтересовавшись этими идеальными гештальтами и последовательно занимаясь их определением и конструированием новых из тех, что уже определены, мы и становимся «геометрами». Точно так же в отношении более широкой сферы, охватывающей и временное измерение, мы становимся математиками «чистых» гештальтов, универсальная форма которых есть пространственно-временная форма, сама тоже подвергнутая идеализации»¹*. Гештальт есть форма субъективации действительности, формирующая образ пространства в нашем восприятии, складывающийся благодаря опыту сознания. Иными словами, это устойчивая структура хабитуальных (привычных для нас) вещей и их отношений в рамках воспринимаемого участка пространства. Когда мы говорили о горизонте, мы понимали его как границу потенциально воспринимаемого пространства, гештальт – это уже, скорее, завершённый пейзаж, с неотъемлемой составляющей линии горизонта. Lebenswelt – это, по Э. Гуссерлю, царство субъективного, в котором постоянно пребывает сознание. Горизонт – неотъемлемая, общая для всех, константа этой субъективности, а гештальт – завершённая структура этого субъективного царства, если угодно, его конституция, более точное сравнение:

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... – С. 43.

«генеральный план застройки». Человеческому сознанию не доступно познание в чистом виде, мы познаем всегда не «очищенный» феномен, мы не можем судить о феномене безотносительно для нас, он всегда соотнесён, включен в общую картину, которая изменяется полностью, если убрать самый незначительный, на первый взгляд, элемент.

Гештальт – это образ пространства, это завершенная картина, составные части которой не сводимы к целому образу, не равны ему, гештальт есть сумма, которая меняется в зависимости от перемены мест слагаемых. *«Брат мой Николай, сидя у себя в канцелярии, мечтал о том, как он будет есть свои собственные щи, от которых идет такой вкусный запах по всему двору, есть на зеленой травке, спать на солнышке, сидеть по целым часам за воротами на лавочке и смотреть на поле и лес. Он чертил план своего имения, и всякий раз у него на плане выходило одно и то же: а) барский дом, б) людская, в) огород, д) крыжовник»¹*. Гештальт – структура сознания, включенная в более обширную структуру всего Lebenswelt, он является включенным понятием по отношению к жизненному миру. Если Lebenswelt – это мир, воспринимаемый во всей полноте, включая как временные, так и пространственные формы, взятые в совокупном опыте восприятия, то гештальт – пространственная матрица идеализированного устройства.

Природе сознания присуще стремление к наполненности пространства, и хотя плотность вещей, как и их конфигурация, может различаться от индивида к индивиду, сам принцип наполняемости пространства, стремление к его целокупности, завершенности и симметричности сохраняется непременно. Структура гештальт предполагает наличие определенного порядка, в основе конституции гештальта лежит соотношение разных сторон пространства, которые в личном измерении индивида могут носить системообразующий характер.

¹ Чехов А.П. Крыжовник // Чехов А.П. Собрание сочинений: в 12 т. – М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1962. – Т. 8. – С. 298.

Структура гештальт проявляется в виде психических феноменов, – таких, как необъяснимое логическими доводами желание, например, лечь спать головой в сторону двери, а ногами к окну. Очевидно, что предшествующий опыт, заданный христианской картиной мира и обычаем выносить покойника ногами вперед, детерминировал изначально «верные» координаты положения человека, усвоенные им допытно. Если пространственность есть неотъемлемая форма восприятия реальности, то понятия горизонтали и вертикали так же априорны и заранее заданы нашему сознанию, где диспозиция вертикаль/горизонталь будет являться остоном конституции гештальта. *«Измерительное искусство открывает практическую возможность выбрать в качестве мер известные эмпирические основные гештальты, конкретно устанавливаемые по эмпирически неподвижным телам, фактически находящимся в общем распоряжении, и посредством отношений, имеющих место (или подлежащих обнаружению) между ними и другими телами и гештальтами, интерсубъективно и практически однозначно определить эти другие гештальты — сперва в более узких сферах (например, в землемерном искусстве), а затем и для новых гештальтных сфер»*¹. Гештальт, будучи психологической установкой и одновременно концептом, несущим на себе черты пространственного происхождения, крайне важен для нашего исследования, ведь он является переходной точкой от Гуссерлианского «царства субъективного», индивидуального жизненного мира к жизненному миру крупных сообществ, объединенных общей структурой *Lebenswelt*. Гуссерль, говоря о гештальтах, понимает их как некие созданные заранее лекала, дабы сознание каждый раз не проводило изнурительные замеры, все уже выверено и вместе с опытом встроено в него, подобно звуковым файлам, нужного тембра и определенной громкости, сообщающих о следующих остановках автобуса или вагона метро. Эти файлы заранее встроены в проигрыватель и их не нужно записывать каждый раз перед тем, как автобус

¹Гуссерль Э. Кризис европейских наук... – С. 46.

подъедет к остановке. *«...Посредством упомянутых элементарных гештальтов, которые были заранее отличены как готовые ко всеобщему использованию, и в ходе сообща выполняемых с их помощью операций можно не только вновь и вновь конструировать другие гештальты, которые в силу порождающего метода однозначно определены в интерсубъективном плане»¹.*

Соотнося столь многогранные понятия, их можно выстроить в следующей зависимости по отношению друг к другу. *Lebenswelt* есть полная охваченность бытием, переживаемая лично во всем многообразии априорных форм чувственности, он есть, по сути, единственная реальность, которая пребывает в сознании индивида и обладает для него статусом реальности в большей мере, нежели любые научные абстракции. Горизонт есть условная, номадическая граница познаваемости в рамках вышеприведенной структуры *Lebenswelt*. Конвенциональная функция соотношения верха и низа – неотъемлемый атрибут пространства как априорной формы чувственности, позволяющий обозначить бинарную оппозицию горизонталь/вертикаль. Двигаясь в наших построениях от большего к меньшему, определяя все более локальные составные части структур *Lebenswelt*, являющиеся включенными по отношению к предыдущим, интересуясь их пространственной, а не темпоральной стороной, из феноменологии Гуссерля мы выделяем концепт «гештальт» как форму субъективации действительности, формирующую образ пространства в нашем восприятии, складывающийся благодаря опыту сознания.

Выше мы сравнивали гештальт с планом застройки, но наше логическое построение было бы неполным, если бы не ввели в эту цепочку «инструмент», без которого не возможно построение гештальта. Таким инструментом будет являться топика, – при условии, что мы определяем её как способ пространственного мышления и архив, публичную библиотеку, некое общее место, куда по мере необходимости мы можем обращаться за

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук... – С. 46.

получением необходимых доводов и готовых смыслов, дабы использовать их в нашем строительстве. Таким образом, концепт *Lebenswelt* предстаёт перед нами не просто как мир субъективный, воссоздающийся в сознании субъекта, но и как условие самой субъективности. *Lebenswelt* – это лишь только одна из комнат «Царства субъективного». Но каким образом чисто ноэзисное, субъективное переживание жизненного мира, может быть объективировано в строгой научной форме или опосредованно философской терминологией?

В своей посмертно опубликованной рукописи Г. Блюменберг рассуждал именно об этой сущностной характеристике жизненного мира. Для него жизненный мир – *«это не мир фактичности человеческого существования и не мир повседневности, а мир, в котором нет ни вопросов, на которые ищутся ответы, ни потребностей, которые человек должен удовлетворить, ни высказываний, которые должны быть достоверны»*¹. Для Г. Блюменберга жизненный мир – это дорефлексивный, дофилософский мир, в котором человек живет, не задаваясь вопросами о смысле жизни и не выдвигает никаких суждений о нем⁸. В такого рода мире невозможна и совершенно не необходима философия. Можно сказать, что Э. Гуссерль строит антиутопию о мире, в котором исчезла всякая мысль, мысль о мысли, всякое рассуждение и тем более дискурс о рассуждениях. Жизненный мир лишен каких-либо свойств, каких-либо определений и размерностей. Существование в нем – это поведенческие реакции на стимулы внешней среды.

На начальном этапе нашего исследования возникает надобность определения понятия топика как ключа в заповедный, до сих пор надежно защищенный от философских интерпретаций жизненный мир. Если выше мы понимали гештальт как индивидуальный план застройки, то топос в системе подобных аллегорий будет выступать земельным участком, а зачастую и фундаментом будущего сооружения. Мы позволим себе закрепить за

¹ Цит. по: Огурцов А.П. «Жизненный мир» и кризис науки [Электронный ресурс] // Vox/Голос. – 2010. – Вып. 9. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/vox/vox-9-2010> (дата обращения: 28.06.2015).

топосом столь важную роль в структурах жизненного мира, в силу его универсальности и невозможности представить его в отдельности от *Lebenswelt*.

Топос – одно из объективных, обязательных условий функционирования жизненного мира и одновременно ключ к его познанию. *Lebenswelt*, в силу своей субъективности и предельной интимности, надежно защищен от когнитивных вторжений в собственную динамику. Если некий исследователь позволит себе разобрать на запчасти хрупкий механизм жизненного мира, дабы посмотреть, как он функционирует, его будет преследовать неудача в силу того противоречия, что как только *Lebenswelt* становится миром для нас, он перестает быть жизненным миром. Исследователь такого рода уподобляется плохому хирургу, препарирующему пациента, и к концу операции обнаруживающим себя патологоанатомом, выясняющим причину смерти. Методологически топос будет выступать в настоящей работе не скальпелем хирурга, а эндоскопом. Не нарушая индивидуального режима функционирования жизненного мира, топос позволит показать *Lebenswelt* не как частный случай того или иного субъекта, но обозначит его познаваемость в категориях всеобщности.

В последнее время в средствах массовой информации и гуманитарном научном сообществе всё чаще звучит формулировка «русский мир». Чаще всего данное устойчивое выражение употребляется в пропагандистском контексте, его взяли на «вооружение» не только государственники, но националистически мыслящие деятели. В нашем исследовании мы также будем касаться вопроса «русского мира», и подобная формулировка будет встречаться довольно часто, в связи, с чем сразу бы хотелось проявить существенные аспекты употребления такого словосочетания и выделить его ключевые моменты. Генеалогия концепта русского мира базируется на представлении мира не столько в территориальном смысле (в широком смысле участка пространства), сколько антропологическом – «на миру смерть красна», на «миру», в смысле на людях при большом стечении

народа. Таким образом, когда мы говорим о русском мире, речь идет в большей степени о людях, населяющих определенное пространство, нежели о самом пространстве. Пустыни и моря – это тоже мир, но не в феноменологическом смысле, пустыня становится частью феноменологически данного «мира» только при наличии субъекта переживания участка пространства как «своего» мира.

Согласно современным исследованиям, первое упоминание о русском мире мы встречаем в «Слове на обновлении Десятинной церкви» святого Климента Римского в конце XI века: «...который умножил сокровище своего господина не только в Риме, но и повсюду: и в Херсоне, ещё и в русском мире»¹. Одно из дошедших до нас упоминаний «русского мира» мы встречаем в романе «Черная рада» поэта-фольклориста Пантелеймона Кулиша в середине XIX в.: «Судя по сходству древних обычаев у Великороссов и Малороссиян, надобно думать, что в глубокую старину вся Русь говорила одним и тем же языком, или очень сходными между собою наречиями... Тем не менее, однако ж, язык земли Киевской должен был служить образцом для всего первобытного русского Мира»². Таким образом, складывается парадоксальная картина: концепт «русского мира» находится под воздействием эффекта Кулешова (изменения в восприятии кадра в зависимости от общего контекста монтажного плана предшествующих кадров). Иными словами, концепция русского мира, будучи крайне пластичной, узурпируется культурологами, политиками, историками, пропагандистами, и начинает встраиваться именно в ту дисциплину, от лица которой они говорят в данный момент.

Говоря о генеалогии данного понятия, следует отметить, что наиболее удачным применением этого термина становится его использование в

¹ Климент Римский. Слово на обновление Десятинной церкви [Электронный ресурс] / Предисл. и подготовка текста С.В. Перевезенцева; Пер. с древнерус. Ю.А. Бегунова. URL: <http://www.portal-slovo.ru/history/35613.php> (дата обращения: 28.06.2015).

² Кулиш П. Об отношении малороссийской словесности к общерусской (Эпилог к «Черной раде») // Кулиш П. Сочинения: в 2 т. – Киев, 1989. – Т. 2. – С. 465.

изучении тех областей, которые носят смежный, междисциплинарный характер. Существует определенная эволюция того или иного концепта, и зачастую его подлинный смысл может приобретать смысл прямо противоположный изначальному. На наш взгляд, такая спекуляция понятием происходит по нескольким причинам: во-первых обширность, многосоставность этого понятия, во-вторых, его гуманитарная неформленность в рамках одного дискурса. Наше исследование определяет русский мир в исключительно цивилизационном плане. Несколько подробнее стоит остановиться на событиях новейшей истории, воскресивших интерес к концепту «русского мира».

После распада Советского Союза миллионы русских людей остались за пределами Российской Федерации. Ключевой паттерн самоопределения человека как «советского человека» посредством государственной внутренней политики перестал работать. Создать мощных объединений по национальному признаку, по типу «национальных меньшинств» русские люди не смогли в силу того, что не склонны к национализму, к тому же десятилетия советской политики отучили отстаивать собственную национальную принадлежность в угоду принадлежности классовой. Русские люди были лишены привычки чувствовать себя национальным меньшинством, потому что никогда им не являлись. После объединения Германии и распада Советского Союза русские стали одним из самых разделенных народов в современных политических условиях, ситуацию усложняло то, что людей разделили границы четырнадцати новообразовавшихся государств, в отличие, например, от Южной и Северной Кореи, где народ разделяет всего одна граница.

В условиях притеснения русскоязычных граждан в Приднестровье, Донецкой Народной Республике, Луганской Народной Республике, а в случае с Латвией лишения русских людей статуса граждан страны, русскоязычным всего постсоветского пространства необходима была опора, некий онтологический фундамент подкрепленный историей, как единственная

возможность самоидентификации, зачастую во враждебных условиях. Этим обширным представлением и стал концепт русского мира. Во времена Российской империи концепт «русского мира» был не актуален в силу того, что его границы один в один совпадали с границами Государства Российского, и его выделение в отдельную позицию не было столь необходимым, хотя сформулирована концепция русского мира была именно в Российской Империи президентом Императорской Санкт-Петербургской академии наук графом С.С. Уваровым. В нашей работе мы берем на себя смелость полагать, что «русский мир» – в большей степени понятие феноменологическое. Коль скоро концепт не сводится ни к национальной, ни к территориальной, ни религиозной, даже не вполне сводится к культурной или языковой общности, он имеет под собой отчетливые черты переживания. «Русский мир» – общность, существующая в представлении внутреннего мира вовлеченных в него людей. Несмотря на цивилизационный формат этого обширного понятия, ближе всего к нему по значению будет феноменологическое понятие *Lebenswelt*.

Жизненный мир – пространство наших переживаний повседневности в повседневности, пространство нашего «здесь-бытия». Если понимать *Dasein* как просвет бытия, то *Lebenswelt* есть то самое место, на которое падает этот просвет. Русский мир – пространство общего присутствия, в понимании этого слова как нахождения при сути. В мире, где перестали действовать административные, политические, религиозные, национальные паттерны, сознание миллионов русских, оторванных от России, обратилось к феноменологическому опыту для определения собственного статуса и понимания окружающего пространства.

Следующим немаловажным моментом для нашего исследования является топическая сторона «русского мира». «Русский мир» – условное обозначение границ русской цивилизации, и, не смотря на то, что напрямую к территориальному разграничению его относить было бы неправильно в силу того, что его границы лежат далеко за границами Российской

Федерации¹. Таким образом, пространственность – неотъемлемая составляющая фенотипа «русского мира». В этом и заключается высокая значимость предложенного концепта в структуре настоящего исследования, ведь концепт «русского мира» – понятие в равной степени феноменологическое и диалектическое.

В различных исследованиях, посвященных проблемам пространства, мы зачастую сталкиваемся с понятием «топос», который значительная часть исследователей, ошибочно синонимизируют с понятием самого пространства. Это не совсем верно, в виду того, что слово τόπος в буквальном переводе хоть и означает «место», но употребляется в метрическом смысле и прямого к географическому измерению пространства имеет довольно опосредованное отношение. Необходимо отметить, что понятие «топос» является крайне неоднозначным и гораздо более обширным, нежели полагают те исследователи, которые рассматривают только его геометрическое качество.

Впервые термин «топос» встречается у Протагора Абдерского ок. 480 – 410 г. до н. э. и подробно разрабатывается Аристотелем в «Топике» и «Риторике». Немаловажным является тот факт, что уже Аристотель, по сути, родоначальник термина τόπος, отходит от его грубого и узкого понимания как участка пространства и располагает его в умозрительном мире – в пространстве логики, пространстве текста, пространстве мышления. В нашем исследовании мы попытаемся рассмотреть «топос» как выраженные в языке условия достаточного основания для осуществления мышления тем или иным способом.

А.Ф. Лосев, касаясь вопроса эстетики Аристотеля, сталкивается с неоднозначными трактовками термина «топос» и замечает, что топика не до конца понята и при разъяснении учения о топосах «многие, даже весьма ученые собеседники начинают разводиться руками и выражать полное

¹ Например, Белоруссия и Приднестровье – безусловно, часть «русского мира», если понимать его цивилизационно, но формально принадлежат к юрисдикциям независимых, с политической точки зрения, стран.

непонимание предмета»¹. Исследователь обращается к классической трагедии Софокла «Антигона» 442 г. до н.э., в которой драматург в основу произведения ставит конфликт категорического несоответствия официально установленных законов и формальных правил, имевших существенное значение для родовых и семейных отношений, для определения столь многогранного понятия, как топос. Топос здесь также будет являться местом, но не точкой на пространстве, а некой ситуацией, откуда рассуждающий будет черпать смыслы и причины для совершения тех или иных поступков.

Согласно представлениям древних греков, воинов, бежавших с поля боя, следовало не хоронить с почестями, а выбрасывать за пределы города на съедение диким животным. В «Антигоне» Софокла Полиник оказался изменником родины. Логичен приказ царя выкинуть тело Полиника за пределы города. Между тем, сестра Полиника Антигона, будучи преданной своему брату и семейным устоям, втайне совершает обряд захоронения Полиника. Уже на этом этапе в сюжет трагедии врывается ярко выраженный топос. Из данного эпизода мы можем заключить, что топосом тут выступает некоторый иной взгляд на событие. С точки зрения царя и жителей, данный поступок не является правильным и истинным, но Антигона видит сложившуюся ситуацию совершенно под другим углом. Антигона действует соразмерно своим представлениям о любви и преданности роду, что является наглядным подтверждением того, что она находится в совершенно другом топосе. Если рассматривать топос как достаточное основание для производства доводов и посылок для логического суждения, то из данного эпизода мы можем выявить новую сторону для данной трактовки термина: топос совершает дальнейшее движение в область риторики и теории аргументации и занимает в них совершенно исключительное и самодостаточное положение. Таким образом, топос благодаря трудам Аристотеля становится категорией риторической, а не метрической, и в

¹ Лосев А.Ф. Аристотель и поздняя классика // Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. – М.: Фолио, 2000. – Т. 4. – С. 336.

риторике закрепляется довольно прочно. Софокл, заставляя персонаж Антигоны нарушать закон, тем не менее, оставляет ей право на сочувствие и понимание со стороны зрителя. Существенная часть зрителей пьесы поймут Антигону, очевидно полагая себя на её месте, согласятся с её поступком.

И здесь в нашем исследовании мы выходим на новое понимание топоса – как «общего места», иными словами, общего для людей пространства смыслов и достаточных оснований, для нарушения существующего закона. Те самые «общие места» обладают существенной ценностью для разворачивания риторики, так как позволяют вводить в диалог категории, не безусловно поддающиеся логическому осмыслению, – такие, как честь, долг, любовь, личностные предпочтения. Необходимо отметить, что риторический успех достигается только в том случае, если так называемые «общие места» будут общими в действительности и будут разделяться и приниматься существенным количеством людей. Таким образом, общими местами в риторике называются определенные области содержания, которые признаются всеми в данной аудитории как правильные и проверенные общественным опытом. «Общие места» в «Топике» Аристотель представляет в качестве разнообразных речевых фактов, обстоятельств, событий, явлений, понятий, которые не имеют непосредственного отношения к логической посылке, но которые риторик использует в том или ином смысле, стремясь сделать свою точку зрения максимально убедительной. Несмотря на то, что топос – категория риторическая, в каждой своей грани она несет следы своего пространственного происхождения, таким образом, появляется понятие «точка зрения». Точка зрения – это тоже своего рода общее место, такое место, находясь в котором взгляд на тот или иной объект у разных людей будет проходить под приблизительно одним и тем же углом.

Термин *топос*, прочно закрепляясь в риторике и софистике, начинает опираться не на свое географическое происхождение, а на собственную аксиологическую сторону. Если понимать топосы как «общие места», то для принятия правды Антигоны зрителям необходимо нащупать в себе некие

точки соприкосновения с главной героиней пьесы, то есть иметь общие с ней ценности. Тут мы открываем для себя психологическую, если угодно, иррациональную, сторону топики, принятие истины будет происходить через отождествления себя с героиней посредством разделения общих ценностей, предпочтений, для них обладающих безусловной самодостаточностью. Вместе с тем как софистика отходит на второй план и понимание топоса как «общего места» теряет свою актуальность, и уже в литературе проявляется как фигура речи по типу устойчивого выражения, для обозначения какого-либо понятия, выступающего в роли очевидной, банальной истины, не нуждающейся в сомнении. Например: «Реки несут свои воды в моря».

Последующим этапом развития топики стала древнеримская традиция риторики, в которой топос утратил свою загадочную многозначительность и стал использоваться в качестве некоего клише, простейшей риторической формулы. Затем понятие топос надолго пропадет в силу своей не востребуемости философией Средневековья и Нового времени и неожиданно проявляется в западноевропейском литературоведении в работах немецкого филолога Эрнеста Курциуса.

Э. Курциус воскрешает понятие топоса для европейского литературоведения и вдыхает в него вторую жизнь. Топос понимается Э. Курциусом как некая параллельная литературе реальность, не молчаливое пространство, наполненное уже существующими, уже заранее сформулированными языковыми конструктами, которые могут быть использованы универсальным образом, вне зависимости от жанра литературы и области применения. Топос в понимании Э. Курциуса есть скрытый протолитературный пласт, лежащий ниже обозреваемой литературной реальности и в определенном смысле предшествующий ей. Э. Курциус не только вспоминает забытое европейской мыслью понятие, но в значительной степени модернизирует его, совершая перенос топоса из области поиска устойчивых языковых конструктов в область оперирования самими этими конструктами.

Э. Курциус изымает понятие топоса из риторики и погружает его в поле теории литературы, что делает его гораздо более привлекательным для философского исследования. Если с точки зрения античной мысли в качестве топоса будет выступать пространство декорации сцены, то для Э. Курциуса топос – это, скорее, ружье, как предельно конкретизированный объект этой декорации, выстреливающий в развязке пьесы, зачастую даже против замысла драматурга.

Таким образом, примерно с середины XIX века понятие топоса начинает жить двойной жизнью и выступает в роли пространства текста и образа пространства в тексте. Различные стороны медали топоса проявляются уже в XX веке: поворачиваются к философии одной своей стороной и к литературоведению другой.

Если говорить об образе пространства в литературе, то можно встретить примеры того, как та или иная географическая местность начинает жить самостоятельной литературной жизнью: например, Замоскворечье Островского, Петербург Достоевского: *«Существует и у нашего великого романиста свой образ Петербурга, глубокий и значительный. Раскрытие его чрезвычайно существенно для понимания Достоевского. Но этот образ не есть продукт его свободного творчества. Он рожден, а не сотворен. Все впечатления петербургской жизни, порожденные пейзажем города, его белыми ночами и туманными утрами, его водами и редкими садами, великой суетой сует северной столицы, – все эти впечатления наслаивались одно на другое, перерабатывались в горниле бессознательного и нашли свое воплощение в рожденном гением образе»*¹. И если для теории литературоведения существенную роль будет играть именно эта сторона топоса как образа пространства в тексте, то для философии более значимой представляется понимание топоса как пространства текста, примером такого

¹ Анциферов Н.П. Душа Петербурга. Петербург Достоевского. Быль и миф Петербурга / Под ред. О.А. Дадыкиной. – М.: Бертельсманн, 2014. – С. 89.

пространства может служить концепт «архив» археологии знания Мишеля Фуко.

Согласно воззрениям Фуко, архив представляет собой совокупность объектов, уже разработанных прежними философскими традициями, к которым человек может обращаться, последовательно извлекая из архива актуальное для него сообщение: *Архив – это, прежде всего, закон того, что может быть сказано, система, обуславливающая появление высказываний как единичных событий. Но именно архив – причина того, что все сказанные вещи не скапливаются беспорядочно в аморфной множественности, не вписываются в непрерывную линейность и не исчезают при одном только появлении внешних случайностей, но группируются в различные фигуры, сочетаются друг с другом в соответствии с многочисленными отношениями, поддерживаются или постепенно исчезают в соответствии с частными закономерностями*¹.

Исходя из вышеизложенного, мы пришли к пониманию топоса как некоего дологического пространства текстов, языковых конструкций, находящихся в потенции общих мест и ожидающих обращения актора, в речи которого они будут актуализироваться. Сама возможность обращения к одним и тем же топосам субъектами единой языковой парадигмы делает возможность понимания высказывания другого лица. Топос есть консолидирующий связующий фон, обеспечивающий успешную интеракцию различных индивидуумов, располагая их точки зрения в едином семантическом поле общих для них мест и дающий возможность их дешифровки. Концепт топоса в подобном его изложении делает возможным регионализацию смыслов и речевых предпосылок. Топика есть обязательное основание успешной интеракции. Концепт топос – системообразующий элемент, выступающий неотъемлемым условием функционирования целого ряда философских, социологических и феноменологических систем. Он

¹ Фуко М. Археология знания / Пер. С. Митина, А.Ю. Ракова. – Киев: Ника-центр, 1996. – С. 130.

