

Л. В. Камедина
г. Чита, Россия

**Трансформация целостности духовного смысла в русской культуре:
художественный текст XVIII – начала XIX вв.**

Художественный текст как объект культуры содержит множество смыслов. В идеациональном творчестве Древней Руси сохранялась целостность духовного смысла и приоритетным считался сакральный смысл русской культуры. Процесс секуляризации изменил приоритеты, произошла трансформация духовного смысла. Обновление модели целостности духовного смысла в тексте шло в чуждом для русской духовности направлении.

Ключевые слова: целостность, духовный смысл, трансформация, секуляризация, русская культура.

L. V. Kamedina
Chita, Russia

**Transformation of the Integrity of Spiritual Meaning in Russian Culture:
Literary Text of 18th – Early 19th Centuries**

A literary text as a cultural object has many meanings. The integrity of spiritual meaning preserved in ideational creativity of ancient Russia, and sacred meaning of Russian culture was considered to be of prior importance. The process of secularization changed priorities; the spiritual meaning underwent transformations. The renewal of the integrity of spiritual meaning in the text was going in an alien to the Russian spirituality direction.

Keywords: integrity, a spiritual sense, transformation, secularization, Russian culture.

Проблема целостности духовного смысла в русской культуре не ставилась до XVII в., потому что принципом художественного мышления древнерусской эпохи была каноничность. В каноне содержался эстетический идеал культуры, художественное направление. Канон выражал емко и глубоко *целостность духовного смысла* всей русской культуры, которая представлялась как горизонтальными земными общечеловеческими смыслами (нравственными, социальными, политическими, психологическими), так и вертикальным сакральным духовным смыслом, объединяющим и одухотворяющим все присутствующие в художественном творении смыслы. Такой горизонтально-вертикальный смысловой концепт текста был устойчивым. Исследователь В. В. Бычков, описывая христианский канон, отмечает, что каноничное

сознание вводило от мира материальных ценностей и ориентаций в мир духовный, возбуждая в психическом состоянии души читателя, зрителя, слушателя устойчивый традиционный комплекс содержательной информации. Эта информация была не в самом тексте, а за его пределами, в контексте и подтексте, в духовном смысле идеациональной древнерусской культуры [2, т. 2, с. 233–236]. В. В. Бычков выстраивает модель эстетического сознания древнерусского человека, которая состоит из таких понятий, как соборность, системность, нравственность, духовная красота, софийность, символизм, канон. Он называет это «идеальной моделью сознания». Назначение канонической эстетической модели – вытеснить низменные чувства и заполнять душу добрыми чувствами, духовно преображать человека.

В XVII в. разрушился полифонизм в отношениях автор-текст-читатель. По мнению В. В. Бычкова, этому способствовало несколько факторов [2, т. 2]. Во-первых, формирование *художественных школ*, когда новая плеяда культурных деятелей (Симеон Полоцкий, Карион Истомино, Сильвестр Медведев) устроила состязание с традиционалистами и старой системой русской культуры, делая упор на гедонистический подход к художественному творчеству и гетерономные цели – служение группировкам, объединениям, кружкам. При этом «новаторы» оставались в рамках религиозного сознания, проповедуя не столько смысл веры, сколько религиозный эстетизм. Во-вторых, появление *критики*, которая настойчиво внедряла в русскую культуру идею соперничества, ругала Древнюю Русь, считая её отсталой, косной, при этом не уставала объяснять и комментировать новую секуляризованную культуру, которая шла с Запада (сам Симеон Полоцкий – выходец из польско-литовско-белорусских пределов). В-третьих, появление *писателя-профессионала*, чему способствовал также Симеон Полоцкий, учёный монах-книжник, который считал свой литературный труд богоугодным делом, нравственной заслугой, а себя – вторым богом, счастливым обладателем истины. Академик А. М. Панченко отмечает, что «во многих стихотворениях Симеона основоположником гуманитарной учености выступал сам Христос, как бы благословляя тот тип литературного деятеля, который воплощён в Симеоне Полоцком» [6, с. 322]. Симеон Полоцкий перелагал на вирши Священное Писание, которое рассматривал как поэтический памятник, причисляя Иисуса Христа к поэтам.

Таким образом, в конце XVII в. в русской культуре произошло столкновение двух систем ценностей: традиционной, идеациональной, канонической и европеизированной, секулярной, гуманистической. В это же время произошла и подмена

духовного смысла в сакральной вертикали структурного концепта художественного произведения.