значим для социальной философии Юргена Хабермаса, ставящего вопрос о том, как может осуществляться коммуникация между различными субъектами разума, как может реализовываться взаимопонимание между различными субъектами языка. Философ приходит к существенной важности наличия картин мира как начального необходимого условия для успешной трансляции знания: *«Ведь “справедливость”, прежде всего, означает лишь, что соответствующие лица имеют веские основания, для того чтобы избрать общий образ действий; и в качестве ресурса для “веских оснований” годится любая религиозная или метафизическая картина»*¹. Иными словами, наличие картин мира, под влиянием которых формируется сознание индивида, для Хабермаса, – базовое начальное условие, на фоне которого может разворачиваться успешное коммуникативное действие.

Центральной идеей «теории коммуникативного действия» выступает «коммуникативная рациональность». В силу того, что социальное действие носит исключительно коммуникативный характер, субъекты коммуникации сообща вышестовывают интерсубъективные смыслы, цели, ценностные ориентации, соизмеряют свою деятельность сообразно достигнутым соглашениям, постоянно наращивают процесс социальной интеграции, пока не достигается солидарность между субъектами семантического пространства. Именно этот процесс совместного возделывания смыслов Ю. Хабермас называет коммуникативной рациональностью.

Вступать в коммуникацию людей заставляет изначально данная от рождения потребность в другом и внешняя угроза, избежать которой можно, лишь только объединив интеллектуальные усилия. Примером «коммуникативного разума», по Ю. Хабермасу, может служить команда корабля, которому нужно достичь гавани, не утонув и не посадив свое судно на мель. Экипаж корабля состоит из матросов, навигаторов, радистов, капитана, но пока они объединены общей целью – доплыть, они

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева; Послесл. Б.В. Маркова. – СПб.: Наука, 2001. – С. 88.

представляют собой единое целое – коммуникативную единицу. Качество интеракции, согласно Ю. Хабермасу, будет существенно выше, если коммуникативные единицы базируют свое мышление, основываясь на единой картине мира. По Ю. Хабермасу, картина мира есть нечто, что задает не просто вектор направления мышления, но и предопределяет его аксиологию, гносеологию и телеологию. Если понимать картину мира как интеллигибельное пространство, то она предстанет перед нами в качестве макрорегиона, а топосы, в свою очередь, – как пространства более локальные, включенные множества по отношению к картине мира.

Понимание топоса как пространства текста – по сути, есть проявление структуралистского подхода, на который обратил внимание еще Клод Леви-Стросс, когда говорил, что в любых культурах находятся латентные основания, упорядочивающие, на первый взгляд, хаотичные феномены бытия. Он разглядел в природе мифа общие формы, которые, по Э. Тейлору, назвал *«бессознательными структурами, лежащими в основе каждого социального установления и обычая»*¹. Эти структуры можно наблюдать на всех уровнях культуры в образе сложного целого, вбирающего любые способности и привычки, впитанные человеком как общественным существом. К. Леви-Стросс подчеркивает, что человек обнаруживает себя в мире, где все вещи уже названы, он оказывается в мире, где язык предшествует его появлению.

Согласно концепции языка Фердинанда де Соссюра, *«языковой знак связывает не вещь и ее название, а понятие и акустический образ. Этот последний является психическим отпечатком звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств»*². Языковой знак предстает перед нами в виде обоюдоострого феномена психики, в

¹ Тэйлор Э. Первобытная культура. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939. – С. 28.

² Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – С. 99.

котором оба компонента – означаемое и означающее – тесно связаны и предполагают наличие друг друга. Если мы предположим в качестве «означаемого» не только акустический, но еще и визуальный образ, и переложим эту структуру на пространственные координаты, то получим широкие возможности для изучения топики как текста, а в конечном счете, и всего окружающего нас пространства как текста, который можно читать, интерпретировать, дешифровать, пересказывать и даже постоянно воссоздавать. А инструментом этой перманентной передачи и воссоздания выступает вся социокультурная среда, в которой мы существуем и частью которой мы являемся.

На основе вышеизложенного мы можем вывести, по крайней мере, три основных определения топоса:

- Условие достаточного основания для производства смысла, для античной философии, на примере поступка Антигоны (Аристотелевский подход);

- Пространство, потенциально исполненное смыслами, в том числе и пространство текста (подход Эрнеста Курциуса);

- Коммуникативный инструмент, на примере теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса.

Большинство существующих исследований топоса изучают его сугубо риторическую сторону, задачей же нашего исследования является представление синкретичного образа топики как техники пространственной организации мышления и понимания, а также организованного на ее основе мыслительного пространства.

Для нашего дальнейшего исследования предложенное понимание топоса необходимо привести к возможному синтезу и представить в виде действенного способа развертывания мысли отличным от иных способов и конституированном в строго определенном регионе (общем месте).

1.2. Значимость топоса в становлении европейского *Lebenswelt*

При внимательном изучении феномена топоса мы сталкиваемся с его инструментально-конвенциональной природой, и в силу того, что топос представлен в виде области отсылок, основным трендом в прояснении любой темы является отсылка к истории вопроса. История – это своего рода тоже топос, хранилище значений, фактов и высказываний, а обращение к истории есть продуктивный способ развертывания мысли, зачастую сама история выступает широким пространством для поиска необходимых в настоящем аргументов. Из чего мы делаем вывод, что топика исторична, а история интерпретационна; в зависимости от способа её трактовки процесс выделения в истории актуального для нас топоса объясняет динамический, постоянно самовоспроизводящий себя механизм.

В этом контексте интересно обозначить примечательный феномен отечественной историографии: определённая географическая местность в тот или иной момент времени пытается установить монополию на трактовку исторического процесса путем проецирования локального участка пространства на всю его периферию. Наглядным подтверждением этого может служить топос «Московская Русь». При Иване Грозном автоэтноним «Московская Русь» использовалось как самообозначение территории Московского княжества, а уже после централизации русских земель вокруг Москвы термин распространил свое значение на территорию всей Руси. Последующая политическая экспансия Московского княжества идет синхронно с синонимизацией понятия «Московская Русь» и «Русь», обозначающего, в принципе, совокупность прилегающих к Москве княжеств. Привычка называть допетровскую Россию Московской Русью возобновили историки XIX века, руководствуясь в периодизации российской истории противопоставлением столиц – Москвы и Петербурга. Подобную терминологию использовали и советские историки, несмотря на то, что столица была вновь перенесена в Москву.

Если говорить о топосе в территориальном смысле как пространстве развития социальной интеракции, то в самом определении топоса как общего места заложен основной вектор его осмысления. Если попросить две группы людей, стоящих на северном и южном склоне горы указать на её вершину, они будут указывать в противоположном направлении, одновременно обозначая один и тот же предмет. Иными словами, нахождение людей на определенном участке пространства по отношению к объекту будет предполагать наличие у них общего угла обзора, то есть общей точки зрения. В этом контексте мы можем обратиться к значимым топосам для европейской культуры.

Прежде всего, таким топосом является «площадь». Взять хотя бы во внимание, тот факт, что площадь – это, в прямом смысле, общее место. Городская площадь – участок городского пространства, где обычно скапливается большое количество людей: туристов, торговцев, зевак и представителей самых разных сословий, где они перемешиваются и, как это было в европейской культуре, выступают, по Ю. Хабермасу, в качестве функциональной единицы социальной интеракции. Европейская культура – это в каком-то смысле, культура площадей. Американский сатирик Джорж Карлин в шутку говорил, что если бы он был президентом некоей страны, он бы первым делом убрал бы городскую площадь, ибо на этих площадях никогда ничего хорошего, в частности, для властвующего субъекта, не происходит.

Так или иначе, Европа свою историю творит на площадях. На площадях происходят революции, на площадях они рождаются, на площадях же они и разрешаются. И только на этом ограниченном, но особым образом устроенном участке пространства, происходит нечто значимое для всего общества в целом, ибо топос площади является некоей культурной матрицей, собирательным образом, неким уплотненным, ужатым пространством – общим местом. Гражданское общество появляется на площади Афин, более

известной как Агора, там же оно о себе и заявляет посредством правдивой речи граждан полиса.

Греческая Агора обладала целым рядом функций в жизни горожан: торговой, развлекательной, праздничной, но для формирования демократии площадь в центре полиса играла самую решающую роль. Европейский дух, центральным нервом которого является свобода слова, впервые заваял и обрел собственную свободу на городской площади Афин. Справедливо будет отметить, что на формирование философии как высшей формы проявления социального интеракционизма, то есть типа проявления наиболее продуктивной интеракции между общающимися субъектами, древнегреческая площадь так же оказала наиболее существенное влияние.

Древнеримская культура заимствует подобный тип организации городского пространства, и центральная площадь Рима известна современникам как Форум. Форум в республиканский период стал центром политической, религиозной и экономической жизни Рима. Здесь билось сердце античного Рима. Здесь выбирали консулов, решали судьбу Карфагена, принимали законы, чествовали триумфаторов и меняли деньги. Здесь стояли императорские дворцы, выступали гладиаторы. Излишне говорить о роли Форума для европейской топики, но нельзя не отметить, что слово *форум* стало топонимом и бережно унаследовалось европейскими языками как обозначение мероприятия, проводимого для коллегиального обозначения или решения значительных проблем. Наша работа не базируется на установках географического детерминизма, но, тем не менее, стоит сказать, что влияние географических и климатических условий на народ, проживающий в определенной местности, было замечено давно, и этого влияния никто никогда не отрицал, чаще оспаривалось только ключевое значение этих факторов, степень и вектор влияния таких условий.

Ю. Хабермас определяет общество как социально-культурную систему, которая развивается путем освоения внешней природы посредством взаимодействия с ней. Здесь, на наш взгляд, кроется одна из основных

причин, почему топика «площади» для русской жизни не имела столь решающего значения. Площадь как географический объект существует в любой культуре и традиции как часть агломерационного устройства, и русский мир здесь не исключение, но для создания общества в европейском смысле необходимы не столь наличие самой этой площади, сколько существенная плотность людей в его границах.

Для формирования гражданского общества важны такие территориальные условия, в которых будет не хватать пространства для ухода от диалога, и борьба за собственные права делается неизбежной. Решающей особенностью жизнеустройства людей в России (в историческом смысле) состоит в крайне некомпактном способе его распределения. Наличие свободной территории уже заключает в себе возможность уйти дальше, вследствие чего площадь не стала определяющим топосом в рамках русской топики. В границах исторического формирования русского самосознания просто не было географических предпосылок для сосредоточения этноса в необходимой пропорции. Если мы проследим историю основных европейских площадей, Трафальгарской в Лондоне, Жандарменмаркт в Берлине, мы вспомним, что это то пространство, на котором разворачивался театр истории, что это те места, на которых происходили самые значимые, с символической точки зрения, события в жизни Европейского мира. Площадь – это сцена, на которой акт за актом менялись смыслы, совершала свой ход история.

К примеру, в Париже, во время Великой Французской Революции, статую короля на площади Революции сменила гигантская гильотина. Если взять во внимание, что здесь несколько позже были казнены Людовик XVI и королева Мария-Антуанетта, мы обнаружим топику этого места как области предельно материализованной символики. Площадь Согласия становится топонимом, и уже самое площадное пространство начинает хранить и транслировать будущим поколениям смысловой импульс духа революции.

Для французской топки понятие «площадь» и «революция» начинают звучать в унисон, они становятся родственными конструктами, феноменами единой природы. Во французской топике эти понятия настолько близко расположены по отношению друг к другу, что на месте крепости Бастилия, разрушенной в ходе Великой Французской Революции, французы основывают площадь Бастилии, обозначая приоритет пространства площади над пространством тюрьмы как метафизического акта преобладания свободы над закрепощенностью.

Геоморфогенез площади имеет ряд существенных отличий от иных городских пространств. Человек, выходящий на общее место площади, становится обозримым с четырех сторон света, но он не просто делается открытым сам, для него также становятся незащищенными остальные – возможные субъекты его физических, социальных, визуальных, аудиальных связей. Человек на площади – это человек, открывающийся для другого и открывающий себя. Человек площади – предельно искренний, лицо, стремящееся себя сделать максимально не сокрытым и требующее подобного несокрытия от окружающих, сама конституция площадей предусматривает формирование человека подобного типа. Интерьер площади – идеальный инструмент сообщения. Кричать, провозглашать, декламировать политические, социальные культурные лозунги на площади – значит максимально увеличить потенциальное количество абонентов своего сообщения. Пространство площади – своего рода зрительный зал, только отличающийся от концертных декораций, которые двухмерны: актер – зритель. Пространство площади трехмерно: все являются зрителями и одновременно участниками представления. Даже этимология слова *республика* берет свое начало в топике площадей, от латинского *res publica* – «общее дело», но для того, что бы заняться общим делом, нужно встретиться, необходимо объединиться в каком-то общем месте, в нашем случае – площади.

Мишель Фуко в работе «Надзирать и наказывать» подробно разбирает церемониал публичной казни, разворачивающийся на Гревской площади Парижа: *«Людей созывают как зрителей: они собираются, чтобы наблюдать публичное выставление и покаяние; позорные столбы, виселицы и эшафоты воздвигаются на людных площадях; иногда трупы казненных по нескольку дней демонстрируются близ мест совершения преступлений... Виновный платит дважды: выполняемой работой и производимыми знаками». В сердце общества, на площадях или больших дорогах, осужденный образует средоточие выгоды и значения»*¹. Виктор Гюго в своем романе «Собор Парижской богоматери» назвал Гревскую площадь символом средневекового правосудия — жестокого и кровавого. Если понимать топос не в строгой зависимости от определенного участка пространства, а использовать его в более древнем (античном) ключе (общее место есть риторическая категория, доопытно воспринятая разумом на правах очевидности), то в сознании складывается то, что Френсис Бэкон называет «идолами площади»: *«Наиболее же тягостны идолы площади, проникающие в человеческий разум в результате молчаливого договора между людьми об установлении значения слов и имен. Ведь слова в большинстве случаев формируются исходя из уровня понимания простого народа и устанавливают такие различия между вещами, которые простой народ в состоянии понять; когда же ум более острый и более внимательный в наблюдении над миром хочет провести более тщательное деление вещей, слова поднимают шум, а то, что является лекарством от этой болезни (т. е. определения), в большинстве случаев не может помочь этому недугу, так как и сами определения состоят из слов, и слова рождают слова»*². Идолы, или призраки площади, по Бэкону – препятствия, которые встают на пути

¹ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. – М.: Ad Marginem, 1999. – С. 159.

² Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 1. – С. 309.

разума, не подвергающего критическому осмыслению следствия общественной природы человека.

Теория призраков площади в контексте нашего исследования – это теневая сторона конвенциональной природы смысла и его региональной значимости. Смысл в теории социального интеракционизма, продукте философии структурализма, – понятие коллегиальное, смысл есть нечто, что обозначено социально-культурной системой в качестве смысла, а Бэкон, в свою очередь, предупреждает о негативной, деструктивной природе топики, ведь общество или толпа конвенционально могут провозглашать и глупость в том числе, площадь может ошибаться.

История Европы хранит достаточное количество подтверждений ошибающихся, мстящих и расправляющихся с людьми площадей. К таким площадям можно отнести площадь Старого Рынка в Руане, на которой католической церковью была заживо сожжена Жанна Д'Арк, а спустя четверть века оправдана и канонизирована в ранге святых. Более зримым примером подобного рода ошибок является переменчивое настроение площади, сделавшей Робеспьера идеалом Великой Французской Революции, первосвященником «Гражданской Религии», а затем кричавшей «Распни его!» во время казни на площади Революции в 1758 году.

Топос площади находит свое место и в русском мире, но в архитектонике русской топики он обладает несколько иным значением. Европейская топка стремилась заявить о себе русскому миру. Наиболее показательным, на наш взгляд, примером такого мессенджера явился немецкий пилот-любитель Матиас Руст, пересекший границу воздушного пространства СССР и посадивший самолет на Красной площади в Москве в 1987 году. Сам немецкий летчик объяснил свои действия как акцию по «призыву к миру». Европейцу подобный перформанс казался глубоко дерзким и символичным по своей природе. Самолет на площади для западной топики – показатель свободы и отсутствия границ, а также, в

определённом смысле, революции, совершенной демонстративно на площади, разрушающей, преодолевающей железный занавес.

Но существенного удивления у самих жителей Советского Союза эта акция не вызвала в силу того, что площадь не обладает статусом сакрального пространства в измерении русской топики. Единственное, чем ответил народ на это действие, – появлением шутки о том, что теперь Красную Площадь переименуют в Шереметьево-3. Разность отношения русского и европейского сознания к площадям зиждется в разности архитектоники этих топосов. История России хранит воспоминания о противоречиях противоположных топосов. Но, в отличие от европейской, русская топка, чаще всего, разрешалась не в пользу площадей, и как следствие, не в пользу социально-интеракционных моделей, порожденных ими.

События русской истории, получившие название «Хованщина», наглядно демонстрируют формирование приоритетов русской топики. Во время Стрелецкого Бунта в 1682 году высшим стрелецким начальником Софья назначает князя Ивана Хованского, полагая, что он сумеет утихомирить начавшуюся среди стрельцов смуту. Князь Хованский занимает вместе с взбунтовавшимися стрельцами Кремль под предлогом охраны палат и выдвигает денежные требования к правительству. В это время в Москву приезжают старообрядцы, дабы воспользоваться слабым положением Софьи и заявить о своей власти. Хованский поощряет проповеди старообрядцев среди стрельцов, воспринимая сложившуюся ситуацию как дополнительный рычаг воздействия на Софью. Стрельцы поддерживают идею возвращения к старообрядческому богослужению, но против этого категорически выступает патриарх действующей церкви.

Для преодоления разногласий старообрядцы предлагают устроить публичный теологический диспут, который, по их замыслу, должен был пройти на Красной площади при большом скоплении стрельцов и народа, поддерживающего в своем большинстве в то время стрельцов и старообрядцев. Но Патриарх Иоким четко понимает, что для проведения

диспута площадь – максимально не благоприятное место, так как разногласия двух церквей состояли в тонкостях богослужения и способах трактовки религиозных текстов, разобраться в которых могли только самые ученые из служителей культа. В условиях же площадного пространства победит не тот, чьи аргументы будут правдивее, а тот, кого поддержит толпа, к тому времени настроенная против власти. Поэтому на диспут Иоким соглашается, но предлагает провести его в замкнутом пространстве Грановитой палаты Кремля, рассчитывая на поддержку бояр и приближенной свиты. Старообрядцы же, напротив, настаивают на проведении прений именно на площади, полагая, что при обильном скоплении людей, перед лицом народа все ереси и неправды никонианские станут очевидны. Идею патриарха активно поддерживает Софья Алексеевна, заявляя, что придет на диспут вместе с царевнами, своими сестрами и тетками, а им, как девицам, зазорно присутствовать на площади.

Теологический диспут состоялся 5 июля 1682 года в Грановитой палате Кремля и окончился взаимными обвинениями в ереси и отступлении от веры. Стрельцы были вынуждены покинуть Кремль, заявив на выходе, что диспут закончился их победой. На примере событий «Хованщины» мы имеем крайне показательный пример того, как пространство, а точнее, специфика его организации определила ключевой вектор развития русской истории. Эти события – уникальный наглядный пример зависимости от пространственных координат, способов устройства системы социальной интеракции между субъектами языка в споре. Таким образом, мы определяем топос площади как далеко не самый лучший системообразующий аспект генеалогии русской топики. Факт перенесения диспута из открытого пространства площади в замкнутое пространство Грановитой палаты явился отходом властвующего субъекта от демократической концепции власти, источником которой, согласно этому подходу, является народ, в замкнутое кулуарное пространство.

Петербургский период русской истории как этап возможного поворота России к идеологии западничества отмечился более активными попытками развернуть «театр исторических действий» на площади. Наиболее вероятный сценарий движения русской истории по европейскому образцу должен был развернуться на Сенатской площади Санкт-Петербурга в декабре 1825 года. Организаторы тайных политических кружков видели будущую модель переустройства Российского государства по образцу французской республики и в духе идеалов Великой Французской Революции, с последующим свержением монархии и отменой крепостного права. Историки, описывающие восстание декабристов, а в частности, причины его неудачи, большое внимание уделяют несогласованности действий восставших, предательству Якова Ростовцева, сообщившего о готовившемся восстании Николаю, неявке Сергея Трубецкого, но недостаточное внимание уделяют месту народа в возможном перевороте.

Если рассматривать это событие не с исторической точки зрения, а под углом роли топики, мы легко обнаружим, что декабристы и народ, ради которого они пришли на Сенатскую площадь, оказались в разных топосах, были разделены различными участками пространства, и как следствие, не заняли пресловутого общего места. В то время как на Сенатской площади находились лейб-гренадёрский полк и гвардейский морской экипаж, народ Петербурга занял пространство за оградой строящегося Исакиевского собора, – возле барачных корпусов, где было заготовлено большое количество дерева и камней для строительства, которые и полетели в царя и его окружение. Другая же часть «черни» залезла на крышу сената и окрестных зданий. Представить себе пространство, более антагоничное площади, чем крыша, довольно трудно. Сам способ расположения объекта в пространстве уже несет в себе информацию о его задачах и целях; место, которое занимает человек в пространстве относительно других субъектов и объектов пространства, уже сообщает о его статусе и смысле присутствия. Пространственная организация общества даже в плане этикета уже заявляет о

статусе той или иной персоны: более значимые фигуры располагают себя в центре, остальные лица располагаются по нисходящей в соответствии со своим рангом. Что уж говорить о народе как движущей силе исторического процесса.

Занять места на крышах – позиция исключительно аморфная, это скорее позиция обывателя, зрителя, свидетеля, нежели активного участника событий. Крыша – прекрасное место для расположения возможных очевидцев исторического события, но никак не главного его персонажа. Необходимо отметить, что народ, прибывавший на Сенатскую площадь в огромном количестве, по большей части состоял из простонародья и городской «черни»: ремесленники, ученики кадетских корпусов, рабочие, мелкие чиновники. По свидетельствам современников, Сенатская площадь вместила около ста тысяч человек, включая окружающую их кавалерию и артиллерию Николая I. Народ со всех концов Петербурга подтягивался к Сенатской площади, начиная окружать солдат Николая I, и медлить императору было нельзя. Первый залп картечи был нанесен выше солдатских голов, как раз по городской черни, находящейся на крыше сената. Императорские пушки открыли огонь по толпе, бегущей вдоль Английской набережной и Галерной. Большая часть восставших солдат бросились на невский лёд, чтобы перебраться на Васильевский остров. Михаил Бестужев попытался на льду Невы построить солдат в боевой порядок и идти на Зимний дворец. Войска построились. Но ядра ударились о лёд, – и солдаты начали тонуть. Попытка восстания провалилась.

Пролить свет на соотношение пространства и мышления нам также помогает геополитическая концепция «Мирового Острова», сформулированная английским географом Хелфордом Маккиндером. «Есть один океан, покрывающий девять двенадцатых земной поверхности; есть один континент – Мировой Остров – покрывающий две двенадцатых; и есть

множество более мелких островов»¹. Предельно обобщая знания человечества о географическом устройстве Земли, Маккиндер отталкивается от меткого наблюдения, что пространство суши на карте представлено совокупностью больших и малых островных образований вокруг огромного евразийского континента, центральная которого часть закрыта для проникновения с моря по естественным физическим причинам. Эта самая закрытая область на равнинах Евразии получила в его концепции название «Heartland» – «Срединная Земля». Отправной точкой исследования Маккиндера послужило убеждение в том, что географические условия – наиболее устойчивая константа. Он пишет: *«Физические проявления географии во многом оставались без изменений на протяжении пятидесяти или шестидесяти веков истории человечества. Леса вырубались, болота орошались, может быть, росли пустыни, но границы суши и воды и положение гор и рек изменились весьма незначительно»*². Многие исследователи работ Маккиндера причисляют его к географическим детерминистам, и отчасти они правы, – концепция «Оси пространства» является системообразующим стержнем его работ. Но некоторые положения Маккиндера выделяют его из числа географических детерминистов: *«Влияние географических условий на человеческую деятельность зависело, однако, не просто от факторов, о которых мы теперь знаем, что они были, есть и будут, но в гораздо большей степени от того, как люди их представляли. Из практических целей на наше видение геополитических реалий влияют пришедшие из прошлого предрассудки. Человеческое общество до сих пор оценивает географические факты не такими, каковы они есть, а в не меньшей мере такими, какими они представляли в ходе истории»*³. Иными словами, человеческое сообщество взаимодействует с

¹ Маккиндер Х. Дж. Демократические идеалы и реальность // Полис. Политические исследования. – 2001. – № 2. – С. 135.

² Там же. С.136.

³ Там же. С.140.

географической реальностью не напрямую, а через призму определенных устоявшихся стереотипов, сформированных в языке задолго до того, как он обнаружил себя в определённой географической реальности.

То, что Маккиндер называет геополитическими реалиями, в контексте нашего исследования есть не что иное, как топос, – то есть поле представлений о существовании, функционировании и организации данного пространства. В основе концепции «Хартленда» стоит фундаментальное противоречие моря и суши; если абстрагироваться от геополитических коннотаций этой связки, о которой сказано достаточно много, перед нами предстанет вариация на тему давнего геологического спора «Плутонистов» и «Нептунистов» только перенесенная в социально-гуманитарное поле. Плутонизм – направление геологических исследований конца XVIII – начала XIX веков, определявших примат геологических процессов в формировании земной поверхности над процессами, происходящими в гидросфере. Одни и те же логические посылки как фигуры ума продолжают противоборствовать друг с другом, также опираясь на пространство, формируют корпус представлений, позволяющих судить не только о физической реальности, но и о пространстве смыслового поля.

Геополитика носит слишком прикладной характер, что бы иметь возможность беспристрастно осмыслять проблемы пространства. Геополитик, опираясь на собственную аксиологию, всегда занимает позицию по ту или иную сторону баррикад. Задача нашего исследования – рассмотреть столкновение суши и моря не с точки зрения политики или геополитики, а с точки зрения формирования традиции представлений о пространстве как структуре и системе взглядов, прошедших проверку критерием практики в истории. Естественные географические и геологические образования имеют значительное воздействие посредством топики даже на организацию властной модели, а власть – это суверенное право субъекта воздействовать на определённую территорию. Так появляются талассократические (от лат. *Tellūris* – земля, суша) и,

соответственно, теллуократические (от греч. *θάλασσα* – море) модели властных типов и государственных образований. В талассократическом типе приоритетное направление развития – освоение материковых пространств, связанное со стремлением к подчинению сопредельных земель и колонизации обширных сухопутных регионов с последующим углублением в материк. Основным направлением увеличения государственного влияния в теллуократической модели является освоение прибрежных пространств и расширение морского и речного сообщения. В этой диспозиции мы можем обнаружить предшествование естественных физических координат формированию властной модели, а, в конечном счете, и модели общественной.

Исследования Х.Дж. Маккиндера представляет для нас огромную ценность, так как выдвигают важнейший критерий типологии пространств – их принципиальную замкнутость или открытость. Западноевропейский вариант русской топики на определённой стадии развития отрывается от географических условностей, и Маккиндер использует для Северного Ледовитого океана обозначения «Arctic ocean», «Arctic sea», «Polar sea». Подобное разнообразие названий можно объяснить нежеланием Маккиндера принимать за море то место, где не может проплыть английский флот, а значит, приравнивает огромное пространство, заполненное льдом, к суше. В виду того, что сибирские реки текут с юга на север в замерзающий Северный Ледовитый океан, а реки Европейской части России впадают во внутренние моря, территория восточно-европейской равнины, окруженная Уральскими горами с востока, Кавказскими с юга и Карпатскими с запада – становилась принципиально, недостижимой для войск любого теллуократического государства. Отсюда мы можем сделать вывод, что формирующийся на этом пространстве топоним будет носить вынужденным образом, преимущественно, интровертивный характер (по Юнгу – ориентированный вовнутрь, направленный на себя). Более того, если взять во внимание то, что пространства хартленда вмещают в себя существенную часть пресных вод,

пахотных земель, пастбищ, хвойных лесов и других ресурсов всей Евразии, то данная земля неминуемо обречена на постоянную экспансию со всех сторон света, кроме Севера, что, с одной стороны, усиливает интроверсивность проживающего там сообщества, с другой стороны, запускает процессы консолидации, делает социальную интеракцию ключевым условием выживания.

Таким образом, теория Х.Дж. Маккиндера доказывает, что народы, поколение за поколением взаимодействуя друг с другом, будут, вне зависимости от собственной воли, в своей топике опираться на квант замкнутости и подсознательно для себя будут формировать идею категорической невозможности покинуть данное им изначально пространство. Расстановка Маккиндером на географической карте мира ментальных импульсов, выраженных в глобальной стратегии, отчасти проливает свет на причины явной не выраженности в русской топике топоса площади, в отличие от топике евро-атлантического мира.

Менталитет как совокупность психических, интеллектуальных и культурных особенностей, присущих этнической группе, дает нам лишь обобщенное представление о национальных характерах и демонстрирует только внешнюю, поведенческую сторону целокупной картины, из которой невозможно сделать выводов о причинах и исходных позициях той или иной формы поведения или жизненного уклада. Приверженец подобного подхода Георгий Гачев в работе «Ментальности народов мира», опубликованной в 2003 году, пишет: «Здравствуйте! Значит: желаю я вам здоровья, Итальянец бы вас приветствовал так: *Come sta?* – «Как стоишь?». Француз бы поинтересовался: *Comment ça va?* – «Как это (нечто) идет?». Подобно и немец: *Wie geht' s?* – «Как идетесь?». Иудей сказал бы «Шалом!», что значит: «Мир!». Англичанин (и американец) бы спросил: *How do you do?* – «Как вы делаете?»».

Уже в простом и повседневном акте взаимного приветствия люди разных народов выражают свои «символы веры», – подчеркивают, что ценно

для них в существовании. Для русских – здоровье, целостность, для англичан и американцев – работа, труд, для евреев – мир, для итальянцев – стабильность, статика, вертикальное измерение бытия, для французов и германцев – движение, динамика...». Понятие менталитета предстает перед нами только в виде некоего собирательного образа, черты которого присущи большинству людей данной национальности, но попытка объяснить посредством менталитета поведение или мышление отдельного представителя национальности часто обречены на провал, ведь не все японцы трудоголики, не все эстонцы флегматики и так далее. В защиту подобного способа осмысления национальности стоит сказать, что противопоставление взаимоисключающих особенностей и черт, присущих большинству, неплохо работает в рамках литературы, культурологии, психологии, этнологии, социологии, но не совсем подходит для философской антропологии.

Другим способом понимания национального является концепция противостояния этноса условиям окружающей среды, более известная как географический детерминизм. Согласно теории Л.Н. Гумилева, национальные особенности и причины устойчивых форм мышления этноса можно вывести из процесса противоборства географическим изначально данным условиям внешней среды. Иными словами, само географическое пространство оказывает влияние на группу людей, формируя её черты, особенности, внешний вид и отношение к миру. Подобная методология позволяет раскрыть некоторые закономерности социально-исторического процесса этноса, но, во-первых, недостаточно точно определяет «пассионарность», говоря о ней как некой «биохимической энергии», не давая конкретных сведений о природе этой энергии, во-вторых, не дает четкого ответа на вопрос, почему у разных этнических групп, находящихся в одинаковых или похожих географических условиях, складываются столь различные исторические судьбы. Поэтому, чтобы постичь такие противоречивые понятия, как русский топос, русский лебенсвелт, и

избегнуть жонглирования стереотипами и культурными клише в нашем исследовании, мы попытаемся осмыслить русское как космическое и через космическое.

Итак, основываясь на теории Маккиндера о «Срединной Земле», мы определили существенную особенность русской топики как принципиально замкнутого пространства, а в антагонизме с топикой «Европейской площади» обозначили существенное отличие русского топоса как протяженного пространства, сохраняющего возможность дальнейшего продвижения вглубь него. Принципиальной характеристикой русского пространства, если отталкиваться от позиций географического детерминизма, выступает его враждебность, его не обжитость, что, в конечном счете, приводит к мысли о его преодолении. Русская топка по своей природе иррациональна и выстраивает себя апофатически, т.е. постоянно указывая на свое противоречие, и обозначает себя посредством отрицания, отрицания себя в том числе. Пространство, которое отрицает само себя, не аннигилируется, не схлопывается, не проваливается внутрь самого себя, оно лишь только отсылает к своей противоположности, конституируется через максимально удаленный от себя антипод.

Русское пространство – условие реактивного различия, и различие тем отчетливей, чем более иная природа ему противопоставлена. «Различие не есть отличное: отличное есть данное, а различие — то, через что данное есть данное»¹. Русская топка уже лишь в силу одних климатических предпосылок формируется как реактивное пространство, требующее перманентной ре-активности, безусловно, в антагонизме с европейской активностью. В самой этой ре-активности заложено запаздывающее противопоставление себя акционеру и ожидание ответной ре-акции от него. Этим во многом объясняется неизбежное противопоставление русского и европейского, извечная дилемма западничества и славянофильства.

¹ Дьяков А.В. Философия пост-структурализма во Франции. – М.–Нью-Йорк–СПб.: Northern Cross, 2008. – С. 188.

Нельзя не отметить, что активность и реактивность как два способа действия – неотъемлемые условия существования не только живых организмов, но и школ, систем мысли, традиций, и различаться они будут только изначальной мотивацией к действию. Для активного организма движение есть внутренняя волевая установка, а в организме реактивном мотивом осуществляемого движения является внешний раздражитель, которым могут выступать негативные климатические условия, вражда со стороны другого субъекта и т. д.

Русская топика существует в условиях двойной негативной реакции – с одной стороны, неприязни европейских идей, которые Запад провозглашает в качестве смыслов, а с другой стороны, негативного ответа собственным суровым климатическим и географическим условиям. Тем самым топика формирует «негационное пространство», то есть пространство отрицания. Может сложиться впечатление, что русская топика не самобытна, зависима от вынужденной противопоставленности европейской топике, но это не так. Необходимо вспомнить, что негация-отрицание – необходимое условие логического мышления, отрицание есть логическая операция, результатом которой является суждение. Существующее положение вещей находит свое отражение в языке: мысль о том, что в России что-либо делается не благодаря, а вопреки, проявляет негационную природу русской топики. В начале нашей работы мы определяли топикку как необходимое условие достаточного основания для осуществления мышления тем или иным способом, следовательно, русская топика, опираясь на логику отрицания, формирует пространство развертывания Гегелевской триады тезиса-антитезиса-синтеза.

Европа постоянно постулирует некий тезис, на который Россия вынуждена отвечать. Принимать вызов и выдвигать антитезис. На первый взгляд, можно подумать, что в данной диспозиции Европа занимает самодостаточную позицию и её тезисы не несут сенсорного характера, может показаться, что европейская топика независима и самоценна, но при взгляде

на историю русско-европейских отношений мы обнаруживаем, что это не так. Европейский тезис остается незавершенным, однобоким и неминуемо стремится быть опровергнутым, стремится услышать русское «нет». Подтверждением такого положения дел является факт военной агрессии и экономической экспансии на русское пространство со стороны Запада, начиная от Тевтонского и Левонского орденов в XIII веке и заканчивая американским империализмом и натовским давлением XXI века. Очень показательным примером негационности русской политики может служить деятельность Андрея Громыко в качестве министра иностранных дел СССР, чья служба на этом посту была самой долгой в XX веке (28 лет). За свою неуступчивую позицию в международной политике американские журналисты прозвали Громыко «мистером “нет”», – это достаточно меткое, с точки зрения русской топики, прозвище.

Наше исследование не ставит своей целью представить диспозицию Запада и России в виде понятий гегелевских тезиса и антитезиса хотя бы в силу того, что русская топка противоречива сама по себе, негация и так положена в дефиницию русской топики, поэтому в пространстве тезиса русская топка не сильно нуждается. Русская топка, строясь на противоречиях, тезис и антитезис содержит внутри себя. В контексте нашего исследования необходимо обратить внимание на сам механизм отрицания. Для того, что бы отринуть нечто от себя, необходима точка опоры, необходимо занять устойчивое положение. Совершить усилие отбрасывания, отторжения чего-либо от себя можно только в условиях нахождения на устойчивой поверхности, такая поверхность и будет выступать исходной точкой пространства – т.е. топосом.

В русском мире заложена интенция к преодолению значительного пространства, в преодолении самих себя кроется отрицание огромных расстояний, неустойчивого температурного режима. Русская топка как часть риторики формируется за счет риторической посылки утверждения, хотя и посредством отрицания. В феноменологии духа Г.В.Ф Гегель

выдвигает идею «работы негативного» (die Arbeit des Negativen), собственно работа негативного (негация), в его философии, осуществляет «самодвижение формы», в которой проявляются субстанциональные силы¹. Эта «негация в своей действительности», согласно Г.В.Ф. Гегелю, есть всеобщая воля, которая составляет непосредственно одно с самосознанием, воля, несущая индивидам «не имеющую значения смерть», другими словами, воля к ничто, как позже обозначит её Ф. Ницше. Впервые в России на эту силу обратил внимание А.И. Герцен в «Письмах об изучении природы»: *«Платон везде, во всех разговорах стремится раскрыть недействительность и несущественность одного чувственного и рассудочного, несостоятельность их против умозрительного и идеального. В этих борьбах вы видите, что огонь негации обращался и в его жилах»*².

Работа А. Сухово-Кобылина «Философия духа или социология (учение Всемира), должна была явиться своеобразным ответом на феноменологию духа Гегеля, в котором действию негации отводилось бы первостепенное значение, сама посылка негации обращалась бы не в область духа, а в пространство его материального воплощения. *«Благодаря этой сознающей себя негации самосознание приобретает для самого себя, достоверность своей свободы, испытывает её и тем самым возвышает её до истины»*³. Негация, содержащаяся в вещах и понятиях, становится условием всякого движения. А. Кожев, разъясняя механику этого движения в работе «Введение в чтение Гегеля» пишет: *«Рожденное Желанием действие нацелено на удовлетворение Желания, и достичь этой цели можно только посредством “отрицания”, разрушения или, по меньшей мере, преобразования желаемого объекта: к примеру, чтобы утолить голод, надо уничтожить или, во всяком*

¹ См.: Водолагин А.В. Философия революционного террора (к 200-летию публикации книги Г.В.Ф. Гегеля «Феноменология духа») [Электронный ресурс]. URL: <http://vodolagin-proff.narod.ru/esse/filosofiyirevterrora.htm> (дата обращения: 28.06.2015).

² Герцен А. Письма об изучении природы // Герцен А. Собрание сочинений: в 30 т. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. – Т. 3. – С. 171.

³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. – Т. 4. – С. 110.

случае, преобразовать пищу. Так всякое действие оказывается “отрицающим”. Оно никогда не оставляет того, на что направлено, таким, каково оно есть, и если не уничтожает полностью, то, по крайней мере, разрушает его форму. Никакая “Негация” не оставит налично-данного в прежнем виде. Но отрицающее действие не только разрушительно, ибо если рождаемое Желанием действие разрушает ради его удовлетворения какую-то объективную реальность, то на ее месте оно же создает — реальность субъективную»¹.

Негация, как логическая посылка отрицания, берущая начало в диалектике Гегеля, становилась объектом рассмотрения различных философских направлений. Так, в работе Ж. Батая «Литература и зло» встречаются негационные мотивы распространенные на этическую сферу. Описывая поэтику Ш. Бодлера, как неосознанное стремление к злу, Ж. Батай обнаружил, что данное движение приводит к обратному эффекту и служит процессу рафинирования добра как моральной категории. *«Совершенное движение восторга и ужаса, смешавшихся друг с другом, дает его поэзии некую полноту, постоянно удерживаемую на границе свободной чувствительности, изнуряющие разреженность и стерильность, – от которых Сартру становится неуютно (это атмосфера греха, отказа, ненависти) и которые соответствуют напряжению воли, отрицающей – как атлет отрицает вес штанги – принуждение Добра»².*

Подводя итог первой части нашей работы, необходимо заострить внимание на двух существенных особенностях русского жизненного мира, выделенных нами ранее, а именно обусловленную физическими обстоятельствами нашего географического положения замкнутость, нашу интровертность и низкую плотность населения внутри восточно-европейской равнины. Именно эти особенности формировали совершенно иной, нежели на Западе и на Востоке, тип и способ социальной интеракции, при котором

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука. 2003. – С.18.

² Батай Ж. Теория религии. Литература и зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Минск: Современный литератор, 2000. – С. 41.

топос площади не играл определяющего значения. Именно из этого вывести склонность русской цивилизации к авторкии не только в хозяйственном, но и в социально-философском понимании данного термина. Авторкия – такой способ ведения народного хозяйства, при котором зависимость от воздействия внешних факторов на экономику сводится к минимуму и государство переходит к замкнутому циклу самообеспечения. Этот принцип нашел отражение в истории противостояния русской цивилизации европейской экспансии. Арнольд Тойнби указывал, что главной отличительной особенностью любого цивилизационного образования является устойчивый способ реакции на вызов. К примеру, русская цивилизация, по его словам, при первом столкновении с угрозой уходит внутрь себя, избегая её, но в последствие так же резко расширяется, поглощая источник угрозы, и превращает его в одну из собственных частей.

Данное представление А. Тойнби гармонично согласуется как с идеей *русской всемирной отзывчивости*, высказанной Ф.М. Достоевским в «Пушкинской речи», так и с философией «общего дела» русских космистов. В широком смысле – это принцип вбирания в себя, обретения общего места для людей и явлений культуры, готовности искать общий язык с любым человеком, определять его на самое подходящее место и вовлекать в общее дело.

Глава 2. Проекция русского жизненного мира

Идея отрицания, преодоления пространства, возвышения над ним и, в конечном счете, над собственной земной, материальной природой находит отражение в учении «Всемира» А. Сухово-Кобылина, философии общего дела Николая Федорова и во всеобъемлющем корпусе текстов философии русского космизма. На данном этапе нашего исследования мы хотели бы разъяснить некоторые понятия относительно национального вопроса, дабы избежать недоразумений в понимании изложенного материала. Когда мы говорим *русский*, *русская мысль*, *русская философия*, мы переносим эти понятия в сугубо языковую плоскость. Корни многих ученых и философов, сделавших существенный вклад в русскую культуру, были далеко не русские, – например, А.С. Пушкина или К.Э. Циолковского, фамилия которого восходит к названию польского села Ciołkowo. Поэтому, когда мы говорим *русский*, мы имеем в виду русскоязычный. Исходя из вышесказанного, мы берем на себя смелость полагать русским все, что написано, высказано или придумано на русском языке. Не лишним будет напомнить, что само понятие *русский* – понятие наднациональное, скорее, собирательное, появившееся на определенной стадии становления национального самосознания, то есть объединяющее под своей эгидой большое количество различных народов славянских, финно-угорских и других групп.

Поскольку наше исследование не носит этнологического характера, за константу понимания русского мы берем русскоязычное. На первое место в нашем исследовании выходит языковой, а не этнический компонент. К примеру, такого рода константой для осознания собственной национальной принадлежности в Соединенных Штатах Америки, также многонациональной стране, будет являться не столько язык и мышление, сколько гражданство, наличие строго определённых прав и обязанностей. Мы же позволим себе определить русского как носителя русского языка, а не посредством строго регламентированных правил и бюрократических процедур. Не лишним будет отметить, что даже в этой особенности русского

народа к впитыванию, вбиранию в себя иных народов и культур заложено глубоко гуманитарное его свойство, которое гармонично вписывается в идею космизма, – понимания русского как растущего и выходящего за собственные пределы. Понятие *русский* стремится к понятию *общечеловеческий*. В период феодальной раздробленности на Руси национальное самосознание жителей различных земель было так же дискретно, и, например, жители Можайска проводили четкую демаркационную границу между Московскими и тем более Тверскими, а жители Владимира обозначали свое коренное национальное отличие от Пскова или Новгорода. Сейчас никакой подобной разницы между жителями Пскова и Новгорода мы не обнаружим при самом детальном изучении.

Рост нации даже на столь локальной территории вполне вписывается в идею космичности, свойственную русскому национальному самосознанию. Идея космоса неотъемлемо связана с понятиями микрокосма и макрокосма. Есть представление о том, что космос как определенная гармоническая упорядоченность есть просто внутренняя часть какого-то более значительного, более широкого космоса – макрокосма. Отсюда вытекает политопосность русского мира, – детерминирующей силой для русского человека будут выступать сразу несколько пространств – от микрокосма к макрокосму: вот мой дом, моя, улица, мой город, моя страна, моя планета, мой космос.

Почему космизм важен для нас с точки зрения обозначения русской топики? Взять хотя бы во внимание тот факт, что *κόσμος* – от греч. «мир» есть гармонический миропорядок, упорядоченность всех вещей, противостоящая стихии хаоса – изначально пространственное понятие. Порядок есть нахождение вещей на своих местах. В силу того, что космос есть мир, это тоже место, более того, вместилище всех мест и вещей, а значит, «общее место» в самом широком понимании.

Идея космизма также негационна по своей природе, в силу того русское сознание стремится обосновать свой топос в прямо

противоположном месте данному изначально земному пространству – на небе. Космос как небесная упорядоченность напрямую противопоставляется хаосу, который творится на земле, что в повседневности воспринимается как бытовая неустроенность и низкий уровень культуры быта. Если посмотреть на существующее положение вещей изнутри русской топики, то легко можно понять, что низкий уровень жизни или пресловутый «русский бардак» – не родовая травма русского мира, а преднамеренная негация земного пространства, вплоть до низвержения последнего в хаос, дабы лучше проявить очертания противоположной идеи космического порядка.

Греки слышали «музыку высших сфер» называя её гармонией мира. Астрономия Евдокса говорит о сферах, Платон – о кругах (греч. κύκλοι), Аристотель – о «небесных светилах», или «звёздах» (греч. ἄστρα). Европейская философия более позднего времени пыталась расслышать эту музыку. Боэций определял её как *musica mundana*, о ней писали Скот Эриугена, концепция «музыки сфер» была развита Иоганном Кеплером в его трактате «Гармония мира». Русские философы тоже слышали эту музыку, и, в конечном счете, эта космическая интуиция нашла свое отражение в философии русского космизма.

Философия космизма – наиболее оформленная конструкция русской топики уже в силу того, что русская мысль двигалась к этой идее с самых различных направлений. О космизме в религиозно-мистическом ключе говорил Николай Фёдоров, философски идею космизма обосновывал Александр Сухово-Кобылин. Владимир Вернадский разработал биологическую сторону космизма, Константин Циолковский инженерно, осмыслив идею космизма, основополагает астронавтику, Александр Чижевский изучает физические проявления космоса в жизни на Земле, поэтическую форму идея космизма находит в творчестве поэтов Александра Ярославского и Александра Святогора. Таким образом, мы видим идею космизма не как узкоспециальную область отдельно взятого исследователя, а

идею, вызревавшую и постепенно конституируемую во всем научном поле русской мысли.

Русский жизненный мир, рассматриваемый сквозь призму философии русского космизма и литературного творчества российских авторов, выразительно проявляет себя в виде вертикальной конструкции. И в этой конструкции особого внимания заслуживает обращение к ее двум взаимоисключающим, равноудаленным друг от друга векторам – подземного и небесного пространства. Назовем данные вектора условно нисходящим и восходящим векторами движения русского жизненного мира.

2.1. Нисходящий вектор движения русского жизненного мира

Негационная природа русской топики выстраивает себя в биполярной позиции к европейской топике, в частности, к топике городских площадей. Примером такого построения является «общее место» братской могилы. Несмотря на кажущуюся инфернальность этого образа, топка братской могилы – довольно устойчивый и системообразующий элемент русского мира. Русское пространство, формировавшееся в условиях постоянного давления извне, ведя самую кровопролитную освободительную войну, оставляет довольно обширное мемориальное пространство. Национальное самосознание создается под влиянием массового героизма и доблести русских воинов в значительно большей степени, нежели активностью граждан на городских площадях.

Исторически сложилось, что европейскому обществу свойственно приходить к солидарности и публично выражать собственную волю на городских площадях, для России пространством такого рода стал окоп, который, в свою очередь, является лишь динамической фазой братской могилы. Писатель Константин Симонов говорил: *«Никто не имеет права сказать, что знает войну досконально. Войну в целом знает народ, и народ*

*надо распрашивать о ней»*¹. В послевоенные годы плеяда молодых писателей сформировала независимое течение литературных произведений о войне, это направление получило название «окопная правда». Основной посыл этих произведений заключался в противопоставлении осмысления военных лет представлениям, обласканным советской властью, признанных писателей. Центральным нервом данных произведений выступала идея о том, что война делается не в ставках генералов, и плацах военных частей, а творится в окопе, на передовой, руками простых солдат. Когда европейцы выходили на площади, заявляя о своих правах, они имели четкое представление, что ставят себя перед выбором – получить свободу или умереть. Европейцы были преисполнены готовностью погибать на своих площадях за выдвигаемые идеалы. Русский человек был готов к смерти во имя свободы, только эта дилемма разворачивалась на совершенно другом типе пространства. В пространстве окопа категории жизни и смерти, пленения и свободы предельно конкретизируются, становятся максимально предметными, максимально осязаемыми. С одной стороны, война, а это уже явная пограничная ситуация, с другой стороны, человек оказывается в самой границе пограничного пространства.

Братская могила – центральная часть русского мемориального пространства. Мемориальный комплекс как кристаллизовавшееся в городском пространстве пространство русской памяти выступал в качестве священного пространства русской топики, а учитывая количество курганов на территории России, для советской ментальности они наделялись культовым, обрядовым смыслом, вытесняя христианские святыни, а впоследствии и смешиваясь с ними. Братская могила для топики есть ни что иное, как рака с мощами святых, священный огонь – свеча, что зажигают в церкви, стелы и обелиски встроены в русскую топику. На то же самое место, где находится алтарь, барельефы с профилями солдат выступают в качестве

¹ Цит. по: Лазарев Л. Окопная правда [Электронный ресурс] // Дружба народов. – 2005. – № 6. – URL: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2005/6/l114.html> (дата обращения: 28. 06. 2015).

иконостасов, возложение венков к братским могилам – заимствованный из христианства символ, венок олицетворяет победу над грехом и мраком, триумфальные арки есть аллегория царских врат, символизирующие врата рая и т. д.

Мемориальное пространство русских «Парков Победы» есть выраженная в пространстве религиозность, свойственная русскому народу, и пусть кажется, что эти сооружения – нововведение XX в., они отражают более глубокие и древние формы религиозного чувства, свойственные языческому миропониманию культа почитания предков и воинов. Топос братской могилы занимает совершенно исключительное место в русской топике. На первый взгляд, кажется, что погибшие много лет назад люди не могут оказывать существенного влияния на восприятие мира современниками, но для русской топике в силу её негационного качества, мертвое может быть намного реальнее и существеннее, чем живое. В риторическом смысле погибшие люди в рамках русской топике обладают властью даже больше многих живых.