В XVIII в. разрушенная целостность духовного смысла русской культуры не могла не сказаться на всём духовном строе национальной жизни. Поскольку считалось, что «старый» духовный смысл не подлежал возврату, то деятели русской культуры стали искать обновление духовного смысла в своём творчестве. Расколота целостность духовного смысла сразу дала несколько концептов горизонтально-вертикальной структуры смыслового креста художественного текста.

Так, поэт Г. Р. Державин предложил в своём творчестве две смысловые модели: для государства и для народа (под которым поэт понимал аристократию). В программном стихотворении «Фелица» высшим духовным смыслом вертикального измерения текста ставится закон, а духовными смыслами горизонтального постижения текста – гедонистические смыслы земных радостей и удовольствий. В своей гражданской лирике Державин все горизонтальные смыслы своего текста (патриотические, социальные, этические, идею просвещенного монарха и пр.) подчиняет духовно-вертикальному, под которым он уже понимает не Творца вдохновения, как это было в идеациональной культуре, а дух закона, которому должны подчиняться все: и царица, и народ. Закон для всех – это новый духовный смысл художественного творчества Державина в вертикальном концепте. Закон стал религией и заменил Бога.

Для оправдания закона как главного духовного смысла своей гражданской поэзии Державин обращается к Библии, в частности к ветхозаветной Псалтыри. Из 150 псалмов он выбирает 81-й псалом и создает его поэтическое переложение – стихотворение «Властителям и судиям». Поэт подменяет сакральный духовный смысл псалма на общественно-правовой, программный для себя.

Духовный смысл 81-го псалма – в непреложной истине Бога, и всякий, кто колеблется или обольстится иным, обязательно впадет в заблуждение и будет наказан. В псалме противопоставляются цари и судьи. В ветхозаветной истории до установления царств и царей миром управляли судьи, которые постепенно стали обольщаться земным и забывать волю Божью – судить справедливо, ибо они судят от Бога. Из-за произвола судей пошли неустроения в жизни народов, и гнев Божий обрушивается на судей. Таково духовное содержание псалма (Псал. 81).

Екатерина II велела запретить стихи, принимая критику на свой счет. Державин же верил в добродетель царицы и осуждал в стихотворении её корыстное окружение, сановников, которые мнили себя земными богами. Духовный смысл программного творчества Державина обозначается им самим в рамках создания новой эстетической программы и веры в общественный идеал справедливости и закона. Поэт «придумал» замену модели целостного духовного смысла в русской культуре, этой заменой стала модель общественно-правового концепта с трансформированным духовным смыслом в вертикальном смысловом ключе.

В остальном художественном творчестве, которое не касалось государственной проблематики, Державин подменил идеациональный духовный смысл на гедонистический. Он наполнил поэзию «предметами реального мира», шутивно и грубовато писал об окружающей его действительности. Поэт описывал жизни вельмож, царских фаворитов, царей и цариц («Вельможа», «Храповицкому», «На возвращение графа Зубова из Персии»). Было модным публиковать в стихах описания придворных праздников, такие стихи публиковали отдельными книжечками («Приглашение к обеду», «Кружка», «Похвала сельской жизни»). Много места в творчестве Державина уделено анакреонтической поэзии, его девизом стало: «Петь откажемся героев,

а начнем мы петь любовь» («К лире», «Приношение красавицам», «Анакреон в собрании»). Гимну земной жизни, её бытовым прелестям, чувственным удовольствиям посвящено стихотворение «Евгению. Жизнь Званская», в котором рисуется идиллия сельской жизни с утренними прогулками по саду, «мечтами умилительными», роскошными обедами, праздничными фейерверками в ночном небе, игрою в карты, музыкальными забавами, пастушескими танцами. Духовные переживания Истины ушли на второй план, а вперёд выдвинулись переживания любовной страсти, наслаждения земными прелестями, радость от остроумного словца, анекдота, причудливого сочетания символического текста. Ценность переживаний на уровне физиологических ощущений передал Державин в своей знаменитой оде «Фелица», обращаясь к царице: «Снисходишь ты на мирный лад:/ Поэзия тебе любезна,/ Приятна, сладостна, полезна,/ Как летом вкусный лимонад» [3, с. 44]. Физиологическое ощущение литературного творчества, наслаждение текстом в данном случае не сродни «сладости духовной», которую испытывали древнерусские книжники при чтении священных книг.

Феномен державинской духовности – её эстетизм, любование красотами внешнего мира. С одной стороны, в поэзии Державина много удивления, восторга, радости, столь присущих канону идеациональной культуры, а с другой стороны, все это привязано к чувственным удовольствиям, а не к «томлению духовной жаждой». Поэт не оторван от Творца, однако творит уже не в пространстве религиозной мысли, а для развлечения. Державинский текст передавал духовный смысл читателям разного социума, на каждом уровне создавая свои ценности: одним – эротизм «с наслаждением духа», другим – героизм с пафосом духовного воспарения и гордости за Россию, третьим – духовное учение и познание с помо-

пью науки, четвертым – теологические экзальтации. Теологический эстетизм Державина погружен в поэтическую игру, новые духовные смыслы и принципы которой вырабатывались в «львовском кружке» единомышленников, среди которых – создатель кружка Н. Львов, поэты В. Капнист, И. Хемницер, М. Муравьев, композиторы Д. Бортнянский, В. Пашкевич, художники В. Боровиковский, Д. Левицкий – это новая плеяда культурных деятелей.

Иная трансформация духовного смысла произошла в творчестве *А. Н. Радищева*, который подменил вертикаль духовно-сакрального смысла художественного текста на духовный смысл секулярного гуманизма, поставив в центр русской культуры обыкновенного человека. Секулярный гуманизм был оторван от национальной духовной традиции, так как формировался под влиянием французских энциклопедистов, а подчас являл откровенную бездуховность, допуская кощунство. Русский философ В. В. Зеньковский, отмечая новую тенденцию, которую принято называть «русским вольтерьянством», писал: «Действительно, имя Вольтера было знаменем, под которым объединялись все те, кто с беспощадной критикой и часто даже с презрением отвергал «старину» – бытовую, идейную, религиозную; кто высмеивал всё, что покрывалось традицией; кто стоял за самые смелые нововведения и преобразования» [5, т. 1, с. 95]. В. В. Зеньковский называет Вольтера предтечей русского нигилизма, «взбунтовавшегося», «бесшабашного», соглашаясь с В. О. Ключевским, что «новые идеи нравились как скандал» [5, т. 1, с. 96].

Русский просветитель Радищев, большой поклонник Гольбаха и Гельвеция, по его же собственному выражению, «учился мыслить» у них. В качестве примера можно привести его работу «О человеке, о его смертности и бессмертии», где он рассматривает человека с гуманисти-

ческих материалистических позиций, считая его «венцом творения», высшей мерой совершенства на земле. Религиозный контекст жизни русского народа Радищев не брал во внимание. Модель его литературного творчества с присущими ей духовными смыслами была нецелостной.

Были у Радищева попытки обрести духовный смысл в *масонстве*, которое проповедовало внецерковную религиозность. Масонство было также гуманистическим, в нем соединились религия, наука, философия, литература. Масоны сознательно отказывались от церкви, считая её отжившим институтом, создавали масонские общества, ложи, ордена – замены церкви. Масонство проповедовало антропоцентризм, при котором духовная жизнь сосредоточивалась внутри собственного *Я*, не имея выхода к Духу Творца. Масонская система ценностей отличалась от православных ценностей русской культуры. Масонство не было христоцентричным и получило популярность, в основном, в дворянской интеллигенции, искавшей замену традиционному духовному смыслу русской культуры. Исповедуя ценности морали, масонство поставило их в зависимость от социума в общем антропоцентризме мысли. Книга Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву» также исповедует эту антропоцентрическую мысль: «Я взглянул окрест меня – душа моя страданиями человечества уязвлена стала. Обратил взоры мои на внутренность мою – и узрел, что бедствия человека происходят от человека, и часто оттого только, что он взирает непрямо на окружающие его предметы» [7, с. 37].

Неприятие традиционной идеациональной модели целостности духовного смысла в русской культуре привело к отказу от обоснования Творца и энергии божественного вдохновения в художественном творчестве. Надо сказать, что русские масоны не создали ни одного шедевра, они занимались, в основном, пере-

делками, переводами, комментариями, толкованиями. По мнению исследователя русской литературы XVIII в. П. Н. Беркова, «соотношение количества оригинальных русских сочинений и количества переводных в XVIII в. было явно не в пользу первых» [1, с. 160]. В литературном творчестве отношения автор–текст–читатель менялись соответственно на переводчик–текст–читатель. Массонская духовная литература давала представление о духовных смыслах, но в иной системе аксиологических координат, чаще всего, либерально-европейской. П. Н. Берков находил единственную, пожалуй, связь между древнерусской литературой и литературой нового времени – это патриотическая тема, которую он трактовал как осознание русскими писателями «особой исторической роли России». Если для Древней Руси это была идея «Москвы – Третьего Рима», то для XVIII в. – идея достойного сопровождения её сынами России в «моральном, интеллектуальном и политическом смысле» [1, с. 170]. Духовный смысл творчества Радищева соответствовал этой характеристике.