Солдат, погибший на определенной территории, хоронится в ту же самую землю, за которую он воевал, а значит, закрепляет её за собой навсегда, теперь он предан этой земле, предан в смысле передан, и больше он с этой земли не уйдет, и прогнать его с неё уже невозможно хотя бы в силу того, что он мёртвый, но мертвенность эта биологическая, а не топическая. С топической точки зрения он как раз-таки жив, потому что продолжает распространять собственную волю и после смерти. Он не сошел с этой земли при жизни и продолжает оставаться в ней после смерти, – в развертывании логики топике в этой последовательности вообще нет перехода от живому к мертвому. Более того, здесь осуществляется переход от жизни к бессмертию: солдат увековечивает себя на этой земле, а значит, в силу абсолютной власти над пространством, обретает абсолютную власть над временем. Схожую точку зрения высказывал Александр Кожев в работе «Понятие власти»: *«Примечание относительно Власти мертвых. Вообще говоря, у человека*

больше Власти после его смерти, чем при жизни: завещание обладает большей Властью, чем отданное живым распоряжение; обещание более значимо после смерти того, кому оно было дано; указаниям умершего отца более послушны, чем его указаниям при жизни и т. д. Причина этого заключается в том, что против умершего невозможна никакая реакция. Так что он, по определению, располагает Властью. Но эта невозможность реакции закрепляет за Властью умершего божественный (священный) характер; у него нет ни малейшего риска в осуществлении Власти»¹.

Сам факт возможного отсутствия биографических данных на массовом захоронении – не признак небрежного отношения полководцев к личному составу, а скорее, транспонирование героизма отдельно взятого человека на всю нацию, желание обозначит источник героизма в максимально широком значении, как подвиг всего народа, субъектом героизма тут выступает не личность, а братство. Достаточно четко эту грань уловил поэт Агранович в словах известной песни: *«От героев былых времен не осталось порой имен, те, кто приняли смертный бой, стали просто землей и травой».*

Этим далеко не исчерпывается вклад братской могилы в русскую топику. В братской могиле оказываются не только освободители, но и захватчики, подобного рода братские могилы, так же находят свое место в русской топике, но с несколько смещенным акцентом. Захватчик, ступивший на чужую землю и нашедший на ней свою смерть, ценою собственной жизни заслуживает право на последнее пристанище в ней. Он также занимает место в братской могиле, делая её, в прямом смысле, братской, и в еще более полном смысле, общим местом, в силу того, что враги, проливая кровь друг друга, вместе и смешивая эту кровь в жестоком противостоянии, становятся не родными, но кровными братьями, а значит, получают онтологический пропуск в общее место братской могилы.

Но, оставаясь в чужой земле, оказываются не столько хозяевами этой земли, сколько вечными пленниками, находятся в плену небытия, в

¹ Кожев А. Понятие Власти. – М.: Праксис, 2006. – С. 26.

окончательном пленении чужой стороны. Это скорее этическая сторона русской топики, в которой выражается уважение к поверженному врагу, в русской топике не заложено механизма избиения лежачего, тем более лежачего навечно: пока враг противостоит тебе – он заслуживает ненависти, когда враг повержен тобой – он достоин уважения и сострадания. Чужак, отправляющийся в землю, становится частью этой земли, более, того, становится этой землей и в слиянии с ней находит последнее прощение этой землей.

Братская могила стремится закрепиться в русской топике как общее место. Люди, приходящие на кладбище, дабы почтить память предков, приходят не в частное пространство фамильного склепа. Дорога, которая заказана посторонним, – не к индивидуальной могиле с оградкой, где можно остаться наедине с собою, а в собственно, общее место, где рядом с братской могилой ты присутствуешь как субъект солидарного общества.

Не стоит забывать, что топика – это семантическое пространство, а русская топика гармонично увязывает многие христианские символы с укладом сельскохозяйственной культуры, в этом смысле захоронение есть предание тела земле, подобно семени растения, с устойчивым представлением о восхождении его ростков для новой жизни, по сути, воскрешения. В русской архитектонике есть противоречивое, но отчетливое отождествление поля брани и пашни, только вместо зерен хлеба мы имеем дело с массовыми захоронениями, которые выступают в качестве теневой стороны мирного, трудового уклада. Необходимо понимать, что когда мы говорим о пресловутом русском поле и кургане, речь идет об одном и том же пространстве. Русское поле как символ свободы и раздолья, плодородия и богатства, является таковым, пока у него есть гарант в виде обратной стороны некрологического фундамента, обеспечивающего и постоянно поддерживающего эту свободу и богатство. Братские могилы как часть мемориального пространства существуют в любой культуре, свою характерность топики получает в зависимости от того, в каком именно месте

она располагает тот или иной топос. В России братские могилы прочно вписаны в повседневность, заняли устойчивое место в городских, и поселковых агломерациях – в центре городов, во дворах школ, парках, городских скверах. Топос мемориальных курганов настолько устойчив и настолько жизнеспособен, что во многих населенных пунктах количество захороненных в братской могиле солдат превышает настоящие число жителей поселка или деревни, а после остановки фабрик и заводов во многих местах мемориальный комплекс обрел статус «градообразующего предприятия».

Западные украинские националисты, тщетно пытаясь отторгнуть из себя русскую топику, на которой основана их повседневная мыслительная практика, обрушивая собственную злобу на самую сердцевину русской топики – братские могилы, по сути, рубят сук, на котором сидят. Наши современники являются живыми свидетелями жестоких кощунств и надругательств украинских фашистов не так над русскими людьми, как над братскими могилами русских воинов. Здесь мы сталкиваемся с парадоксальным случаем бесперспективной попытки не обосновать иную топику, а уничтожить фундамент своей собственной. Украинский фашизм – это продукт негационной русской топики, построенный на отрицании самих себя. Нацисты преднамеренно расчищают мемориальные пространства бульдозерами, убирая не только памятник, но и постамент, на котором он зиждется, подсознательно понимая всю значимость памятника неизвестному солдату в формировании ментального, исторического, культурного поля.

Вот что им действительно не понятно, так это название «неизвестный солдат», потому, что им он как раз, хорошо известен, они как никто другой, отчетливо понимают, что это русский солдат. Это парадокс именно русской, а не чуждой топики: отрицая, что-либо, мы не отдаляем это от себя, а становимся ближе к этому, отвергая нечто, мы в гораздо большей гамме оттенков познаём это. Тут проявляется существенное качество русской топики как негационного пространства, пытаясь, что-то отринуть,

упразднить мы еще более рачительно это сохраняем, консервируем и облекаем в более строгие понятия.

Проблема братства в ракурсе представлений об ушедших предках, затрагивалась философами космистами. Николай Фёдоров, полемизируя с Львом Толстым, писал: *«Кто даст себе труд подумать, тот поймет, что нет ничего нелогичнее, бессмысленнее, как, отвергая воскрешение (отцов), требовать от людей братства (сынов), ибо это значит, отвергая причину, признавать следствие, если, конечно, разумеет под братством не отсутствие лишь неприязненных отношений, а действительное чувство родства и именно братского, предполагающего и полное знание братьями друг друга, а, главное, знание ими своего единства в отцах»*¹. Идея братства – это, скорее, этическая сторона русской топики, в духе «Антигоны» Софокла, на которой мы не будем останавливаться подробно, а свое внимание сосредоточим на его пространственной части.

Следующий важный момент, о котором необходимо сказать, состоит в том, что топос – это сценарий, топос – это всегда разыгрываемая «пьеса». Существуют строго определенные сценарные ходы (ходы мысли), которые прописаны в топики изначально, и в процессе развития общества они только проявляют себя на том или ином уровне. Топика не фатальна, люди не обречены играть постоянно одни и те же роли, в их воле вполне не дать развиваться тому или иному ходу событий и, подобно тому, как история лишена законов, но в ней можно выявить определённые закономерности, такой же внутренней закономерностью обладает и топики.

Среди богатого многообразия русской жизни мы выделяем центральные сюжетные линии, которые находят свое подтверждение в истории и повседневности. В пьесе русской топики центральной сюжетной линией является сцена выхода за пределы привычного пространства, – это и открытие новых земель, и развитие принципиально новых образцов научно-

¹ Фёдоров Н.Ф. Статьи разного содержания // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Прогресс, 1995. – Т. 2. – С. 337.

технического прогресса, и выход в открытый космос. И тут, как и в любой пьесе, есть свои солисты.

Главную роль в деле преодоления пространства, часто исполняли, на первый взгляд, не связанные, напрямую, между собой персоналии: Иван Калита, Иван Грозный, Петр I, Екатерина Великая, Григорий Шелихов, Семён Дежнев, Константин Циолковский, Сергей Королёв, Юрий Гагарин и многие другие. Существенен тот факт, что основываясь на русской топике, представители самых разных видов деятельности от глав государства до поэтов претворяли в жизнь один и тот же сценарий негации пространства и обретения власти над ним. При чем пространство здесь может быть любого качества, речь в одинаковом смысле идет как о территории страны, пространстве текста, пространстве химических элементов и проч.

Сама по себе идея преодоления свойственна всем живым существам, сопротивляемость – неотъемлемое качество внутривидовой и внешневидовой борьбы организмов за жизнь. Но, только человека влечет принципиально непреодолимое пространство. Возможность ставить перед собой заведомо невыполнимые задачи, с биологической точки зрения, – роскошь, которую может себе позволить только человек. Медведь равен собственной природе, его существо исчерпывается его насущными потребностями. Он никогда не выкопает берлогу, большую чем этого требуется для зимней спячки, но в антропологии человека положена иррациональная тяга к не насущному, а к нечто, что стоит выше потребительской необходимости. Человек не равен самому себе, его природа эксцентрична, по словам Плеснера, человек не сводим до конца ни к одному из своих качеств и преодоление – выраженная кинетичность этой несводимости.

Человек непримирим. Когда наступает темнота, он разжигает огонь, когда идет дождь, он строит крышу над головой, когда дует ветер, он возводит стены и т.д. Иными словами, экспансия за отведенные пределы – та интенция, которая служит отличием человека от животного. Человек тем

более человек, чем более решительные действия он предпринимает по выходу за естественную границу.

В русской топики данная общечеловеческая тенденция находит самое широкое и многообразное проявление и подтверждение. Так, Александр Сухово-Кобылин в работе «Философия духа или социология (учение Всемира), пишет: *«Сила или мощь, энергия организма выражается в быстроте самодвижения (автокинии). Самодвижение есть негация протяженности, пространства, т. е. летание. Слабость организма или его бессилие перед пространством есть нелетание»*¹. В идее автокинии мысль Сухово-Кобылина перекликается с идеей преодоления пространства у Николая Фёдорова. Тот и другой мыслители захвачены идеей превозмогания пространства посредством освобождения от собственной материальной природы, провозглашая приоритет духовной стороны. *«Вся теория человечества и бесконечность его развития, т. е. философия истории человечества, есть процесс его освобождения от уз пространства, т. е., другими словами, его исхождение в дух; результат одухотворения (субъективации) – идеальность, точечность. История этого одухотворения есть история самодвижения, автокинии человечества»*². Представление Сухово-Кобылина о всем мировом историческом процессе как пути освобождения человечества от уз пространства – порождение чисто русской топики.

Стремление к свободе – центральная мысль русской философии – находит свое практическое воплощение не только в теории космизма, но в практике научно-технического прорыва человека в космос в середине XX века. Полет человека в космос, с одной стороны, – продукт русской топики, с другой стороны, – её главенствующая идея.

Успех советской космической программы, с точки зрения философии, был предопределен страстным стремлением русского человека к свободе.

¹ Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемира: Инженерно-философские озарения / Ред. и сост. А. Карулина, И. Мирзалиса – М.: СЕТ, 1995. – С. 100.

² Там же. С. 110.

Каким бы космос не представлялся бескрайним пространством, подлинной целью этого стремления является не движение к небесным телам и далеким галактикам, а движение к самому себе, к своей подлинной внутренней сути. Летание как высшая форма преодоления пространства преломляется через физические, аэродинамические представления об устройстве Земли, преодолевая до поры непреодолимую силу земного притяжения.

В определении такого сложного, сложного в смысле сложенного из многих понятия, как топика, допустимо прибегнуть к некоторым аналогиям. Карл Юнг переносит индивидуальное бессознательное на уровень коллективных структур, которые определяет архетип. Природа архетипа – миф, коллективное бессознательное основывается на мифологических конструктах, вследствие чего, не совсем подходит для определения топика, это скорее культурологическая область, а вот устройство топика по принципу миро-проекта, разумеется, в национальных масштабах, гораздо более точная аллегория. Миропроект – термин, введенный Людвигом Бинсвангером для определения общей совокупности модусов, на которых личность базирует собственное бытие-в-мире.

Миропроект, по Бинсвангеру, – сугубо индивидуальная конструкция, сформированная уникальным, присущим только личности опытом. Наше исследование ни в коем случае не ставит своей задачей провести экзистенциальный анализ русского общества, мы только определяем некоторую схожесть в устройстве двух концептов топика и миропоекта. Общество как субъект коммуникативной деятельности, взятое в своей массе, так или иначе, реализует некую общую программу, а опыт, на котором базируется конституция миропоекта, может быть и национальным, при этом видение мира всей нацией может исходить из общих универсалий. Негативный или позитивный опыт может конституировать миропроект всей нации в целом.

Японский кинорежиссер Такеши Китано, в одном из интервью говорил, что о чем бы, не пытались снять фильм русские, получается фильм о войне.

Это отчасти верная точка зрения, которая свидетельствует о том, что именно в русском миропроекте память о обширном опыте военных действий выступает связующим экзистенциалом, заставляя раз за разом демонстративно переживать этот опыт, делая миропроект завершенным.

Топика выстраивается схожим с миропроектным образом, в неё изначально встроены базовые модусы, которые не могут быть нарушены, а стремятся реализовать себя в практической деятельности. Подобного рода экзистенциал мы усматриваем в одухотворении. Миропроект русской топики будет считаться завершенным, когда произойдет одухотворение его носителей, а путь к этому одухотворению – подражание, уподобление духу, посредством летания или негации пространства. Дух – нечто, что неподвластно пространству, что бесконечно выше него. Дух есть воплотившаяся идея автокинии, осуществляющая свое движение в недоступности законов земного притяжения. Следы, которая оставляет такая топка в языке, явно об этом свидетельствуют, даже этимология слова *воздух* строится по законам приоритетов топики, приставка *воз-* в прототипическом значении – *подъём, совершение, установка, реализация* и дух – внутренняя незримая сила.

Топика как статически зафиксированный слепок народного потока сознания не всегда проводит четкую демаркационную границу между многообразными формами мыслительной практики: религии, искусства, суеверий, поэтому некоторые религиозные образы выходят за пределы сугубо религиозного опыта и получают общесимволическое для топики значение. Примером такого интегрального символа является ангел. Зарождаясь в недрах религиозных представлений, ангел понимается в виде духовного существа, наделенного крыльями, способного к полёту и лишённого земных тягот. Ангел воспринимается как представитель более высокой иерархии по линии летания, независимости от пространства, находящийся несоизмеримо ближе к воплощению воздушного, духовного идеала. *«Отсутствие у теллурического человека крыльев есть мера его*

униженности пред пространством. Живущий в природе организм – птица, по своей формальной стороне есть уже ангел, или обратно, ангел есть по своей форме птица, а, по вещим словам поэта, птица и есть тот летающий организм, который по своей легкости достичь материальной свободы от пространства освободился»¹.

Весьма примечателен тот факт, что Л. Бинсвангер, описывая суть модусов существования, пользуется категорией пространства: *«Теперь, если мы еще раз попытаемся суммировать индивидуальные черты и феноменальные формы модусов бытия-в-мире, в различных пространствах мира,.. нам вновь лучше всего начать с мира-ландшафта [Urnwelt], ограниченность и стесненность проявляет себя здесь как потемнение, тьма, ночь, холод, отлив; границы и пределы – как стена влажного тумана или облака, пустота – как Сверхъестественное, стремление к свободе (от мира) – как воздушный полет»².*

Таким образом, мы можем обнаружить внутри миропроекта русской топки центральные части её «несущей конструкции», которой выступает бинарный модус подземного и небесного пространства: братской могилы/космического пространства – это те рельсы, на которых совершает свое движение локомотив русской топки, две стороны одной медали. В философии «общего дела» Николая Фёдорова два типа пространства – могильное и космическое замыкаются друг на друге, соединяясь в акте воскрешения праотцов и в последующей экспансии во Вселенную.

Исходя из вышеизложенного, стремление к преодолению пространства будет постоянно воспроизводиться в русской топике, избирая для себя научный, культурный, религиозный либо какой-то иной фон. Для топки

¹ Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемира: Инженерно-философские озарения. – С. 112.

² Бинсвангер Л. Сон и существование // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию / Пер. Е. Сурпиной. – М.: КСП+, СПб.: Ювента, 1999. – С. 190.

важно воспроизводство самого сценария преодоления, а материал, на котором она будет воспроизводиться, вторичен. Христианская символика, прочно закрепившаяся в русском сознании, в образе воскресшего Христа, выступает чистой формой реализации данного модуса в силу того, что воскрешение из мертвых и последующее вознесение на небо есть наличное свидетельство преодоления пространства, негации всего земного и высшей формы одухотворения. Говоря о мифо-религиозном пространстве русских мемориальных комплексов, мы проводили прямую параллель их интерьера со священным пространством церкви, по схожей аналогии можно анализировать топическое значение полета Гагарина в космос и воскрешение Христа. С точки зрения гуманитарной науки, вещи не сопоставимые, а с точки зрения эволюции русского миропроекта, реализуется один и тот же механизм – яркого стремительного и, в своём роде, уникального опыта негации пространства. Космонавт имеет схожее значение с ангельским образом в рамках советского космоса, – существа, преодолевающего антагонизм земное/небесное.

Если взять во внимание, тот размах, с которым советская действительность пустила космическую тематику в тираж в плане их изображений на марках, значках, открытках, журналах, стенах домов, топос обозначает себя до такой степени отчетливо, что уже выходит за рамки топики и проявляется, скорее, в лебенсвелът, став чем-то само собой разумеющимся, органично вписанным в познавательный фон повседневности. Излишне будет напоминать о широком распространении изображений космонавтов на стенах домов, сохранившихся и по сей день, но нельзя не обозначить сходство их с фресками, по способу выполнения, что наглядно демонстрирует синтез религиозного и научного оформившихся в топике. Существующую природу устройства русской топики в плане приоритета «воздушного» над «земным», точно проявил поэт Олжас Сулейманов в поэме, посвященной покорению космоса, – «Земля, поклонись человеку!»:

Почему люди тянутся к звездам!

Почему в наших песнях

Герой — это сокол!

Почему все прекрасное,

Что он создал,

Человек, помолчав.

Называет — Высоким!¹

При более внимательном рассмотрении обнаруживается формальное сходство: космонавты, как ангелы, всегда изображены на фоне неба, возвышаясь над ликующими массами, приветствующими несущего благую весть. Юрия Гагарина чаще всего изображают в руках с голубями – исконно христианскими символами мира, не говоря уже о том, что образ птицы – образ единственного живого существа, которому негация пространства присуща изначально.

В христианской иконографии часто встречается старик, держащий на коленях младенца с парящим голубем над ними. Так на иконах символическим образом изображалась Троица, в которой старик – это Бог-отец, младенец – Христос, а голубь – святой дух. Изображение Гагарина с голубем в руках, по сути, зиждется на той же самой символике, с тем лишь исключением, что дух теперь доступен человеку, что после победы над околоземным пространством дух больше не эфемерная энергия, человек отныне навсегда победил пространство, то есть максимально одухотворил себя, заключил в свои ладони духовный идеал. О символическом значении для русской топики образа птицы Сухово-Кобылин пишет: *«Отсутствие у теллурического человека крыльев есть мера его униженности перед пространством. Тогда как рядом с ним живущий в природе организм – птица – по своей формальной стороне есть уже ангел, или обратно, ангел есть по своей форме птица, а, по вещим словам поэта, птица и есть тот*

¹ Сулейманов О. Определение берега: Избранные стихи и поэмы. – Алма-Ата: Жазушы, 1979. – С. 13.

летающий организм, который по своей легкости достичь материальной свободы от пространства освободился»¹.

Существует представление, что события революции 1917 года были однозначным Рубиконом в плане отношения к христианской религии и борьбе с Русской православной церковью. Историки пытаются представить события Великой октябрьской революции как разлом, разрыв исторического процесса, утверждая, что со сменой общественно-политического устройства коренным образом переменялись и смысловые установки русского общества. С точки зрения нашего представления о топике этого перелома нет, наоборот, трагические исторические события только закрепляют, не разрушают, а более бережно сохраняют, не формальные, а самые глубинные смысловые стержни, являющиеся «несущей конструкцией» национального самосознания. Если общество так легко откликнулось на политический запрос идей атеизма, исповедующегося новой властью, значит, традиционная религиозная форма исчерпала себя в качестве предиктора, обеспечивающего реализацию сценария одухотворения. Значит, стремление к духовности, как главенствующему способу движения в рамках русского миропроекта нуждалось в другой оболочке.

Иными словами, в театре исторических действий меняется всего лишь декорация, но сюжет и сценарный ход пьесы остаются неизменным, даже в том случае, когда диалектический материализм и традиционные христианские культы выступают столь явными антагонистами. Исторический процесс – явление равномерное, и попытка подвергнуть его периодизации есть не что иное, как искусственная концептуализация, носящая более чем условный характер, – то, против чего выступал Э. Гуссерль в «Кризисе европейских наук», только перенесенное в гуманитарную сферу.

Структура *Lebenswelt* – пространство личной историзации и научная периодизация, полностью подчиненная своим собственным критериям, просто не работает в отдельно взятом жизненном мире, так как является

¹ Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемира: Инженерно-философские озарения. – С. 101.

историческим концептом, сконструированном искусственно и существующим только на страницах учебников, и то не всех, а лишь только той их части, авторы, которых взяли за основу схожие критерии периодизации и подчинили им историю. Так, например, Петербургские поэтессы, привыкшие коротать вечера за бокалом шампанского и дымить пахитосками в литературных салонах, с раздражительным удивлением недоумевали, что это за революция такая и почему она вызывает столь бурное волнение народных масс? Но, несмотря на это, когда одна историческая эпоха сменяет другую и исторический процесс переносится на новую площадку, топика не меняется вместе с ней, а начинает более отчетливо и ярко проявлять иную, сокрытую от нас ранее, сторону.

Идея преодоления пространства, лежащая в дефиниции русской топика, отчетливо предстает перед нами во время перемены исторического курса. В 90-е годы XX века, после распада Советского Союза, идея пространственной негации не отошла на второй план, а наоборот, стала навязчивой идеей большого количества эмигрантов, стремившихся покинуть Российскую Федерацию, уехав за границу. В самой формулировке «заграница» уже содержится негационная коннотация. Зачастую люди, говоря о своих общих знакомых, покинувших пределы Родины, даже не уточняли, куда именно они уехали. Сам процесс преодоления некоторых заграждений обладал достаточной ценностью, и знания о конечном пункте пребывания были уже не существенны, люди удовлетворялись самой механикой этого негационного акта.

Массовый переезд бывших советских граждан в страны западной Европы и США в начале 90-х годов принято называть язвительным термином «колбасная эмиграция». Этот термин, хоть и верный по форме, потому как разрыв в образе жизни, культуре быта, и качестве потребления между Советским союзом и Западом был очевидным, но не верный с точки зрения реализации топического сценария и русского жизненного мира. Стремление к сытой жизни является только внешней стороной глубинных

топологических конструкций. Страны Запада на тот момент обладали статусом более высоких, в духовном смысле, государственных образований, а существенный уровень достатка воспринимался как следствие и награда за приверженность правильным духовным идеалам. Таким образом, мы видим, что такие разные, даже противоположные, на первый взгляд, для историков, события, как освоение целины, полёт человека в космос и советская эмиграция, имеют под собой общие основы, питаются одними и теми же энергиями и проявляют определенные закономерности в структуре русского Lebenswelt.

Зачастую размышляющие на тему России оперируют обобщенными конструктами географического детерминизма, выводя в качестве причин тех или иных процессов категории масштаба, – как то обширность, бескрайность, беспредельность и т.д. Иными словами, при первом взгляде на географические особенности расположения страны, бросается в глаза её площадь и производные от её масштабов превосходные формы самых различных эпитетов. Наше исследование, берет на себя смелость, предположить, что размеры и площади нашей страны есть не причины сложившейся на её территории специфической формы мышления, а следствия уже существующей системы отношения к пространству. Мы смеем предполагать, что конструкция русского Lebenswelt – структура, скорее, вертикальная, чем горизонтальная, если быть более точным, конструкция векторная, постоянно устремляющаяся ввысь. Её можно сравнить с деревом, сравнение будет даже более точным, если взять во внимание, что чем выше ветви дерева как вертикальной конструкции, направлены к Солнцу, тем более глубокое укрепление в земле вынуждены искать его корни. Процесс устремления вверх неразрывно связан с глубиной падения вниз, два вектора этого движения взаимообусловлены.

Речь идёт об известном в культурологии концепте «мировой оси», системообразующем элементе многих мифологических построений, разумеется, опосредованном индивидуальным национальным опытом

развертывания данной конструкции. Выше мы приводили аналогию структуры Lebenswelt со структурами индивидуального миропроекта, который в своей реализации стремится занять вертикальное положение. *«Подобным образом, вертикальное, как вектор смысла, подъем вверх, больше соответствует желанию преодолеть “притяжение земли”, желание быть поднятым над давлением и “беспокойством житейского”, а также желание приобрести “более высокую” перспективу, “более высокую точку зрения на вещи”, как говорит Ибсен, с которой человек может формировать, управлять или, одним словом, присваивать “познанное”»¹.*

Именно это понимание когнитивного импульса, выстраивающего миропороек, логическим образом связывает в единую систему, такие на первый взгляд, различные феномены русского пространства, как космодромы и братские могилы. В построении таких громоздких конструкций проекция, направленная вверх, не будет устойчивой, без противоположного вектора, обеспечивающего данной вертикали теньевую бинаризацию.

Понимание направления движения этих взаимоотталкивающихся векторов дает нам возможность непредвзято взглянуть на многие феномены русской жизни. У критиков социально-бытовой стороны русской действительности вошло в привычку ругать качество русских дорог, с позиции представленной выше структуры становится возможным объяснить данное положение вещей. Если представить Россию как вертикально ориентированное по своему устройству пространство, то горизонтальные направления являются вторичными по отношению к смыслообразующей хорде, и задача усовершенствования векторов, расположенных на плоскости, изначально проигрывает в актуальности задаче номер один, которая, в свою очередь, является первостепенной для становления всего русского миропроекта. О дороге как вспомогательной опции преодоления пространства на горизонтальной плоскости, Сухово-Кобылин писал: *«Эта протяженность и есть те пространственные кандалы человеческого*

¹ Бинсвангер Л. Сон и существование. – С. 296.

духа, которые при его рождении суть преграда его подвижности – т. е. поперу в диком состоянии приковывает его к известной обитаемой местности. Дикость, т.е. животненность, грубость человека обнаруживается в отсутствии дорог и потому в медленности перемещения»¹. Летание – несоизмеримо, более реактивная, более эффективная форма негации пространства, а культивирование горизонтальных направлений есть поддержание архаичных форм негации, с несравненно, более низким коэффициентом полезного действия – прямая угроза русской духовности, если понимать её не в этическом, а в механико-космическом смысле. Понимая это, основатели города Норильска, находящегося за полярным кругом, не стали строить к нему ни автомобильной, ни железной дороги, и он связан с «большой землей» только воздушным сообщением.

Если мы взглянем на конструкции, созданные сознанием и трудом русских людей, направленные по вертикали, то в любом из двух направлений мы легко обнаружим выдающиеся успехи построения уникальных, не имеющих аналогов в мире, проектов метрополитена. Самое глубокое в мире метро, по средней глубине залегания – в Санкт-Петербурге.

По направлению вверх достижений во много раз больше, про успехи советской авиации и космонавтики сказано предостаточно, их сложно переоценить. Строительство вертикальных конструкций, – например, высоких зданий и сооружений, – является гораздо более ярко проявленным гештальтом русского сознания, чем обустройство дорог и прилегающих территорий. Так, например, самое высокое здание в Европе башня «Восток» находится в Москве, самая высокая конструкция в Европе Останкинская башня, – также в столице России. Практичный ум видит в этих конструкциях только утилитарную составляющую, в плане их пользы и выгоды, но в рамках нашего исследования мы обращаем внимание на их философскую и символическую значимость, в виде выразителя четкой структуры русского

¹ Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемира: Инженерно-философские озарения. – С. 113.

Lebenswelt. Таким образом, высокое сооружение, неотрывно связано с масштабом площади, на котором располагается, ведь только высокое вертикальное сооружение позволяет наблюдать горизонты на плоскости, и вот это наблюдение, гораздо более присуще русскому жизненному миру. Примат созерцательности над возделыванием, окультуриванием – наша национальная особенность, восточная наша сторона, азиатская грань, стремление к наслаждению первозданностью и нетронутостью – проявление русского «дзэн» (от санскр. dhyāna – глубокое сосредоточение). В желании оставить пейзаж естественным, не измененным, а значит, находящимся ближе к началу времен, ближе к источнику бытия, отчетливо проявляется своеобразная духовная практика работы l’imaginaire, в котором воображаемое, находясь между горизонтом и воображающим, порождают феномен, наделяемый самостоятельным бытием. Этот русский l’imaginaire постоянно обращает нас в «Золотой Век», в пространство «Рая на земле», где все было прекрасно в своем первозданном наличии, каждый участок пространства и любая вещь, расположенная на нём были наделены безусловным смыслом, вложенным создателем.

Пространство, в котором, ничего не нужно менять, ничего не нужно передвигать, перемещать и переименовывать – извечный дом своего бытия. Речь идет о некоей русской Обломовщине, понятой позитивно, ведь наивно было бы полагать, что Иван Гончаров посвятил свой роман описанию порока лени. Классик отражает в характере Ильи Ильича Обломова эту очень важную, ранее никем не отмеченную склонность к практике у-вей – вполне сознательного, осмысленного недеяния, созерцательного, медитативного отношения к миру, и дело не столько в его классовой принадлежности и наличии ста «Захаров», сколько во врожденной настроенности внутреннего камертона на космическое «ля». В этом, отчасти, кроется причина плохой инфраструктуры и бытовой неустроенности – основного аргумента критики западников. Другой персонаж романа И. Гончарова – Штольц практикует как раз таки «вей», то есть является проповедником и исповедником партии

делания, персонаж наделяется немецкой фамилией, чертами дельца и практичного хозяина, но ярко выраженных граней русского интегрального характера в себе не несёт. Он – чуждый русской топике элемент и выражает лишь постановку тезисов, склоняя Обломова к тому или иному виду деятельности, чтобы услышать из уст Ильи Ильича русское «нет».

Говоря о природе и назначении вертикальных конструкций и их роли в ансамбле русского жизненного мира, необходимо сказать о храме, а точнее, о его пространственном назначении. Космос, как мировой порядок, не находится в безмолвном пребывании, он стремится сообщить о себе по средствам «музыки высших сфер». Такой музыкой выступает колокольный звон. Этот звук есть ритм бытия, прочно закрепленный в гештальтах аудиовизуальных восприятий, как божественный, то есть эмманулирующий на землю свыше. Исторически колокольный звон выполнял не только функцию часов и календаря (темпоральных демаркаций), не только созывал на вечернюю, утреннюю службу, сообщал о престольном празднике, но и выступал всеобщим метрономом, благодаря которому крестьянин, большую часть жизни проводивший на плоскости обрабатываемого надела, мог воссоздавать вертикальный миропроjekt связи земного и небесного, мирского, бытового и надмирного, божественного. Поднимал голову от земли и обращал свой взгляд ввысь, к небу. Храмы и часовни зачастую располагались таким образом, чтобы звук каждой колокольни доходил до того участка пространства, в котором начинается «зона акустического покрытия» другой церкви или часовни. Практическая значимость подобного расположения обуславливалась необходимостью быть услышанным ямщиком во время бури, когда снежный покров заметает дороги, и путешественнику приходится ориентироваться по звону колоколов, так и крестьянином, чья пашня равноудалена от сел и хуторов. Исходя из понимания организации пространства подобного рода, стало бы досадным упущением не обозначить этот образ.

Огромные горизонтальные пространства России – места, где легко потеряться, заблудиться, пропасть, и голос церкви, если понимать его двояко, есть нечто, что не дает сгнуться, а специфический способ расположения вертикальных, направленных в небо, а значит находящихся ближе к Богу, конструкций есть механизм спасения человека и инструмент скрепления, собирания русских земель. В подобной системе распределения культовых сооружений проявляется главенствующая роль вертикальных конструкций над горизонтальными плоскостями их первостепенная, смыслообразующая значимость. И если на определенном историческом отрезке церковь утрачивает свою значимость, то сам гештальт вертикальности продолжает себя сохранять. На смену одних религиозных сооружений приходят другие, наследуя в себе основные конституции (собственно вертикальность) и выполняющие схожие функции сигнальной матрицы, скрепляющей равнинные площади.

После разрушения существенной части церквей в начале XX века привычным элементом городского пейзажа в середине XX века становится телемачта, обязательно присутствующая в любом, относительно крупном, населенном пункте. С точки зрения религиоведения или культурологии сравнение храма и телевышки выглядит кощунством, и в нашем исследовании мы не обозначаем никаких аксиологических пристрастий, а лишь только указываем, что если мы «прощупываем» некий смысловой скелет, хордой которого выступает вертикальное сооружение, мы можем проследить, как гештальт одухотворения посредством сооружения вертикальных конструкций наследуется из поколения в поколение, меняясь по содержанию, но, неизменно сохраняя форму.

Говоря о топосе, мы определяли его как общее место, ограниченный участок пространства, оказавшись на котором люди объединяются в силу схожести их точек зрения. Церковный приход именно такой топос, – общее не только метрическое, но и духовное, религиозное пространство, церковная община как совокупность индивидуумов выступает, по Хабермасу, одним

организмом, структурной единицей социально коммуникативной практики. Существенная часть русской топики, сформированная под воздействием «истории спасения», как обозначал её Ю. Хабермас, также выстраивается на интуиции вертикальности, стремясь осуществить восхождение. Эта мысль достаточно чётко вписана в традицию русского религиозного космизма: *«Вертикальное положение обратило человека в поклонника неба и сделало астрономом и из себя создало храм небу. Будучи отрицанием сторожевого, Пасха есть полное утверждение вертикального, т.е. не противодействие лишь тяготению, а полное торжество над ним, растерзание уз прикрепления к земле и воссоединение распавшегося (воскрешение) и удержание соединения (бессмертие) там, где даже атомы распадаются (междупланетные пространства). Поэтому Пасха есть и переход от земли на небо и от смерти к жизни¹»*.

Осуществление негации пространства, производимое в духе восточно-христианской церкви, коренным образом отличается от католического понимания. Если в католическом христианстве тело и дух выступают как оппозиция, тело понимается как «темница души», зачастую даже её погибель, источник порока и страстей, вследствие чего негацией будет его подавление, путем самоистязания или жесткой аскезы, то для ортодоксальной традиции, –не отречение материи, не насильственное отделение её от духа, а управление, придача ему вертикально направленного положения, формирование человека, противодействующего падению. Победить пространство и обратиться к возвышенному.

О негации, как способе противоборства двух типов духовно – религиозного пространства писал в начале своих дневников *Ш. Бодлер*: *«Всякий человек всегда несет в себе два совпадающих во времени запроса: один обращен к Богу, другой к Сатане. Воззвание к Богу, или*

¹ Федоров Н.Ф. Статьи философского содержания, «Философия общего дела» // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 3. – С. 317.

*духовность, есть желание возвыситься, — воззвание к Сатане, или животность, есть радость нисхожденья».*¹

Обращаясь к текстам Нового Завета, можно проследовать за Христом не только по основным топосам, но сосредоточить своё внимание на положении его тела. Распятый на кресте Христос окончил свой земной путь в самом значительном для всего христианства топосе, максимально конкретно, обозначив себя в вертикальном положении. Топосом в данной религиозной модели выступает сам крест – символ жертвенности и наиболее существенный христианский образ. Не может уйти от внимания топос ада. Согласно христианскому догмату, после распятия Христос нисходит в ад или преисподнюю, совершая негацию пространства по нижней части топической вертикали, придавая законченный смысл этой конструкции. *«Посему и сказано: восшел на высоту, пленил плен и дал дары человекам. А восшел что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли?»*². Образ преодоления становится еще более полным, если принять во внимание трактовку данного эпизода отцами церкви, как процесс разрушения ада, то есть, предельной формы негации: *«Христос воскрес, разрешив узы Адама первозданного, и адову разрушив крепость»*, как поётся во время пасхального богослужения. Что касается земной жизни Христа, то тут тоже есть значимые топосы, следы которых мы до сих пор можем наблюдать в русской религиозной традиции. Дьявол искушает Христа в пустыне: *«Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню. И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаною, и был со зверями; и Ангелы служили Ему»*³.

Топос пустыни – место, которое следует рассмотреть подробнее. Образ пустыни встречается еще в ветхом завете: *«И двинулось все общество сынов Израилевых из пустыни Син в путь свой, по повелению Господню, и расположилось станом в Рефидиме, и не было воды пить народу»*⁴. Как в

¹ Батай Ж. Теория религии. Литература и зло. – Минск, 2000. – С. 33.

² Еф. 4:8–9.

³ Ем. 1:12–13.

⁴ Исход 17:1–16.

ветхозаветном, так и в новозаветном эпизоде, пространство пустыни выступает в качестве испытания, искушения. Дьявол искушает Христа в пустыне, Народ Израиля подвергается божественному испытанию так же, в пустыне. Из чего можно заключить, что библейская топика пустыни есть пространство вступления в связь со сверхъестественными силами.

Образ пустыни также прочно связан с образом сада в библейской топике. Пустыня как нечто противоположное саду, преисполненному многообразием деревьев и птиц, является прямым следствием пораженной грехом, природы человека, если взять во внимание, что местом обитания Адама и Евы был райский сад, покинутый ими после грехопадения, они были вынуждены погрузиться в противоположное, то есть, пустынное пространство, пространство, лишенное былого изобилия. Эта связь проливает свет на современную топонимику монастырей, которые называются пустынями: например, Оптиная Пустынь, Коренная Пустынь. Так как в русской топике плоские, в данном случае, пустынные, пространства, понимаются скорее негативно, духовная традиция располагает лучшие свои образцы на враждебном плоскостном пространстве, дабы подвергнуть площадь негации и реализовать гештальт вертикальности, воздвигнув храм, монастырь.

Уход монахами вглубь пространства определялся не только желанием уединиться для молитвы, но он имеет глубочайшее религиозное значение, уйти в пустыню для поста и молитвы – значит уподобиться Христу, пройти весь путь его испытаний равнинного пространства пустыни до вертикального пространства креста. На горизонтальной плоскости пустыни русское религиозное сознание стремится расположить лестницу – предмет, вертикальный функционал которого формирует его форму практику установки. Речь идет о лестнице, как оси ангелической динамики, больше известной как «Лестницей Иакова», о которой говорится в книге Бытия: «И

увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней»¹.

Обозначая главенство вертикальных, динамических конструкций над статической плоскостью, православная аскетическая практика порождает учение исихазма, центральным стержнем которого становится «Лествица» Иоана Лествичника, разъясняющая принципы духовного восхождения в «царство небесное» посредством монашеской аскезы, строящаяся на все том же библейском образе сна Иакова.

Покорение советским человеком космоса – тема, довольно подробно осмысленная с различных сторон. Мы определяем прорыв человека в космос как выражение топического стремления к негации пространства посредством выхода за свои естественные границы, но наш анализ был бы не полным, если бы мы не рассматривали этот феномен только с точки зрения одного вектора. В современном языке слово *κόσμος* приравнивали к космосу, в смысле пространства околоземной орбиты, а ведь если понимать *κόσμος*, как мир, как мировую упорядоченность, космос – не только то, что находится вверху, но и то, что находится внизу. *Κόσμος* есть единая завершенная картина, а значит, может быть познаваем с любой стороны. Обратной стороной покорения *κόσμος* как околоземной орбиты в 60-е годы XX века явилось освоение внутриземной, его геологической составляющей в 70-е годы. Выше мы упоминали о бинарном модусе подземного и небесного пространства, как пространства направленности основных русских векторов, в силу того, что эта конструкция симметричная: удаление этих векторов друг от друга должно быть взаимным.

Подтверждением, претворением этой модели в жизнь может служить проект «Кольской сверхглубокой скважины», и если в геологическом мире это событие сродни по масштабу полёту человека в космос, то с философской точки зрения оно не осмыслено и затрагивается нами впервые. С точки зрения топики, как пространственной формы мышления, интерес к

¹ Быт. 28:12.

земле может проявляться на любом уровне сознания – мифологическом, научном, обыденном, он так или иначе найдет отражение в языке, в виду чего постигая объект посредством естественнонаучного инструментария, мы неминуемо постигаем и остальные пласты исследуемого нами объекта. Более того, ученый, познавая мир, всегда находится в *Lebenswelt*, всегда, будучи заключенным в его структуры, его сознание как сознание учёного будет сосредоточено на чем-то конкретном, оно не всегда будет фиксировать изначальный импульс данного интереса, который может иметь под собой эмоциональную или какую либо иную иррациональную основу. Э. Гуссерль описывал данную направленность сознания таким образом: *«Теоретические задачи и свершения, как задачи и свершения естествознания (и знания о мире вообще), которые могут овладеть своей бесконечной тематикой только благодаря бесконечности метода, а этой бесконечностью — только благодаря техническому мышлению идей с выхолощенным смыслом, могут быть и оставаться действительно и изначально осмысленными только если ученый сформировал в себе способность спрашивать об изначальном смысле всех своих смыслообразований и методов: об историческом смысле изначального учреждения и, главным образом, о смысле всякого слепо принятого вместе с ним и всякого позднейшего смыслового наследия»*¹. Когда И. Кант говорил: *«Две вещи наполняют душу всегда новым и всё более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, это звёздное небо надо мной и моральный закон во мне»*², он, разумеется, не имел ввиду, что его занимает сугубо механика процессов, происходящих с небесными телами в космическом пространстве, скорее, он говорит о загадке, тайне, рождающей в нём пафос и являющейся отправной точкой в его философствовании.

Именно в силу этих причин такое грандиозное для геологической науки событие, как открытие шахты «Кольская сверхглубокая», может быть

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – С. 85.

² Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С.562

и должно быть описано и осмысленно в философских и феноменологических категориях. С космическим проектом Кольская скважина уже была схожа тем, что попасть в число рабочих было крайне трудно, из ста желающих брали только 1-2 геологов-специалистов, строгость отбора контингента была сродни конкурсу в космонавты. Проект «СГ-3», получил рабочее название «Космос под ногами», в силу того, что риски, связанные с его реализацией, были не меньше, чем у космического проекта, и по сложности он был с ним вполне сопоставим.

С точки зрения топики, в процессе становления русского миропроекта осуществляется негация пространства, причём сам акт негации обладает куда большей значимостью, чем её направление, при условии, что это направление вертикальное. По большому счету, русская топка, построенная на бросании вызова пространству, может отрицать его в любом направлении, и Кольская скважина явное тому подтверждение. Подобно тому, как ветви дерева, тянущиеся к Солнцу, и корни этого дерева, тянущиеся к влаге, являются различными сторонами одного и того же процесса, разворачивается и набирает силу русский миропроjekt, и чем выше русский человек поднимается к звездам, тем более естественным начинает казаться его углубление в Землю.

Следующим научным открытием, выравнивающим, рифмующим нашу топическую конструкцию, является удивительное совпадение таких равноудаленных от нас и друг от друга элементов, как экземпляры лунного грунта и образца породы трехкилометровой глубины. *«А на трех километрах докопались до Луны! Чистая Луна! – рассказывает Давид Миронович и смеется: - У нас тогда уже был лунный грунт. Мы его сравнили с тем, что подняли с трех километров, по всем физико-механическим свойствам - один в один. Мы с товарищами тогда шутили, что, мол, Луна откололась от*

Кольского полуострова! Осталось только найти место, откуда она оторвалась...»¹.

Советские геологи были несколько оскорблены повышенным интересом к космонавтике в околонуучной среде и научно-популярной литературе и по праву считали, что отдаленные галактики изучены человечеством куда лучше, чем то, что находится под земной корой в каких-то нескольких километрах от нас. Они полагали Кольскую сверхглубокую своеобразным телескопом в загадочный внутренний космос планеты. Сознательно романтизовавшаяся современниками эпоха первых полётов человека в космос теперь, по прошествии лет, кажется еще более романтической, сейчас она представляется героической эпохой, эпохой великих географических открытий.

И уже сейчас, имея представление о рисках таких глобальных проектов, смотря на науку сквозь призму бизнес-планов, на уровне окупится/не окупится, отмечаем категорическое несоответствие затраченных усилий полученным результатам. Даже сами учёные геологи, инженеры, ответственные за реализацию проекта «СГ-3», отмечали скромную хозяйственную, экономическую пользу подобных начинаний и говорили о крайней её значимости именно для науки. Подобные скважины пытались прорубить во многих уголках мира, но чаще всего выбиралось место, богатое залежами полезных ископаемых, советским же геологам было интереснее бурить на Кольском полуострове, где вулканические породы возрастом около 3 млрд. лет выходят на поверхность.

Мы можем сделать вывод, что человеком, который является носителем русской топики, чаще, чем экономический и хозяйственный интерес, движут интуиции становления глобального сценария негации. Если оставить естественнонаучную значимость реализации Кольского проекта и перейти к его обыденному пониманию, точнее, понимаю обывателями, а мы вполне

¹Юдков С. Метры как вехи жизни. Последнее интервью создателя Кольской сверхглубокой Давида Губермана [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.mvestnik.ru/shwpgn.asp?pid=201110224240> (дата обращения: 01.07.2014).

имеем на это право, говоря о «царстве очевидного», то обнаруживается строгое следование бинарной оппозиции в рамках вертикальной конструкции, но уже в виде легенд, баек и прочего простонародного фольклора. Стоит отметить, что местные жители поселков вокруг скважины оставались в категорическом представлении верха и низа, выработанных монотеистическими культами, в которых подземное пространство изначально ориентированно в сторону небытия.

Христианская архитектура оперирует бинарной оппозицией, располагая рай наверху, а ад, в свою очередь, как пространство погребенное, низверженное, соответственно, внизу. Базируясь на подобного рода представлениях, среди местных жителей скважину называли «тоннелем в ад» или «норой в преисподнюю». Более того, местные жители пытались процесс нисхождения перенести на социальную плоскость, обозначая соотношение постоянно углубляющейся скважины с негативными процессами, происходящими в обществе и государстве. Каждый новый пробуренный километр приносил несчастья стране. Ходили устойчивые слухи о том, что когда геологи достигнут глубины в 13 000 метров, прекратит своё существование Советский Союз. Бурение скважины было прекращено в 1990 году на глубине 12 262 метра.

Говоря о равнозначности векторов негации, преодоления пространства в вертикальном направлении, мы уже отмечали, что исходным импульсом подобного движения является «музыка высших сфер», – космос должен позвать нас. Негация начинает осуществляться только при условии настроенности нашего разума на космические вибрации, конечно не в прямом, а в чисто когнитивном смысле. Что же касается музыки высших сфер подземного космоса, в случае с Кольской сверхглубокой уместнее говорить о голосе Земли. Сообразуя свои представления о скважине с религиозными интуициями, местные жители настойчиво пересказывают легенду о человеческих криках в глубине этой скважины. Связь таких разных, на первый взгляд, проектов, как проект покорения космоса и проект

сверхглубокой скважины, предстанет перед нами еще более очевидной, если мы посмотрим на них через призму устойчивого убеждения, согласно которому, что бы разглядеть звезды в солнечную погоду, необходимо погрузить взгляд на дно колодца.

Подводя предварительный итог вышеизложенному материалу, мы постулируем устройство топоса русского жизненного мира в виде исключительно замкнутого пространства, которое стремится выступить площадкой для постановки принципиально вертикальной восходящей конструкции. Мы определяем русское пространство в противовес европейскому площадному пространству как пространство вертикального сооружения. Вертикальность русского лебенсвелт – его родовая конструкция, природа его сложения. Феноменологический горизонт русского сознания не есть линия, лежащая на плоскости, но скорее «угол атаки», его конструкция – наклоненная ось симметрии, стремящаяся к вертикальному положению. Ротором этого процесса выступает негация, в частности, отрицание тезиса грубой материальности, собственной, в прямом смысле, приземленности, ведущей всю логическую конструкцию на новый качественный уровень.

Негация, содержащаяся в вещах и понятиях, является условием всякого движения. Концепция «вертикали» относится к категории пространственных конструктов и так же, как и другие универсальные концепты, – времени, причины, числа, находит свое проявление в сознании и языке. Как и любая концептуальная категория, пространство имеет бинарную структуру и строится на парах признаков, имеющих положительное и отрицательное значение. Необходимо отметить, что жизненный мир имеет большее отношение к области восприятия, чем построению умозрительных конструкций и, будучи феноменологическим концептом, жизненный мир является совокупным восприятием огромного количества перцепций, ощущения времени, привычек, памяти, настроения, поэтому его сложно охватить полностью, и наша задача – вычленив только его

пространственную предпосылку. Только когда субъект занимает вертикальное положение, отделяет себя от пространства и занимает по отношению к плоскости перпендикулярное положение, идет вразрез с плоскостью, становится не равен однородной среде.

Любая горизонтальная конструкция обречена слиться с пространством, стать неразличимой, а если нет этого различия, то теряется пространственная проблематика. Только наличие вертикальной конструкции может позволить окинуть взглядом пространство. Стремление к вертикальности – феноменологическое условие столкновения с пространством как феноменом. Рассматривая вертикальные конструкции русского жизненного мира, нельзя не сказать о политическом выражении подобной топике в современном российском государственном строительстве, более известном как «вертикаль власти».

Начнём с того, что понятие «вертикаль власти» – политическая метафора, риторическая фигура, и никакого строгого определения как юридическое понятие не имеет, что делает эту самую вертикаль бесконечной, динамичной и постоянно достраивающейся. Следующий аспект, важный в подтверждении нашего изначального предположения о вертикальной конституции русского пространства, что «вертикаль власти» становится основной реформистской линией в государстве, которое по форме устройства является федеративным, с наличием самостоятельных субъектов. Это противоречие есть негация, создающая напряжение между регионами и центром, и порождающая тот тип государства, которое будет синтезировать федеративное устройство с унитарной риторикой. Не лишним будет заметить, что когда понятие «вертикали власти» впервые прозвучало в начале 2000-х, политический класс не определил эту программу как противоречивую, а народ воспринял как очевидную и единственно возможную, что еще раз подтверждает наличие гештальтов вертикальности, лежащих в глубинном основании русского понимания пространства и государства.

2.2. Восходящий вектор движения русского жизненного мира

Вначале нашей работы мы обозначили, как минимум, два ключевых понимания топоса: *пространство смыслов и образ пространства* в тексте. Следующим этапом нашего исследования является поиск точки пересечения этих двух определений. На наш взгляд, узлом, в котором сопряжены эти два понимания топоса, выступает утопия. Мы не будем говорить о романе-утопии, так как этот жанр исчерпывается топикой образа пространства в тексте, а о философской утопии. Утопии не как жанру изложения, а как абстрактной модели. В известной степени философия – это искусство проектирования идеальных моделей, которыми мыслители стремятся объяснить объективную реальность либо подчинить реальность одной из моделей. Утопия интересна нам уже в том смысле, что сам термин утопия несет на себе следы пространственного происхождения (от др.-греч. οὐ «не» и τόπος «место»; по другой версии: οὐ – «благо», то есть «благое место»).

Топос и утопия – слова однокоренные. Философия до поры безразлично относилась к утопиям, обозначая их как область фантазирования, выдумки, близкой к фантастике, а не к строгой науке. Но необходимо вспомнить, что философия берет свое начало в утопиях. Идеи натурфилософов, относительно вопроса *что есть сущее?* извлекали бытие из абстрагированно понятых стихий природы, воды, огня, воздуха, а первой утопией было «Государство» Платона. Платон, будучи философом-идеалистом, в трактате «Государство» выступает как утопист, в этом же трактате впервые употребляется термин утопия как место, которого нет, но которое философ может помыслить: *«Если обнаружится нечто существующее и вместе с тем несуществующее, место ему будет посредине между чистым бытием и полнейшим небытием и направлено на него будет не знание, а также и не незнание, но опять-таки нечто такое, что окажется посредине между незнанием и знанием»*¹.

¹ Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т.3. – С. 330.

Нелишним будет напомнить, что утопическими мотивами пропитаны мифологии всех народов мира. Утопия – одно из первых сложившихся общих мест, объединяющих людей в общем месте пространства мифа. Если понимать топику как пространственную систему мышления, то утопия будет выступать в качестве носителя и выразителя топонимов и топогем даже с бóльшим успехом, чем политическая система или общественно-экономическая формация. Утопию в контексте нашего исследования необходимо рассматривать только в её глубокой связи с антиутопией. Как первое, так и второе – некий каркас, некая умозрительная конструкция, которую мы видим за фасадом здания.

Если понимать общество как определенную динамическую, развивающуюся систему, нетрудно обнаружить своего рода генеральный план, некую идеализацию. Эта идеализация является внутренним стержнем, на котором культура закрепляет свой фасад. Конечная постройка здания может и не полностью соответствовать генеральному плану, но утопия будет просматриваться за внешней декоративной составляющей. Русская действительность строится примерно по тем же законам. Существует изначальный проект, который всегда утопичен, будь то идея равенства и братства, общественного договора, американской мечты, единого халифата и т. д. И если многим казалось, что утопия есть какая-то безжизненная модель, мертворожденный плод разыгравшегося воображения фантастов, то при более детальном взгляде на общественное устройство мы обнаруживаем утопический сценарий, претворяющийся в жизнь с гораздо большей степенью реальности, чем это могло казаться.

По большому счету, только утопический или антиутопический сценарии и реальны, по крайней мере, в России. К примеру, идея мировой социалистической революции предельно утопична, даже идея большевизма еще в конце XIX века казалась утопией. Утопия, будучи абстрактной моделью, не может достигнуть своего полного соответствия объективной социальной реальности, но те модели государственного, общественного

устройства, которые мы сейчас имеем, – продукт попытки реализации утопического сценария.

В гуманитарном движении утопия, как правило, противопоставляется антиутопии, преобладало представление, что это равноудаленные, абсолютно противоположные системы, в действительности же утопия и антиутопия созданны из одного теста: как одно, так и другое – это попытка склеить до полной неразличимости модель общества и объективную реальность, в которой это общество существует. Только если в рамках утопического модуса эта склейка оптимистическая, если угодно, тезисная, воплощение происходит по средствам некоего образца, где уже сама реальность становится образцом, то антиутопическое мышление ведет к воцарению катастрофы, антиутопия – продукт отрицания, нивелирования каких-либо сторон общественной жизни, с которой люди вынуждены уживаться и выживать в её рамках.

Сам принцип этой склейки, подстановки модели под общества один и тот же, пусть и изначально на противоположных посылах. Это роднит утопические и антиутопические модели – их предельная невыразимость, невозможность их полного осуществления. Утопия не возможна без антиутопии, ведь если мы хотим воздвигнуть здание (выстроить возвыщенную конструкцию), мы неизбежно будем располагать её фундамент под землей, чем выше предполагаемый идеал, тем более глубоко он должен уйти своими корнями в антиутопичность. Санкт-Петербург прослыл городом на костях, но северная столица, как проект изначально утопический, (попытка построить Европейское образование в непроходимых болотах самых глухих русских деревень), не может не быть не на костях, как и любой другой русский город.

По законам топики, нельзя ничего построить с нуля, построить из ничего. И в основе древних русских поселений земля, усыпанная костями и могилами предков, составляет тот самый антиутопический фундамент для самых возвышенных, восходящих конструкций. По большому счету, только осознав себя в пространстве антиутопии, что очень важно именно для

русской топики, мы приходим к осознанию необходимости негации, необходимости полного отрицания, неприятия себя и условий, в которых мы оказались погружены, что даёт нам силы для постулирования противоположных высоких моделей.

В этом смысле антиутопия – это возможность ужаснуться самим себе, по К. Марксу, для того, чтобы приобрести отвагу. Русской топике свойственна утопичекая и антиутопическая диспозиции, переломные моменты русской истории, а в России переломный момент – это промежуток между разрушением одного утопического сценария и постулированием другого, всегда оборачивается антиутопией. По сути, антиутопия – это утопия в период краха несущей конструкции в её невозможности полностью занять вертикальное положение.

Другой характеристикой русского пространства является очевидная склонность к утопическим конструкциям. Русское пространство – пространство, наиболее подходящее для попытки реализации как утопических, так и антиутопических сценариев. Вспомним хотя бы братьев Самюэля и Джереми Бентамов, приглашенных в Россию князем Потемкиным для реализации смелых утопических проектов, самым известным из них был «воскрешенный» Мишелем Фуко паноптикум, – это была структура, которая объединяла функции фабрики и общежития. Окна кругообразного многоэтажного здания выходили внутрь двора. В центре была башня, построенная таким образом, что рабочие должны были считать, что находятся под наблюдением, независимо от того, башня была пустая или нет, таким образом, создавая «кажущуюся вездесущность» власти. Мы даже не рискнем полагать, утопическим или антиутопическим был этот проект, он явно нес в себе черты обоих.

Немаловажен тот факт, что Братьям Бентамам не позволили рискнуть реализовывать подобные эксперименты в Англии, в то время как Россия, оказалась самой подходящей страной для установления самых смелых фантазмагорий. В паноптикуме, безусловно, несущем на себе явные черты

антиутопии, отчетливо обозначается диспозиция к площадной европейской культуре. В русской топике площадь, центральная часть окружности паноптикума – площадка, по сути, тюремный двор, где заключенный или порабощенный находится под абсолютным контролем власти, выступает исключительно негативным пространством, не пространством свободы, как площадь европейских городов, но пространством сдерживания. В проекте паноптикумов и других пеницитарных учреждений площадь – скорее, выступает не выразителем свободы, а усмешкой пространству, в конечном счете, негацией пространства.

Нельзя не отметить, что, следы построения русской «утопики» еще долго сохраняются в пространстве и предстают перед нами в архитектурной форме, в виде вертикальных сооружений. Храм Христа Спасителя является самым высоким православным храмом в мире как выразитель утопии наследования Россией Византизма, выразитель идеи Москвы как третьего Рима. Ансамбль сталинских высоток, выполненных в духе советского классицизма (самые высокие, на момент построения, здания в Европе) – комплекс вертикальных сооружений как выразителей утопической идеи всеобщего установления социализма и воздвижения коммунистических идеалов.

Ярким примером выразителя в архитектуре утопических сценариев является так и не реализованный, оставшийся утопическим проект Дворца Советов Верховного Совета СССР, – проект, в котором пространству по линии вертикали брошен самый смелый вызов. По замыслу архитекторов, Дом советов, представлял собой 425-метровое здание, венчаемое скульптурой Ленина, и должен был стать самым высоким зданием в мире, побив рекорд американского Эмпаер Стейт билдинг, самого высокого здания на период 1931 года. Как мы уже отмечали выше, смена исторических реалий не меняет коренного уклада в структуре русского жизненного мира, и советская утопия, ушедшая от нас в прошлое, не унесла с собой стремления русского сознания к возвышающимся вертикальным конструкциям.

После распада Советского Союза наступило время новых утопий: умами русских людей завладела идея свободного рынка, идея демократии и либеральных ценностей. Установление либеральных принципов жизни и сообщения людей в России – тема сложная и заслуживающая отдельного рассмотрения, но даже столь недолго просуществовавшая утопия свободного рынка, наивная вера в рынок как детерминирующую любую сферу жизни общества дефиницию незамедлительно отразилась в архитектурном облике Москвы. Бизнес-центр «Москва – Сити» выступил в качестве этого вертикального выразителя вотчины крупных корпораций, глобального, международного бизнеса.

Самое крупное здание в Европе – это не храм и не государственное учреждение, а русский Уолл-стрит. *«Само вертикальное положение человека есть уже противодействие падению. Все строения, возводимые человеком, вся архитектура и скульптура суть выражения того же восстания, подъема мысленного и материального (аэростат). Падающие звезды для человеческого рода — то же, что яблоко для Ньютона: они указывают на действительное положение звезд, кажущихся неподвижными; переход от падающих звезд к кажущейся не-подвижности, а также и к кажущемуся лишь движению их и есть переход от легкого к трудному»¹.*

Устав от постулирования утопических конструкций, русская гуманитарная мысль 80-х – 90-х годов XX века с некоторой опаской стала относиться к утопиям, пытаясь обвинить их в том, что любая утопическая конструкция, ведёт людей к погружению в еще более глубокую бездну разрухи, распада, гниения. За тоталитарными моделями устройства общества люди видели некий утопический проект, некую неосуществившуюся утопию, которая стала виновницей сложившего положения вещей, обернулась антиутопией. Период перестройки только подлил масла в огонь таких

¹ Фёдоров Н.Ф. Статьи о регуляции природы // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 2. – С. 244.

настроений, потому как был воспринят обществом как очередная навязанная ему попытка реализации утопического сценария. Идея перестройки понималась в качестве утопии, в негативном смысле этого слова, так как не казалось реальной.

Постсоветская культура обрушилась с жесткой критикой всего советского, и во многих своих проявлениях приравняла советское к антиутопическому, в сугубо негативных тонах. Поэт Илья Кормильцев в стихотворении «Красные Листья», символически изображает советский период истории в аллегории сошедшего с ума, обезумевшего города, в котором остались одни убийцы. Интересно, что поэт в своей антиутопической интуиции полностью сохраняет диспозиционную логику устройства русской топики, равно уходящей как под землю, так и в небо.

*И последний, подумав, что Бог еще там,
Переполнил телами траншею,
И по лестнице тел пополз к небесам,
Но упал и свернул себе шею¹.*

Концепт «утопии» крайне важен для нас как исследователей топики в силу того, что находится на сопряжении двух способов понимания топоса – как пространства текста и как образа пространства в тексте. Ведь утопия, как и антиутопия, – это всегда ограниченная часть пространства, определенная герметичная среда, в которой логика смысла полностью подчинена эпистеме, закрепившейся на данном участке пространства и взаимно воссоздаваемая им посредством локутивных актов. Важной задачей нашего исследования является представление концепта «утопии» в философском, а не в беллетристическом виде, стряхнуть с утопии налет маниловщины, налёт пустого фантазирования и вернуть его в топику, в виде ключевого аспекта пространственного мышления. Концепция утопии очень близка русскому пространству, в силу того утопия всегда негационна, приставка оу, в

¹ Кормильцев И.В. Красные листья [Электронный ресурс]. – URL: <http://masteroff.org/45115.html> (дата обращения: 16.05.2015).

греческом языке означает «не». Приставка отрицания, как бы, в самом термине заключает его несбываемость, невозможность осуществления. Термин антиутопия к топике располагается еще ближе в силу того, что построен на двойном отрицании, а значит, постулирует себя как подлинно существующее пространство. Антиутопия – термин крайне не точный, ведь не все, что выступает против утопий, что отрицает всякий утопизм, является антиутопией, а слово *антиутопия* чаще всего употребляют в смысле *dystopia*, приставка *dys-* обозначает отклонение от нормы, отделение, – по сути, тоже отрицание. Следуя логике построения термина *антиутопия*, несущего в своем устройстве двойное отрицание, правильнее его было бы называть «*topia*», то есть единственно возможное пространство.

Утопия – это выраженная в языке форма устройства пространства, которая сообщает нам об объективной социальной, политической, экономической реальности, пусть и в условной, но гораздо более наглядной форме. Русская утопия всегда неизбежно будет связана с инерцией восхождения, с постановкой вертикальных конструкций. Примером такой утопии выступает поэма Владимира Маяковского «Летающий пролетарий». Идея автокинии, органично встроившаяся в течение космизма, очень наглядно предстаёт перед нами в утопии В. Маяковского, по которой был снят первый советский кукольный широкоформатный фильм режиссеров И. Боярского и И. Иванова «Вано». Сухово-Кобылин в работе «учение Всемира» пишет: *«Сила или мощь, энергия организма выражается в быстроте самодвижения (автокинии). Самодвижение есть негация протяженности, пространства, т. е. летание. Слабость организма или его бессилие перед пространством есть нелетание»*¹. В поэме Маяковского представлен образ будущего Советского Союза, в котором этика и эстетика автокинии посредством негации пространства одержала полную победу. Вся социальная действительность и область человеческих отношений полностью перенесены в небесную сферу. Советский топос в фантазии Маяковского без

¹ Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемира: Инженерно-философские озарения. – С. 113.

единого зазора накладывается на космос, при этом устраняется многовековое противоречие между желанием и невозможностью построить рай на земле, а после смерти попасть на небо. Теперь вся отечественная действительность в строчках футуриста соотнесена с небесным, общество полностью одухотворено, люди и коммуникации сделались легкими, воздушными, а значит, уподобились ангелам, стали небесными жителями. Авторами фильма не случайно была выбрана горельефная техника исполнения фигур: полые, вырезанные из бумаги куклы, по типу оригами, отсылают к желанной легкости, воздушности, напоминают о невесомости. Вторая часть поэмы «Летающий пролетарий» – собственно, та, которая и легла в основу создания фильма, – начинается с критики Маяковским быта коммунальных квартир:

*«Комната
это,
конечно,
не роща. В ней
ни пикников не устраивать,
ни сражений. Но все ж
не по мне
проклятая жилплощадь: при моей,
при комплекции
проживи на сажени! Старики,
старухи,
дама с моською, дети
без счета
вот население. Не квартира,
а эскимосское или киргизское
копченое селение¹.*

¹ Маяковский В.В. Летающий пролетарий // Маяковский В.В. Полное собрание сочинений: в 13 т. – М.: Гослитиздат, 1955. – Т. 6. – С. 310.

Быт в измерении русской топики – самая тяжелая часть лебенсвелт, самая не воздушная, не эфемерная составляющая реальности. Быт связан с грубостью, с тем, что приземляет, что не дает оторваться от земли, вследствие чего по устройству русской топики должен быть отринут первым. Быт – нечто, что находится ближе всего к человеку, поэтому должен быть отрицаем в первую очередь. Теснота убогих жилищных условий – серьезная преграда для развертывания одного из важнейших принципов устройства русской топики, после негации, – принципа стремления выхода за пределы. Замкнутое пространство хартленда, исторически стеснявшее движение «русской души», оказывается отброшенным, по словам поэта: *«Простор – не жмет. Мироздание!»*. Эти два процесса сопряжены друг с другом и являются различными сторонами одного и того же принципа – одухотворения посредством летания. Реальность, выстроенная поэтом в утопии, целиком обращена к небесному модусу.

*«В Москве
не будет
ни переулка,
ни улицы одни аэродромы
да дома»¹.*

Дальнейшее повествование Маяковский сосредотачивает на описании жизнедеятельности человека будущего и его распорядка дня. После того, как подходят к концу процедуры утреннего туалета, главное лицо утопии «Летающий пролетарий» вылетает в распахнутое окно при помощи появившихся за спиной крыльев, подобно птице. В этом акте Маяковским воспроизводится представление русских космистов об эволюции человека, проделывающего путь от существа – обитателя водных стихий, до человека, который обзавелся крыльями, пусть и механическими: *«Всякому мыслящему существу понятно, что велосипед - это и суть те механические крылья, почин или зерно будущих органических крыльев, которыми человек,*

¹ Маяковский В.В. Летающий пролетарий... – С. 318.

несомненно, порвет связующие его кандалы теллурического мира и изойдет своими механическими изобретениями в окружающий его солярный мир»¹.

Отдельно стоит сказать о трудовой практике летающего пролетария, который трудится на заводе «Главвоздух», производящем прессованный воздух, столь необходимый для межпланетных сообщений. Во-первых, подобная идея экспансии на другие планеты – базовая как для основателей, так и для последователей космизма, во-вторых важно, что сам материал производства – воздух, и природа его воздушная есть ни что иное, как производство духовности, как одухотворение, поставленное на поток, организованное в промышленных масштабах. Земное в утопии Маяковского не противопоставлено небесному в силу того, что вся жизнедеятельность человека, как бытовая, так и досуговая, перенесена в эфемерную, духовную среду.

Даже питание человека не может утяжелить его онтологической конструкции, и все, что ест человек, – это молочные продукты, производящиеся из прессованных облаков. Формула «Ты есть то, что ты ешь», если абстрагироваться от некоторой её афористичности, очень христианская. Христианин в обряде причастия воспроизводит события тайной вечери, в процессе обряда евхаристии обычные хлеб и вино наделяются мистическими свойствами, превращаясь в тело и плоть Христову, чтобы каждый верующий мог обожиться, приняв Христа. Не только в свою душу, то и своей плотью соединиться с ним.

Летающий пролетарий питается продуктами небесной сферы, тем самым становясь еще более воздушным еще более легким, уподобляется облакам, а в системе координат русской топки реализует программу одухотворения. Пространство утопии Маяковского – полностью воздушное, мир наполнен летающим общественным транспортом, столовыми,

¹ Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемира: Инженерно-философские озарения. – М., 1995. – С. 113.

подвешенными в невесомости, почтальонами, перемещающимися исключительно по воздуху.

*«Небо –
в самолетах юрких.
Фигуры взрослых,
детей фигурки»¹.*

Нельзя не коснуться религиозной составляющей поэмы. Дети в школе грядущего века на одном из занятий на практике осваивают искусство летания и осматривают небо, на предмет наличия на нем божеств.

*«с учителем
полетели по небесам.
Убеждайся — сам!
Небо осмотрели
и внутри
и наружно.
Никаких богов,
ни ангелов
не обнаружено»².*

В экранизированной версии поэмы этот эпизод показан особенно удачно: дети с крыльями, похожими на те, что иконописцы изображают у ангелов на иконах, залетев на небосвод и не обнаружив там Бога, сбрасывают иконы вниз. За материалистической критикой религии в духе советской пропаганды Маяковского и его желанием отторгнуть религиозные предрассудки отчетливо проглядывается бережное консервирование религиозной географии русской топики. Летающие пролетарии, которым, покорились небеса, не обнаружили там богов по причине того, что они сами заняли их место, летание сделало их настолько одухотворенными, что они

¹ Маяковский В.В. Летающий пролетарий. – С. 319.

² Там же. – С. 322.

стали подобны самому духу, который «веет, где хочет», и в иных богах больше не нуждаются.

Необходимо подчеркнуть, что духовная сфера соразмерна воздушной сфере, греческий термин πνεῦμα (пневма) – понятие о тончайшем и легчайшем веществе, мыслившемся как своеобразная переходная ступень от материального к духовному, одновременно может трактоваться как дух, и как воздух (воздушная среда). Любопытно, что после развенчания советской утопии поэт Илья Кормильцев писал о летании этих детей в стихотворении «Звездные мальчики» уже в категориях светлой грусти, как бы прощаясь с ними и сожалея о том, что они больше не могут быть, теми, кем были прежде:

«Звездные, поздние, чуждые, яркие

Сны вам снятся ночью –

Когда вы были легче птиц,

Когда летело вам вдогонку небо,

И боги усмехались вслед.

Так беспечны были вы,

Так стремительны и смелы»¹.

Одним из значительных трендов советской культуры было транслирование типажей бинарной космическо-геологической диспозиции, отличавшихся только по направлению вектора, но равнозначными по модулю. Это юный метростроевец из фильма «Я шагаю по Москве» (1963), это бригада монтажников верхолазов в картине «Высота» (1957) и др. Примечательно, что советский уклад, основанный на философии материализма, примата материалистического над идеалистическим, в футуристической поэме Маяковского предстаёт в виде воздушного, легкого пространства, пространства не отяжеленного фабричной, тяжелой индустрией.

¹ Кормильцев И.В. Красные листья [Электронный ресурс]. – URL: <http://masteroff.org/45115.html> (дата обращения: 16.05.2015).

Таким образом, летание как реактивная форма отрицания пространства базируется на обязательном условии наличия вертикальности, на стремлении человека, как в физическом, так и в психическом пространстве занять вертикальное, а значит главенствующее, по отношению к плоскости, положение. Это желание не просто свойственно человеку, но заложено в глубоких структурах его психики. Положение тела человека, как и ощущения, связанные с этим положением, по мнению Л. Бинсвангера, – важнейшая его онтологическая характеристика, один из значимых экзистенциалов его бытия. *«При горьком разочаровании "земля уходит из-под ног" – или мы "падаем с небес" не просто по причине удара или потрясения, представляющего собой, по словам Вундта, "астенический аффект", который – в форме физической неустойчивости или падения – ощущается как угроза вертикальному положению тела и поэтому служит реальной телесной моделью для образного поэтического языка. Скорее, в этом сравнении язык сам по себе выделяет специфический элемент, лежащий глубоко в онтологической структуре человека (а именно, способность быть направленным сверху-вниз), а затем определяет этот элемент как падения¹»*. Понимание Л. Бинсвангером вертикальности очень важно для нашего повествования, так как мы отслеживаем наличие этой вертикальности не только в частном, локальном (топическом), но и более общем, (лебенсвельтом) измерении.

Топика – это каталог экзистенциалов Dasein, относящихся только к пространственной априорности, которую сложно рассматривать в отдельности от временной протяженности, не затрагиваемой нами сознательно. В пространстве жизненного мира наше сознание пребывает в виде постоянно направленного на предмет потока. В *лебенсвельт* мы воспринимаем мир во всей его целостности, в купе с неисчислимым количеством деталей, интуиций, настроений. При желании проанализировать

¹ Бинсвангер Л. Сон и существование. – С. 299.

этот поток во всем его многообразии, с учётом обоих кантовских априори, пространства и времени, правильнее было бы говорить не о топосе и хроносе отдельно, а о модели «хронотопа» М.М. Бахтина. Но концепт «хронотоп» как синтез основных форм чувственности – это уже не пространство, к которому приплюсовывается время, а феномен синтетический, феномен уже иного свойства, третьей природы. Иными словами, «хронтоп» – это сумма восприятий, которую нельзя свести к двум слагаемым её априори.

Хронотоп хотя и более интересен, но неизмеримо более сложен для оперирования в силу того, что это феномен, по аналогии с корпускулярно-волновым дуализмом, требующий описания, как процесс, но не как частица, не как предмет. Проблема пространства как составной части хронотопа может быть разрешена только при наличии чёткого понимания пропорций соотношения пространства и времени, а пока однозначного мнения, даже в рамках теории относительности, у нас нет, феномен топоса справедливее будет рассмотреть в отрыве от хроноса, как статическую модель.

Нельзя не отметить, что осмысление экзистенциалов пространства и времени в полном отрыве друг от друга чревато появлением на свет абсолютно сухих, искусственных, моделей, которые не будут соотноситься ни с реальностью, ни с опытом нашего сознания, в силу чего мы вынуждены говорить о сугубо пространственной конструкции, с оглядкой на её темпоральность, делая акцент на динамике её эволюции, в частности, на стремлении, русской модели пространства обозначить свою вертикальность, выстроить себя как восходящую модель.

Выше мы уже говорили о том, что одним из ключевых свойств русского пространства является его предрасположенность к реализации утопических сценариев. Так же следует отметить еще одно парадоксальное его свойство: чем более утопическую конструкцию постулируют русские люди, тем с большим успехом она реализуется. Советский космический проект, который теперь воспринимается как однозначный успех и прорыв, тоже подвергался сомнению и обвинялся в утопичности. Идея мировой

социалистической революции и идея полной солидарности всех трудящихся на Земле до сих пор обозначаются как проекты, грешащие утопизмом, но архитектура русской утопии такова, что утопии и антиутопии не выступают антагонистичными, взаимоисключающими конструктами, а могут органично сосуществовать, взаимно перетекая друг в друга.

Утопия и антиутопия – суть одна и та же топическая конструкция, в которой происходит наложение модели на пространство, как одно, так и другое, – это попытка склеить до полной неразличимости модель общества и объективную реальность, только в антиутопии этой склейкой выступает, некий негативный элемент. Утопия и антиутопия – это фигуры всеобщности, универсальности, в обоих случаях это социально-политическое обобщение, охватывающее всю социальную реальность без исключения. Если мы посмотрим на каркас любой институциональной модели, любого типа устройства общества, он окажется совершенно не таким, каким мы бы его хотели видеть, наблюдая за фасадом общества. Фасад всегда отличен от каркаса, фасад прикрывает щели, замазывает швы, прячет от наших глаз различные несостыковки, недоработки конструкции. Более того, полностью увидеть законы его устройства можно только в период разрушения «здания» и обнажения его каркаса, разбора его несущей конструкции. Чем более древнее сооружение мы будем наблюдать, тем более удивительные и неожиданные находки будут подстерегать нас: сокровища, замурованные в стену, следы спрятанных преступлений, жертвы, павшие при строительстве.

Без жертвенности не возможна ни одна постройка, в основе любой постройки лежит жертва, сознательная или вынужденная, подобно идее древней грузинской легенды о самом прекрасном юноше, который, по предсказанию гадалки, должен был замуровать себя в стену Сурамской крепости, дабы она выдержала удар завоевателей. Утопическое и антиутопическое схожи тем, что оба топические, и на самом высоком уровне обобщения, располагают себя в области возвышенного и в эстетике

невыразимого, – того, что может показаться и ослепительно прекрасным, и предельно безобразным одновременно.

Примером соединения утопических и дистопических черт в переломный момент крушения утопий является «Дом Сутягина». Феномен этого дома долгое время оставался темой около-архитектурных разговоров и журналистских статей, и серьёзному культурологическому и философскому анализу не подвергался. Русский частный предприниматель Николай Сутягин, движимый благим намерением построить дом для своей семьи на родной Архангельской земле, сам того не желая, воздвиг уникальное, в своем роде, архитектурное сооружение деревянного зодчества. В период с 1992 по 2008 год Сутягиным практически в одиночку была сооружена башня высотой почти 40 метров, которая вызвала неоднозначную реакцию односельчан и городских служб, в первую очередь, размером и инфернальным видом сооружения. Вначале предприниматель построил двухэтажную конструкцию на солидной площади девять на тринадцать метров, более чем достаточной для комфортного проживания большой семьи, но на этом не остановился. Зодческий азарт постоянно толкал его на продолжение строительства до тех пор, пока конструкция не стала наводить ужас на местных жителей и гостей Архангельска. И без того сомнительное эстетическое содержание дома усугублял материал, выбранный Николаем для строительства. В конце 90-х годов Сутягин отбывал заключение в местах лишения свободы, после возвращения из которых в распоряжении Николая осталась небольшая лесопилка. В ход пошли остатки не использованного заказчиками, строительного материала, а зачастую любые доски, попавшиеся под руки.

Отсутствие четкого проекта и качественного строительного материала породили серую, эклектичную конструкцию, сложно поддающуюся отнесению к какому либо из существующих архитектурных направлений. Дом, представлял собой 38-метровую ассиметричную конструкцию со

значительно выдающимся архивольтом, многоярусной крышей, возвышающейся башни, без элементов украшения экстерьера.

В конце XIX века дом Севостьянова в Екатеринбурге обвинили в отсутствии явно выраженной архитектурной стилистики, и он прослыл примером влияния баженовской псевдоготики на провинциальных архитекторов периода эклектики и при всем при этом остался уникальным архитектурным сооружением, не имеющим аналогов, по крайней мере, на Урале. Но даже ему сложно сравниться по оригинальности с конструкцией, таинственным образом впитавшей слишком многое: в нем было нечто от суровой стилистики деревянного зодчества русского севера XVII-XVIII веков, в нем можно было отследить черты конструкции острогов, периода покорения Сибири, издалека он походил на заброшенный, многоглавый, деревянный храм шатрового типа. Неискушенные архитектурными излишествами односельчане Сутягина, не испытывавшие негативного отношения к сооружению, видели в нем воплощенную декорацию к русским народным сказкам или фантастическим фильмам.

Николай Сутягин, лишенный архитектурного образования, как и любого другого образования, не осознанно для себя в точности воспроизвел проект деревянного замка архитектора Серебряного века Владимира Сулова. Следуя логике того, что большое видится на расстоянии, оригинальный и на редкость самобытный проект оценили в Европе. Дом Сутягина был признан сенсацией года на конференции «Деревянное строительство в северных городах», проходившей в норвежском городе Тронхейме, его планировали занести в Книгу рекордов Гиннеса как самое высокое деревянное здание в мире. Соломбальский район города Архангельска привлекал значительное число туристов, в большей степени, маргиналов от искусства, из числа любителей трэш-архитектуры, спешивших посмотреть на уникальное архитектурное сооружение до того, как его снесут или оно обрушится от сильного ветра. В национальной школе архитектуры в Париже, в виде макета в точности воссоздали «Соломбальский небоскрёб»

и посвятили целую экспозицию творчеству Николая Сутягина. Судьба же оригинала была печальной: в июле 2008 года суд постановил, что здание построено незаконно, поскольку в Архангельске запрещено строить частные деревянные здания свыше двух этажей, без предварительного согласования с властями, здание было снесено, а два нижних этажа были уничтожены пожаром. Здесь необходимо сказать о еще одной принципиальной близости утопических и антиутопических конструкций. Их роднит, то, что воздвигнутая утопия и антиутопия принципиально несбыточны, они рано или поздно должны быть низвергнуты, развенчаны, и в акте этого разрушения утопия, как и антиутопия, окончательно сбывается, полностью утверждает себя.

Перед нами не стоит задачи изучения архитектурных особенностей представленного сооружения, нам гораздо важнее рассмотреть движение мысли отдельно взятого человека, в деятельности которого проявляются структуры русского лебенсвелт, характерные для всей русской топики. Пример дома Сутягина – слишком маргинальный эпизод для серьезного изучения с точки зрения инженерной науки. С точки зрения архитектуры и строительного ремесла он не дает даже прецедента для рассуждения, ввиду трэш- направленности эпизода, но для феноменологического анализа в контексте жизненного мира этот случай крайне ценен для рассмотрения.

Для феноменолога важным концептом выступает *altag* – повседневность. Его специфика состоит в том, что повседневность вступает в корреляцию с научными, философскими системами, понимаемыми индивидом обобщенно, опосредованно, и является специфической формой взаимодействия с реальность непосредственно в том виде, как она проявляется в быту, отчасти в сознательном, а в большей мере даже в бессознательном виде. Обыденное восприятие, как и восприятие обывателя, являются объектом рассмотрения феноменологией в гораздо большей степени, нежели философски отрефлексированные понятия, художественно-религиозные обобщения.

Представление о реальности отдельно взятого обывателя, в нашем случае Николая Сутягина, а это, безусловно, обыватель, кристаллизированные в самостийной вертикальной конструкции, необходимо рассматривать только в рамках феноменологии. Архангельский бизнесмен, сам того не понимая, во всяком случае, не анализируя это категориально, стал выразителем обоих принципов русской топики – желания выйти за определённые границы и негации пространства посредством транспонирования вертикальности.

С другой стороны, данный пример очень показателен в контексте нашего размышления об утопии. Столь оригинальный и смелый проект носит исключительно утопический характер. Николай рос в бедной семье, отец погиб, когда Николай был еще ребенком. Его детство прошло в комнате тесной коммуналки в одном из бараков Архангельска. Нельзя исключать, что желание преодолеть невыносимые условия поселилось в нём уже тогда. После выхода из тюрьмы он продолжил возведение небоскрёба с еще большей страстью, не вполне осознаваемой даже им самим. В интервью одному местному телеканалу на вопрос журналиста о причинах постройки такого сооружения именно в таком виде, Сутягин говорил: *«Я понял, почему летчика тянет в небо. Когда я увидел эту красоту, я раньше не видел этой красоты. Даже если на самолёте ты летишь, ты не видишь этой красоты, ты видишь отдельный её кусок, а вот здесь такой обхват, такая ширина, такая красота, мне самому захотелось вылететь»*¹. В своём коротком, воодушевленном комментарии Николай четыре раза употребляет слово «красота», из чего мы можем сделать вывод, что отправной точкой его деятельности, стала, безусловно, первостепенная для него эстетическая категория. Примечателен тот, факт, что Сутягин, рассказывая о своем доме, не коснулся категорий комфорта, удобства, функциональной составляющей жилища, он вообще не носил для него утилитарной компоненты.

¹ Интернет-ресурс. – URL: http://www.youtube.com/watch?v=PoGWuK5e_nY (дата обращения: 01.07.2014).

Конструкция воздвигнутая Сутягиным, практическим образом, согласуется с интуицией космизма о постулировании вертикальности, как способа объять пространства и закрепиться на нём: *«Воставши, приняв вертикальное положение, человек мог обозреть все, что над ним и кругом его, и вывод из этого обозрения целого и частей сделать средством жизни»*.¹

Среди исследователей пространственно-временных форм сознания выделяется французский антрополог и социолог Жильбер Дюран, предложивший уникальный взгляд на понимание пространства с точки зрения общества и его мифологических структур. Весь опыт сознания Дюран предложил разделить на две части – мифос и логос. Согласно его концепции, миф лежит в основе любого социального феномена. Человек, следуя его теории, занимает промежуточное положение между пространством логоса и пространством мифоса, которые взаимно его формируют. В своих исследованиях Жильбер Дюран базируется на классической социологии Эмиля Дюркгейма, доказавшего, что общество нельзя свести к совокупности его индивидов и Карла Густава Юнга, сформулировавшего концепт коллективного бессознательного как надличностной структуры, определяющей жизнь общества.

Мифос играет ключевую роль в процессе формирования отношения к пространству. Эту роль выполняет воображение (имажинэр), именно оно в ходе своей динамической работы создает внутреннее измерение субъекта и объекты внешнего мира. По аналогии с Юнгианской психологией глубин, Ж. Дюран создаёт социологию глубин. С его точки зрения, младенческое состояние человека является той матрицей, в которой формируется антропологический траект – *«это придание самостоятельного онтологического статуса тому, что находится «между» — между субъектом и объектом, между природой и культурой, между животным и*

¹ Федоров Н.Ф. Статьи о регуляции природы // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 2. – С. 249.

рациональным, между духом и жизнью, между внутренним и внешним, между проектом (будущим) и историей (прошлым)»¹.

В первые дни жизни ребёнок, получая первоначальный опыт взаимодействия с пространством и временем, вовлекается в определённый режим экзистирования. Этот режим зависит от преобладания одного из трех доминантных рефлексов, в том виде, в каком их представляет физиолог А.А. Ухтомский. По Бехтереву, рефлекс уже в младенческом возрасте закладывают основные модели отношения человека к внешнему миру. *«Рефлекс есть способ установления некоторого относительно устойчивого равновесия между организмом и комплексом условий, действующих на него»².* Дегистивный рефлекс (питательная доминанта) проявляет себя в желании восстановить внутриутробное состояние через процесс поглощения пищи. При превалировании дегистивного рефлекса малыш обретает привычку тянуть в рот пальцы или различные предметы. Копулятивный рефлекс определяется стремлением к ритмическому возбуждению нервной системы и проявляется в повторяющихся движениях и звуках, к которым младенец испытывает склонность, покачивание, шум погремушки. Постуральный рефлекс – стремление человеческого существа держаться вертикально, занять горизонтальное положение. Последний рефлекс может стать определяющим в момент ощущения младенцем высоты, когда он пытается встать или находится на руках у родителей. Захваченность иммажинер того или иного рефлекса формирует выраженную склонность к определённой группе мифов. Диурн, «дневной режим», заданный постуральным рефлексом, включает в себя героическую группу мифов.

Ноктюрн, «ночной режим», состоит из двух групп мифов (драматических и мистических). И те и другие являются «ночными», то есть

¹ Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. – М.: Академический Проект, Трикста, 2010. – С. 87.

² Бехтерев В.М. Общие основы рефлексологии человека: Руководство к объективному изучению личности / Под ред. и со вступ. ст. А. В. Гервера. – М.; Л.: Гос. изд-во, 1928. – С. 490.

разделяют некие общие характеристики, но противопоставленные героическим мифам диурна. Каждому из этих базовых рефлексов соответствует фундаментальное семейство мифов, составляющих всю палитру человеческой культуры, хабитуса и сценариев развития. Три рефлекса порождают всю полноту институтов общественного бытия, посредством которых, иммажинер конструирует всю реальность.

Желание ребенка занять вертикальное положение неизбежно вызывает у него страх перед падением, поэтому героический диурн формирует не только мифологию восхождения, но и обширный комплекс мифов, повествующих о падении. Падение в этом смысле является столь же значимой стороной мифологии, предстающей в сновидениях, как полет.

Об укорененности в сознании человека этого мифа писал Людвиг Бинсвангер в работе «Сновидение и существование»: *«Природа поэтических сравнений коренится в глубинах нашего существования, где жизненные формы и содержание наших мыслей все еще слиты воедино. Когда в горьком разочаровании “мы падаем с небес на землю”, мы действительно падаем. Такое падение — это и не собственно падение тела, и не метафорическая производная от физического падения. Наши доселе гармоничные отношения с миром и окружающими людьми внезапно подверглись сокрушительному удару, в силу самой природы горького разочарования и сопутствующие ему потрясения»*¹. В основе героического мифа режима диурна лежит процесс разделения, символом разделения чаще всего оказывается оружие, которое и выступает инструментом этого разделения. Само вертикальное положение существа уже есть его противопоставленность миру, а в каком-то смысле и борьба с ним. Если некто предпочитает остаться незамеченными, спрятаться, дабы избежать прямого столкновения, ему следует слиться с местностью, а значит, остаться в горизонтальном положении. Логика героической мифологии противоположная: герой стремится занять максимально высокое положение, дабы иметь превосходство над врагом. Логика развития

¹ Бинсвангер Л. Сон и существование... – С. 274.

постурального мифа направлена на разделение, например, света от тьмы, добра от зла и, разумеется, диспозицию верха и низа, которая является определяющей для структуры героического мифа.

Природа мифов этого типа исключительно дуальная. Содержанием этого мифа становятся битвы, схватки, драки, охота. Человек встающий, держащийся вертикально, оказывается лицом к лицу с миром, попадает в бесконечную череду дуальностей и различий. Ребенок оказывается в роли героя, учится разделять и нести ответственность за процесс разделения, становится на ту или иную сторону, справляться с оппозициями и диадами навязываемыми ему извне. Даже попытка существа занять вертикальное положение или возвыситься над окружающим пространством требует значительного сосредоточения воли, отсюда образ героя как существа волевого, сильного, умеющего отказывать себе в удовольствиях ради победы над смертью, которая всегда персонифицирована в образ зверя, демона, чудовища.

Действуя в режиме диурна, имажинэр чутко улавливает голос смерти, не боится диалога с ним, вовлекается в структуру фундаментальной онтологической битвы. Этот мифологический режим Дюран обозначает как «диурн», то есть дневной, тем самым давая понять, что центральным образом, помимо самого героя, в постуральной мифологии является Солнце либо иные небесные светила. Образ Солнца как объекта, расположенного в небе, создает топос недостижимого идеала, максимально удаленного на пути созидания собственной вертикальности.

Стремление вверх, к небесным светилам, погружает героя мифа в пространство, заполненное лучами света, вследствие чего любые мифологические конструкты, связанные со светом, сиянием, рождаются под воздействием диурнического начала. Примером постурального мифа, по Дюрану, является «миф о Гермесе». Гермес в греческой мифологии предстает перед нами в образе ребёнка, что очень важно для героического диурна, ведь ребенок – это существо, которому только предстоит вырасти, процесс его

роста и становления будет восприниматься мифологическим сознанием как постепенное стремление вверх, как возвышение. Жезл и сандалии с крылышками – основные атрибуты Гермеса. Жезл есть выражение власти и вертикальности, а также символ мужского начала. Сандалии с крылышками – аллегория способности восхождения на небо посредством летания. Важно, что миф наделяет Гермеса не просто крыльями, а именно сандалиями с крыльями. Крылья опускаются в область стопы или пятки как точки опоры, как источники вертикальной устойчивости.

В структуре имажинэра свет прочно ассоциируется с вертикальной ориентацией и, соответственно, с полетом. Сюжеты полета и света тесно связаны между собой и в мифологических рассказах, и в поэтическом творчестве, и в религиозном символизме. Полет, в свою очередь, может быть рассмотрен как продолжение рефлекса вставания в неопределенно далекое измерение вверх. Мифы режима диурна наполнены не только разделяющими мускулинными орудиями, такими, как меч, кинжал, топор, но орудиями, обретающими свой смысл только в полёте, – это копья, стрелы, пули. Стрела подчеркивает необратимость полёта, его стремительность, скорость. Образ лучника, направляющего лук с натянутой тетивой к небу, – исключительно диурнический образ, в отличие от цикличного нактюрнического образа бумеранга, вынужденного описывать траекторию и возвращаться в исходную точку.

Разделение, которое Ж. Дюран называет *диайрезис*, выступает центральным импульсом в организации мифа, таким образом, постуральность диктует строгое героическое или/или: или человек взлетает, или он падает (либо он тянется к небу, либо низвергается в бездну). В режиме диурна оппозиции заострены и доведены до максимума. Грезы полета и грезы падения, а также развивающиеся на этой основе сновидения и фобии свидетельствуют о сильно развитом диурне. Под воздействием этой доминанты мифологическое пространство заполняется восходящими

конструкциями, ими могут выступать горы, скалы, высокие деревья, гигантские здания.

Разделение в мифе часто происходит не по линии верха и низа, а на уровне я и *другое*. А так как центральная фигура мифа – герой (носитель жизни и сама жизнь), то другое неизбежно трактуется как смерть, которая должна быть, в свою очередь, побеждена, повержена. *Другое* зачастую персонифицируется в образе анималистического чудовища, наделенного функциями летания, например дракона. Дракон стремится нарушить логику поструального мифа в силу того, что у него тело пресмыкающегося, по своему устройству предназначенного для обитания на самых низменных участках пространства, но присутствуют крылья, что позволяет ему занимать не надлежащее место в пространстве небосвода.

Герой диурна стремится уничтожить дракона, восстановив тем самым порядок строгой иерархичности по вертикальной линии, и самому занять небесное пространство. Анализируя ужас, который вызывают у многих людей животные, мы можем отметить, что хищные звери воспринимаются людьми, чье восприятие реальности задано режимом диурна, с восхищением, как сильные, мощные, грациозные. Но, например, мыши или змеи будут вызывать у них необъяснимый страх и отвращение. Дело в том, что опасность змеи не в её силе, а скорее, в незаметности, неотделенности от горизонтального плоскостного пространства. Змея – это ожившая неразличимость, а значит, противостоящая логике мифа, смерть.

Показательно, что часто в мифе герой бьется с чудовищем в воздухе, то есть подъем и столкновение с обобщенным животным (смертью и временем) функционально связываются между собой. Ночь как время неразличимости, приобретает в структуре мифа исключительно негативный характер и наделяется коннотациями смерти, ужаса, мрака. Комплексы мифов диурна – пространство действия сугубо мускулинного героя. *«Раскол имажинэра по линии диурна ведет к тому, что женские образы, связанные с ноктюрном, попадают в категорию отрицательных. Таким образом, женщина и*

комплекс тем и сюжетов, связанных с женским началом, оказываются на стороне, враждебной герою. Женское связывается с внешним миром, животным началом, бездной, нечистотой, падением, ужасом, угрозой и т. д. Женщина и женские мифы ставятся диаirezисом в один ряд с внешним миром, с другим и, соответственно, с временем и смертью»¹.

Содержание героического мифа – это, прежде всего, война. Война, как наивысшая точка противоборства, процесс радикального столкновения сторон, в процессе которой различимость достигает своей максимальности. Ярче всего этот дуализм проявляется в религиозных дуалистических концепциях (зороастризм, маздеизм, манихейство, гностицизм). Учение гностиков о добром и злом творцах представляет собой вершину формализации диурна.

Центральным положением социологии воображения Ж. Дюрана выступает представление о трех основных режимах функционирования коллективного бессознательного, которое порождает культуру и все многообразие общественных институтов. На человеческое бессознательное оказывают влияние все три базовых рефлекса – дегистивный, постуральный и копулятивный, но только один из этих рефлексов задает ключевой режим отношения к мифосу, который впоследствии запускает программы реализации того или иного культурного сценария и формирует специфический тип отношения к пространству. Деление обществ по принципу приоритета одной группы мифов над другой носит весьма условный характер в силу того, что у разных людей на первое место может выйти любой из представленных рефлексов. Но, несмотря на это, существуют крупные культурные образования, в системе которых мы можем выявить главенствующий тренд в структуре мифоса. Каждый из режимов иммажиера формирует специфический образ пространства и вырабатывает способы отношения к нему. Пространство мистического ноктюрна – это,

¹ Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. – М., 2000. – С. 97.

прежде всего, вода, это глубины дна, различного рода, рек, озер и других водоемов, это всегда тягучая пластичная субстанция, это пространство, стремящееся укрыться от диурнического разделения. Этому типу пространства лучше всего соответствуют пантеистические философские системы буддизма, в которых Брахман – единая, бесконечная и неизменная реальность, отождествляется с Атманом – жизненным духом. Идея одушевления всего живого, наделения душой людей, животных и предметы, стирает границы между ними, убирает различие, так важное в формировании пространства диурна.

Философия монизма, заявляющая о многообразии объектов, бытие которых, в конечном счёте, сводится к общей природе, единому началу, не что иное, как проявляющаяся в логосе мифология мистического ноктюрна. Копулятивный рефлекс, лежащий в основе драматического ноктюрна, порождает переменные формы пространства, плавно перетекающие друг в друга, чаще всего в культуре представлены в виде круга или в форме календаря. Календарь, в отличие от карты, – это образ пространства в тексте, пытающийся вобрать в себя время. В отличие от мистического ноктюрна, который стирает различимость, драматическое пространство оформляется в виде циклов, гармонически дополняющих и сменяющих друг друга.

Смена сезонов, выраженная в круговом календаре, демонстрирует победу над временем, карта мира остается неизменной и движение во времени есть не более чем перенос внимания с одной точки синхронической картины на другую. Следует отметить, что представления о пространстве в режиме мистического и драматического ноктюрна соответствует самым древним мифологическим представлениям, относятся к той группе мифо-религиозных условий, в которых человек не до конца отделил себя от природы, еще явно не обозначил своей инаковости по отношению к пространству, еще стремится укрыться от времени (спрятаться от смерти) в пространстве, слиться с ним.

Пространство диурна – это вертикаль, оно одномерно, рефлекс вставания у младенца, становясь доминантным, вызывает к подсознательным структурам мифоса, формирует представление о воздушном пространстве и полёте, как основной форме движения по нему. *Одномерное пространство героя выражено в геометрии молнии, а также прямой линии, меча, царского скипетра. Молнии и скипетр – атрибуты небесного Зевса. Само представление о линии, изображение линии — это следствие мифологической интуиции пространственной вертикальности. Человек, встающий на ноги, ребенок, учащийся ходить, — это жест творения пространства вертикали*¹.

Предлагая космистскую ретроспективу истории человечества, на подобную логику опирался Н.Ф. Фёдоров, представляя предшествующий этап развития человечества как начальный период жизни (детство человечества). Земля, в представлении космистов, выступает в роли колыбели, которое человеку надлежит неминуемо покинуть, осознав себя взрослым.

В «Статьях о регуляции природы» Н.Ф. Фёдоров пишет: *«Начало человечества тесно связано с сознанием смертности и с проявлением этого сознания в стремлении к замене естественного, само собой рождающегося, самодеятельностью, требующей объединения существ; первый же акт самодеятельности человека есть вертикальное его положение»*². Закономерным условием развития человека, как существа саморефлексирующего, направляющего свой взор на императивные атрибуты бытия, выступает процесс отделения себя от пространства, обозначение своей отличности по отношению к нему. Если на ранних этапах эволюции мифа мы наблюдаем полную неразличимость существ, их

¹ Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. – М., 2000. – С. 182.

² Фёдоров Н.Ф. Статьи о регуляции природы // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 2. – С. 249.

неоформленность, как в хтоническом периоде, то на более поздней стадии нам открывается олимпийское великолепие мифологических образов.

Хтоника выражает допространственное отношение к бытию, от греч. χθών, «земля, почва» – олицетворение всех сил подземного мира находящегося под земной вселенной (мира людей) и под небесным (воздушным, заоблачным) началом — «подземное царство». Согласно А.Ф. Лосеву, бог морей в древнегреческой мифологии Посейдон – *«древнее мужское хтоническое божество, обладавшее универсальной властью, на более поздней героической ступени было вытеснено мужским патриархальным божеством, возглавившим олимпийцев, Зевсом, и больше уже не заняло главенствующего положения, оставаясь в неизменной оппозиции к Олимпу»¹.*

Процесс жизни воспринимается сознанием, не отделившим себя от пространства, в беспорядочно нагроможденном виде. Окружающее населяется безличными слепыми силами. Все вещи и явления в сознании первобытного человека исполнены беспорядочности, несоразмерности, диспропорции и дисгармонии, доходящей до уродства и ужаса. Земля с составляющими ее предметами представляется первобытному сознанию живой. Одушевленной, все из себя производящей и все собой питающей, включая небо, которое она тоже рождает из себя. Как женщина является главой рода, матерью, кормилицей и воспитательницей в период матриархата, так и земля понимается как источник и лоно всего мира, богов, демонов, людей.

Очевидно, что хтоника, предшествует космосу, который, в свою очередь, является более поздним представлением. Космос, в отличие от хтоники, которая хаотична, – выразитель гармонии, упорядоченности, соразмерности и красоты. Иными словами, космос как позднее представление видится завершенным, оформленным, более сложным

¹ Лосев А.Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии // Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина. – 1953. – Т. 72. – С. 100.

пространством, – пространством, которое человек дерзает отрицать, посредством упорядочивания, придавания граней и сторон составляющим его вещам. *Представление человеческое, первое мышление образовалось с принятием человеком вертикального положения; оно было сознанием его. Вертикальное положение было, можно сказать, противоестественным, т. е. человек в нем противопоставил себя природе. В вертикальном положении уже заключается Я и не-Я и то, что выше Я и не-Я. Это объясняет также, почему горизонтальные положения производят на нас впечатление покоя, смерти, в противоположность вертикальным линиям, вызывающим представление бдительности, востания, бодрствования, жизни, воскрешения. Переход из горизонтального в вертикальное положение и обратно слились в представлении и в понятии с переходом от смерти к жизни и обратно¹.*

Резюмируя представление Ж. Дюрана о соответствии основных режимов существования сложившимся формам общественного сознания в России, мы полагаем, что в основе русского жизненного мира положен ярко выраженный диурнический мифос, выражающийся в вертикальной направленности русского сознания. Энергия строгого разграничения на земное и небесное, свойственная героическому мифу, породила два основных самобытных направления русской мысли – почвенничество и космизм.

Таким образом, мы определили, что у смысла, как философского понятия, конвенциональная природа. В процессе постановки истины решающую роль играет её топическая, географическая генеалогия. В постулировании высказывания, как истинного, на его конституцию влияет не только принадлежность к той или иной дискурсивной практике, но и к конкретному участку пространства, что даёт нам право говорить о жизненном мире не как об общепеноменологическом концепте, а феномене специфической среды.

¹ Фёдоров Н.Ф. Статьи о регуляции природы // Фёдоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – Т. 2. – С. 257.

Жизненный мир формируется на любом участке пространства, в котором осуществляется акт мышления, в этом смысле *Lebenswelt* унифицированное феноменологической теорией понятие, но учитывая культурные, исторические, географические особенности, каждое пространство формирует свой собственный, уникальный, автохтонный, каталог «общих мест», составляя вещество жизненных миров, о которых следует говорить во множественном числе.

Говоря о специфике русского жизненного мира, нельзя не сказать о его основах или началах, которыми выступают уникальные географические условия с одной стороны и самобытное интеллигентное пространство с другой. Русская философия, посредством различных учений и направлений нащупывала конструкцию русского жизненного мира, подходя к нему с самых разнообразных сторон. Учение Н. Бердяева о свободе, пронизано дуализмом, призвано совокупить противоположности, построено на двойственной природе человеческого существа. Попытка обобщить существующие представления о человеке и его месте в мире выразилась в учении о всеединстве В. Соловьёва, который опираясь на религиозную интуицию, пытался органично соединить противоречивые мировые силы в гармонии космоса. Одним из ключевых качеств русской философии, является её принципиальное несогласие с мыслью Козьмы Пруткова: «никто не обнимет необъятного». Русская философия всегда стремилась оспорить этот тезис, выдав какое либо синтетическое представление – «Философия общего дела» Н. Фёдорова, учение «всемира» А. Сухова – Кобылина, «Мир как целое» Н. Страхова, «Всеединство» В. Соловьёва и др. Со стороны может показаться странным, что сугубо специальный феноменологический термин постклассической немецкой философии *Lebenswelt*, становится серьёзной темой для размышления в рамках российских бытовых реалий и предельно проблематизируется на почве русской философии. Данный прецедент перестанет нас удивлять, когда мы обнаружим, что русская философия большей своей частью есть вариант самобытного национального

– ответа на главный кантовский вопрос: «что такое человек»? С тем, разумеется, условием, что русская философия этот вопрос для себя несколько иначе формулировала: «кто мы такие»? И если немецкого классика интересовал вопрос о человеке категориальном, человеке как таковом, человеке как цели, то предметом мышления русских философов становился русский человек, взятый в своей совокупности. Не исключено, что этим стремлением объясняется отсутствие в русском языке глаголов первого лица, единственного числа, будущего времени, например: победить, ощутить.

Сам набор нормативных конструкций, которыми мы можем оперировать в мышлении, не закрепляет индивидуальных проявлений некоторых форм деятельности, оставляя это право за сообществом свободных субъектов. Исходные позиции настоящей работы базируются на предшествующих разработках русских философов. Обобщая их философские программы и соединяя их с идеями западных философов (Ж. Дюран), социологов (Ю. Хабермас), феноменологов (Э. Гуссерль, А.Шюц), психиатров (Л. Бинсвангер), выстраиваем адекватную настоящей реальности оригинальную концепцию устройства русского жизненного мира.

Заключение

Проводимое нами исследование пространства русского жизненного мира, позволило сформировать представление о его устройстве и выделить характеристики, составляющие его существенные стороны.

В нашей работе показано, что понимание топоса может быть достигнуто несколькими способами. Прежде всего, топос может быть представлен в качестве образа пространства в тексте и пространства текстов, объединённых общей тематикой. Помимо того, топос рассматривается как условие достаточного основания для производства смыслов. Наконец, топос может быть коммуникативным инструментом, отсылающим к области «общих мест» и обеспечивающим успешную социальную интеракцию. Рассматриваемый нами русский жизненный мир в соответствии с данными способами раскрывает присущие ему свойства.

Топос площади, играющий довольно существенную роль в европейской истории, в архитектонике русской топики приобретает несколько иное значение. Пространство русского жизненного мира есть, скорее, интровертивная, закрытая среда, ориентированная не на горизонталь, а на вертикаль. Соответственно само устройство русского жизненного мира предстаёт перед нами в виде вертикальной, динамической конструкции. В этой конструкции довольно выразительно проявляются два взаимоисключающих, равно удаляющихся друг от друга вектора – подземного и небесного пространства.

В качестве основной формы движения базовых модусов структуры русского жизненного мира предстает *негация* как возможность преодоления пространства. Данная идея находит свое отчетливое обоснование в философии русского космизма, и прежде всего, в работах Сухова-Кобылина. Сам космизм, по сути, выступает выразителем вертикального вектора в устройстве структур русского жизненного мира. Летание при этом рассматривается как реактивная форма отрицания пространства, оно базируется на обязательном условии наличия вертикальности, на стремлении

человека, как в физическом, так и в психическом пространстве занять вертикальное, а значит главенствующее, по отношению к плоскости, положение.

Представляется важным сосредоточить внимание на исследовании феномена почвенничества как одном из направлений русской философской мысли, проявляющей нисходящий вертикальный вектор в устройстве структур русского жизненного мира. Но это направление требует отдельного рассмотрения, соответственно имеет смысл обратиться к нему в дальнейших исследованиях.

Библиография

1. Аверинцев, С. Бахтин, смех, христианская культура /С. Аверинцев // М.М. Бахтин как философ. – М.: Наука, 1992. – 256 с.
2. Аверинцев, С. Риторика как подход к обобщению действительности / С. Аверинцев // Поэтика древнегреческой литературы. – М.: Наука, 1981. – 368 с.
3. Автономова, Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (Критический очерк концепций французского структурализма) / Н.С. Автономова. – М.: Наука, 1977. – 270 с.
4. Автономова, Н.С. Рассудок, разум, рациональность / Н.С. Автономова. – М.: Наука, 1988. – 287 с.
5. Автономова, Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» / Н.С. Автономова // Вопросы философии. –1978. – №2. – С. 145–152
6. Александров, И.А. Космология России: История, современность, судьба / И.А. Александров. – М.: Изд. И.А. Александров, 1996. – 140 с.
7. Алексеева, В. И. Соотношение духа и материи в учениях А.В.Сухова-Кобылина и Н.Ф. Федорова / В.И. Алексеева // Русский космизм: прошлое настоящее и будущее: материалы Международной научно-практической конференции (18-19 ноября 2010). – Орёл: Издательство ООО «Модуль-К», 2011. – С. 65–70.
8. Алексеева, В. И. Философия бессмертия К. Циолковского: истоки системы и возможности анализа / В.И. Алексеева // Общественные науки и современность. – 2001. – № 3. – С.177–187.
9. Алёхина, С. Н. Дом – Человек – Вселенная в русской ментальности / С.Н. Алехина, Е.А. Когай. – М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2007. – 212 с.
10. Анциферов, Н. П. Душа Петербурга. Петербург Достоевского. Быль и миф Петербурга / Н.П. Анциферов; Под ред. О.А. Дадыкиной. – М.: Бертельсманн, 2014. – 400 с.

11. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – 550 с.
12. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 4. – С. 53–293.
13. Аристотель. О небе / Аристотель // Аристотель. Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 3. – С. 264–378.
14. Аристотель. Тофика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 2. – С. 347–593.
15. Ашкеров, А. Ю. Проблема человеческой идентичности у Иммануила Канта / А.Ю. Ашкеров // Человек. – 2001. – №6. – С. 69–80.
16. Ашкеров, А. Ю. Клод Леви-Строс и структуралистская революция в социально-антропологическом познании / А.Ю. Ашкеров // Человек. – 2004. – № 4. – С. 92–103.
17. Балашов, Ю.В. Идеи К.Э. Циолковского о «причине космоса» и современная космология / Ю.В. Балашов // Труды XVIII–XX Чтений К.Э. Циолковского. – М., 1988. – С. 25–36.
18. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт ; пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс; 1989. – 616 с.
19. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт; пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Директ-Медиа, 2007. – 459 с.
20. Барт, Р. Нулевая степень письма / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2008. – 431 с.
21. Батай, Ж. Теория религии. Литература и зло / Ж. Батай; Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Минск: Современный литератор, 2000. – 352 с.
22. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
23. Бахтин, М. М. К философским основам гуманитарных наук / М.М. Бахтин. – СПб.: Азбука, 2000. – 337с.

24. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М.: Эксмо, 2014. – 704 с.
25. Бердяев, Н. А. Русская идея / Н.А.Бердяев Н.А. – М.: АСТ, 2010. – 288 с.
26. Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.
27. Бердяев, Н. А. Новое средневековье: размышление о судьбе России и Европы / Н.А, Бердяев. – М.: Феникс, 1991. – 123 с.
28. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 352с.
29. Бергсон, А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон. – М.: Харвест, 2001. – 1408 с.
30. Бинсвангер, Л. Сон и существование / Л. Бинсвангер // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию / Пер. Е. Сурпиной. – М.: КСП+, СПб.: Ювента, 1999. – С.182–194.
31. Борисов, Е.В. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля / Е.В. Борисов // Логос. – 1999. – № 1. – С. 65–83.
32. Бодрийяр, Ж. Прозрачность Зла / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
33. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387с.
34. Бэкон, Ф. Великое восстановление наук / Ф. Бэкон // Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1971. – Т. 1. – 590 с.
35. Булгаков, С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994.– 415 с.
36. Василюк, Ф. Е. Жизненный мир и кризис: типологический анализ критических ситуаций / Ф.Е. Василюк // Журнал практический психологии и психоанализа. – 2001. – № 4. – С. 104–114.
37. Вебер, М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. – М.: Прогресс, 2013. – 656 с.

38. Вебер, М. О некоторых категориях понимающей социологии / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
39. Вернадский, В. И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – 272 с.
40. Вернадский, В. И. Размышления натуралиста. Пространство и время в живой и неживой природе / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1975. – 172 с.
41. Власова, О.А. М. Мерло-Понти и Л. Бинсвангер: феноменология опыта / О.А. Власова // Хора. – 2008. – № 3. – С. 21–30.
42. Водолагин, А.В. Философия революционного террора (к 200-летию публикации книги Г.В.Ф. Гегеля «Феноменология духа») [Электронный ресурс] / А.В. Водолагин. – 2009. – Режим доступа: <http://vodolagin-proff.narod.ru/esse/filosofiyirevterrora.htm>
43. Гадамер, Х. Г. Актуальность прекрасного / Х.Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 368 с.
44. Гадамер, Х. Г. Истина и метод / Х.Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
45. Гайденко, П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Э. Гуссерля / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 116–135.
46. Гачева, А.Г. Философия отечественного космизма: образ мира, человека, истории / А.Г. Гачева // Русский космизм: прошлое настоящее и будущее: материалы Международной научно-практической конференции (18-19 ноября 2010). – Орёл: Издательство ООО «Модуль-К», 2011. – С. 5–12.
47. Гачев, Г. Д. Национальные образы мира / Г.Д. Гачев. – М.: Советский писатель, 1988. – 448 с.
48. Гачев, Г. Д. Национальный космо-психо-логос / Г.Д. Гачев // Вопросы философии. – 1994. – № 12. – С. 57–78.
49. Гартман, Н. Старая и новая онтология / Н. Гартман // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1988. – 378 с.

50. Гартман, Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман. – СПб.: Наука, 2003. – 640 с.
51. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1974. – Т.1. – 452 с.
52. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. — М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. – Т. 4. – 440 с.
53. Гегель, Г. В. Ф. Философия истории / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1993. – 535 с.
54. Гегель, Г. В. Ф. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1974. – Т.3. – 471 с.
55. Гегель, Г.В.Ф. Философия природы / Г.В.Ф. Гегель // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1974. – Т. 2. – 695 с.
56. Герцен, А. Н. Письма об изучении природы / А.Герцен // Герцен А. Собрание сочинений: в 30т. – М.: изд-во Академии наук СССР, 1954. – Т. 3. – 370 с.
57. Гиренок, Ф. И. Русские космисты / Ф.И. Гиренок. – М.: Знание, 1990. – 64 с.
58. Гиренок, Ф. И. Удовольствие мыслить иначе / Ф.И. Гиренок. – М.: Академический проект, 2007. – 235 с.
59. Глазычев, В. Л. Город без границ / В.Л. Глазычев. – М.: Территория будущего, 2011. – 398 с.
60. Глазычев, В. Л. Урбанистика / В.Л. Глазычев.. – М.: Европа, Новая площадь, 2008. – 218 с.
61. Глазычев, В. Л. Глубинная Россия: 2000–2002 / В.Л. Глазычев. – М.: Новое издательство, 2003. – 325 с.
62. Гумилев, Л. Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации / Л.Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 576 с.

63. Гумилёв, Л. Н. По поводу «единой» географии: (Ландшафт и этнос): III / Л.Н. Гумилев // Вестник Ленинградского ун-та. – 1967. – № 6, вып. 1. – С. 120–129.
64. Гумилёв, Л. Н. Роль климатических колебаний в истории народов степной зоны Евразии / Л.Н. Гумилев // История СССР. – 1967. – №1. – С. 53–66.
65. Гумилёв, Л. Н. Биосфера и импульсы сознания / Л.Н. Гумилев // Природа. – 1978. – № 12. – С.97–105.
66. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль; Пер. с нем. А.В. Михайлова. – М.: Академический Проект, 2009. – 335 с.
67. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль; Изд. 2-е, стер.; Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2006. – 315 с.
68. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 399 с.
69. Гуссерль, Э. Начало геометрии / Э. Гуссерль; введение Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 1996. – 267с.
70. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль; Пер. с нем. А.В. Михайлова. – М.: Академический Проект, 2009. – 335 с.
71. Гуссерль, Э. Основные проблемы феноменологии. В сетях феноменологии / Э. Гуссерль, Д.Н. Разеев. – СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского Университета, 2004. – 368 с.
72. Делез, Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М.: Издательский Центр «Академия», 1995. – 298с.
73. Делез, Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384с.
74. Деррида, Ж. Введение / Ж. Деррида // Гуссерль Э. Начало геометрии. – М.: Ad Marginem, 1996. – С. 83–91.

75. Дугин, А. Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию / А.Г. Дугин. – М.: Академический Проект, Трикста, 2010. – 564 с.
76. Дьяков, А. В. Философия постструктурализма во Франции / А.В. Дьяков. – М.–Нью-Йорк–СПб.: Northern Cross, 2008. – 363 с.
77. Дьяков, А. В. Номадизм как средство от тоталитаризма / А.В. Дьяков // Компаративистский анализ общечеловеческого и национального в философии / Под ред. А.С. Колесникова. – СПб.: Роза мира, 2006. С. 44–51.
78. Ингарден, Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Р. Ингарден. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 320 с.
79. Ингарден, Р. Примечания к французскому переводу «Картезианских размышлений» / Р. Ингарден // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 524–542.
80. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. – СПб.: Наука, 2002. – 471 с.
81. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Кант И. Сочинения: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С. 373–565.
82. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Эксмо, 2007. – 736 с.
83. Кассирер, Э. Философия символических форм: в 3 т / Э. Кассирер. – М., СПб.: Университетская книга, 2001.– Т. 1. Язык. – 271 с.
84. Когай, Е.А. Дом, человек и вселенная в русском космизме / Е.А. Когай // Русский космизм: прошлое настоящее и будущее: материалы Международной научно-практической конференции (18-19 ноября 2010). – Орёл: Издательство ООО «Модуль-К», 2011. – С. 115–118.
85. Кожев, А. Введение в чтение Гегеля/ А. Кожев; Пер. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука. 2003. – 792 с.

86. Кожев, А. В. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев; Пер. с фр. и послесл. И. Фомина; Ред. В. Большакова. – М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. – 208 с.
87. Кожев, А. Понятие Власти / А. Кожев. – М.: Праксис, 2006. – 192 с.
88. Кулиш, П. Об отношении малороссийской словесности к общерусской (Эпилог к «Черной раде») / П. Кулиш // Кулиш П. Сочинения: в 2 т. – Киев, 1989. – Т. 2. – С. 458–476.
89. Куракина, О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен / О.Д. Куракина. – М.: МФТИ, 1993. – 183 с.
90. Лапин, Н. И. Регионы в России: социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте / Н.И. Лапин, Л.А. Беляева и др. – М.: Akademia, 2009. – 808 с.
91. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс; Пер. с фр. В.В. Иванова. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
92. Лиотар, Ж.Ф. Феноменология / Ж.Ф. Лиотар; Пер. Б.Г. Соколова. – СПб.: Алетейя, 2001. – 160 с.
93. Лосев, А.Ф. Античный космос и современная наука / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Сочинения: в 9 т.. – М.: Мысль, 1993. – Т.1. Бытие, имя, космос. – С. 61–612.
94. Лосев, А.Ф. Аристотель и поздняя классика / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. – М.: Фолио, 2000. – Т. 4. – 880 с.
95. Лосев, А.Ф. История философии как школа мысли / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 493–508.
96. Лосев, А.Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии / А.Ф. Лосев // Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина. – 1953. – Т. 72. – С. 36–133.
97. Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Сочинения: в 9 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 962 с.

98. Лосский, Н.О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля / Н.О. Лосский // Логос. – 1991. – № 1. – С. 123–132.
99. Лотман, Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. – М.: Гнозис, 1992. – 272 с.
100. Маккиндер, Х. Дж. Географическая ось истории / Х.Дж. Маккиндер // Полис. – 1995. – № 4. – С. 162–169.
101. Маяковский, В.В. Летающий пролетарий / В.В. Маяковский // Маяковский В.В. Полное собрание сочинений: в 13 т. – М.: Гослитиздат, 1955. – Т. 6. – С. 312–361.
102. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти; пер. И.С. Вдовиной. – СПб.: Ювента, Наука, 1999. – 488 с.
103. Молчанов, В.И. Исследования по феноменологии сознания / В.И. Молчанов. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. – 456 с.
104. Молчанов, В.И. Парадигмы сознания и структура опыта / В.И. Молчанов // Логос. – 1992. – №3. – С.7–36.
105. Молчанов, В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии: Моногр. / В.И. Молчанов. – М.: высш. шк., 1998. – 144 с.
106. Молчанов, В.И. Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера / В.И. Молчанов // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии / Отв. ред. Т.А. Кузьмина – Рига: Зинатне, 1988. – 334 с.
107. Огурцов, А.П. «Жизненный мир» и кризис науки [Электронный ресурс] / А.П. Огурцов // Vox/Голос. – 2010. – Вып. 9. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/vox/vox-9-2010>.
108. Платон. Государство / Платон // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 79–420.

109. Подорога, В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Серен Кьеркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, марсель Пруст, Франц Кафка / В.А. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995. – 427с.
110. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 431 с.
111. Пятигорский, А.М. Избранные труды / А.М. Пятигорский. – М.: Языки славянской культуры, 1996. – 594 с.
112. Резник, Ю. М. Социальное измерение жизненного мира (введение в социологию жизни) / Ю.М. Резник. – М.: Союз, 1995. – 238 с.
113. Самсонова, Н.В. Космизм А.Л. Чижевского: философско-методологический анализ: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.08. / Самсонова Наталья Владимировна; Российская академия государственной службы при Президенте РФ. – М., 1996. –130 с.
114. Сартр, Ж.-П. Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
115. Сартр, Ж.-П. Воображение. Феноменологическая психология воображения / Ж.-П. Сартр. – СПб.: Наука., 2001. – 319 с.
116. Семенова, С.Г. Русский космизм: вступительная статья / С.Г. Семенова // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 5–33.
117. Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – С. 31–273.
118. Сухово-Кобылин, А.В. Учение Всемира: Инженерно-философские озарения / А.В. Сухово-Кобылин; Ред. и сост. А. Карулина, И. Мирзалиса – М.: СЕТ, 1995. – 124 с.
119. Сухово-Кобылин, А.В. Философия духа или социология (учение Всемира) / А.В. Сухово-Кобылин // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 38–48.

120. Тощенко, Ж. Т. Жизненный мир – методологическая характеристика социологии жизни / Ж.Т. Тощенко // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. – 2015. – № 7. – С. 9–14.
121. Тэйлор, Э. Первобытная культура / Э. Тэйлор. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939. – 568 с.
122. Улановский, А. Н. Феноменологическая психология: качественные исследования и работа с переживанием / А.Н. Улановский. – М.: Смысл, 2012. – 255 с.
123. Федоров, Н.Ф. Заметки разного содержания / Н.Ф. Федоров // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Традиция, 1999. – Т. 4.– С. 111–168.
124. Федоров, Н.Ф. Отечествоведение / Н.Ф. Федоров // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Традиция, 1995. – Т. 3.– С. 3–220.
125. Федоров, Н.Ф. Статьи о регуляции природы / Н.Ф. Федоров // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Прогресс, 1995. – Т. 2. – С. 237–264.
126. Федоров, Н.Ф. Статьи разного содержания / Ф.Н. Федоров // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Прогресс, 1995. – Т. 2. – С. 335–437.
127. Федоров, Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) / Н.Ф. Федоров // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Прогресс, 1995. – Т.1. – С. 388–441.
128. Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия / Э. Финк // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. И послеслов. П.С. Гуревича; Общ. Ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 387–302.
129. Флоренский, П.А. Разум и диалектика / П.А. Флоренский // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1994–2004. – Т. 2. – С. 131–142.

130. Франк, С.Л. Крушение кумиров / С.Л. Франк // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 113–182.
131. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко; Пер. С. Митина, А.Ю. Ракова. – Киев: Ника-центр, 1996. – 208 с.
132. Фуко, М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / М. Фуко; Пер. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
133. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко; Пер. с фр. В. Наумова. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
134. Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? / Ю. Хабермас; Пер. с нем. М.Л. Хорькова. – М.: Весь Мир, 2002. – 144 с.
135. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас; Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева; Послесл. Б.В. Маркова. – СПб.: Наука, 2001. – 380 с.
136. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас; Пер. с нем. М.М. Беляева. – М.: Весь мир, 2003. – 411 с.
137. Хабермас, Ю. Расколотый Запад / Ю. Хабермас; Пер с нем. О.И. Величко и Е.Л. Петренко. – М.: Весь мир, 2008. – 192 с.
138. Хабермас, Ю. Проблема легитимации позднего капитализма / Ю. Хабермас; Пер. с нем. Л.В. Воропай. – М.: Праксис, 2010. – 272 с.
139. Хайдеггер, М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. – М.: Академический проект, 2011. – 460 с.
140. Хайдеггер, М. Ницше: в 2 т. / М. Хайдеггер. – М.: Владимир Даль, 2006. – Т. 2. – 608 с.
141. Циолковский, К.Э. Очерки о Вселенной / К.Э. Циолковский. – М.: ПАИМС, 1992. – 255 с.
142. Циолковский, К.Э. Аэроплан или птицеподобная (авиационная) летательная машина / К.Э. Циолковский // Циолковский К.Э. Избранные труды. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 33–70.

143. Чехов, А.П. Крыжовник / А.П. Чехов // Чехов А.П. Собрание сочинений: в 12 т. – М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1962. – Т. 8. – С. 294–304.
144. Чижевский, А.Л. Земное эхо солнечных бурь / А.Л. Чижевский. – М.: Мысль, 1976. – 368 с.
145. Чижевский, А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия / А.Л. Чижевский. – М.: Мысль, 1995. – 398 с.
146. Шкуратов, И. Н. Феноменологическая психология Э. Гуссерля: опыт имманентной критики / И.Н. Шкуратов // Социологическое обозрение. – 2009. – Т. 8, № 2. – С. 80–93.
147. Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг; Пер. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. – М.: Логос. – 680 с.
148. Щукин, В. Г. Христианский Восток и топика русской культуры // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 55–68.
149. Щютц, А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А. Щютц; Сост. А.Я. Алхасов; Пер. с англ. А.Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой; Научн. ред. пер. Г.С. Батыгин. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003 – 336 с.
150. Schutz, A. Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action / A. Schutz // Schutz A. Collected Papers I. The Problem of Social Reality / Edited and introduced by Maurice Natanson. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. – V. 1. – P. 3–47.
151. Schutz, A. The Homecomer / A. Schutz // American Journal of Sociology. – 1945. – V. 50. March. – P. 369–376.
152. Schutz, A. The Problem of Rationality in the Social World / A. Schutz // Schutz A. Collected Papers II: Studies in Social Theorie / Edited by Arvid Brodersen. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. – V. 2. – P. 64–90.
153. Schutz, A. The Well-Informed Citizen. An Essay on the Social Distribution of Knowledge / A. Schutz // Schutz A. Collected Papers II: Studies in Social

Theorie / Edited by Arvid Brodersen. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. – V. 2. – P. 120–134.

154. Durand, G. The anthropological structures of the imaginary / G. Durand – Bucharest: Univers Publishing House, 1977. – 380 p.
155. Held, K. Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie // Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1989. – S. 117–125.
156. Gumbrecht, H.U. Vom Leben und Sterben der grossen Romanisten: Karl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss / H.U. Gumbrecht. – München: Hanser, 2002. – 256 s.