Таким образом, попытки вернуться к духовной тематике через европейские идеи масонства были своего рода хитростью фундаментального характера – смещения деятельности в русской культуре с ценностей на средства, с проблемы целостности духовного смысла русского текста на изменение объекта. Объект церкви, которая утверждала целостность духовного смысла, заменялся на масонский орден, на религиозно-мистические общества, искавшие пути замены традиционного духовного смысла.

Поиском «новой духовности» в русской культуре занимались и *русские романтики*, которые находились под сильным воздействием немецкой философско-эстетической мысли Ф. Шеллинга, считавшего, что искусство одно не даёт полноты познания, поэтому необходима религия, которая придаст цельность искусству и литературному творчеству, и

что религию можно понять только через искусство, иначе она останется в сфере духа, недоступной человеку [10]. Искусству же он отводил место в Универсуме, как завершающему мировой дух; полагал, что искусство – это сфера абсолютного, и оно не касается бытового, а *святое* должно связать воедино религию и искусство. Ф. Шеллинг включал в сферу познания искусства и науку. Искусство, по его мнению, познаётся религиозным человеком с помощью науки, а наука нужна для поиска подлинных принципов искусства. Поэзию романтики считали самым универсальным видом духовной деятельности, приравнивая поэта к Богу. Однако слова *Бог*, *божественный* у романтиков соотносились с творческим, а не с религиозным процессом. Религиозный романтизм вполне мог быть у нерелигиозных писателей.

Попытки воссоздать модель целостности духовного смысла в своём творчестве осуществлял русский романтик *В. А. Жуковский*. Его увлечение шеллингианством вылилось в магическую духовность баллад, в создание особой «поэзии сердца», которая раскрывала психологию душевного мира человека. Духовное для Жуковского – показатель человечности. В поэзии он не различает «духовное», «природное», «чувственное». Например, в стихотворении «Невыразимое» слово *святыня* относится к Создателю («Сия сходящая святыня с вышины, / сие присутствие Создателя в созданье...»), к «святым таинствам сердца», к «святой молодости» и т. п. [4, с. 120]. Творец в стихах Жуковского упоминается в ряду других романтических ценностей: «Мне рок судил брести неведомой стезей... Творца, друзей, любовь и счастье воспевать» [4, с. 42–43].

Поэт-романтик уводил своего героя от действительности в мир мечты, грёз, утопий, где от реальности оставались только настроения. Духовный смысл своей поэзии Жуковский видел в попытке раскрыть глубину внутренних психологи-

ческих переживаний, в передаче оттенков чувств, в рассказе о созерцательной жизни человека. Обращение к Богу у русских романтиков было скорее эстетическим, чем религиозным. Активность в поисках целостности духовного смысла порождалась бездуховной реальностью и ограничивалась ею. Автор-романтик часто делал сам себя мериллом духовности и ценностей в действительности, а если встречал в реальном мире нечто, не совпадающее с его устремлениями, то пытался заметить одну реальность на другую – свою, виртуальную, как он себе её представлял. Тогда духовный смысл литературного творчества определяется субъективной духовностью автора, то есть автономно, а русский текст отрывается от реальности. Жизнь представляется романтику «ночной», «непросветляемой» стихией, готовой поглотить и автора, и читателя. Такого рода мотивы характерны для поэзии Е. Баратынского в сборнике «Сумерки», В. Одоевского в «Русских ночах», А. Фета в «Вечерних огнях», «ночной поэзии» Ф. Тютчева.

Таким образом, духовные смыслы в творчестве романтиков представлены как иллюзия, как обман субъективных представлений автора о реальной действительности. Хотя в такой модели читатель и пытается «приспособиться», понять смыслы прочитанного произведения через историко-культурный слой смыслов, однако для запросов духа такая модель может оказаться мёртвой. Проблема целостности духовного смысла литературного творчества ставится романтиками, но через субъективные иллюзии их авторского сознания она не решается.

Наконец, в начале XIX в. возникает модель русской культуры, в которой проблема целостности духовного смысла рассматривается имманентно. Автор ни к чему не приспособливается, его мысль направлена на преодоление среды, на преобразование национального менталитета как утверждение его исключительно

вопреки и наперекор всему миру. Писатель подает свой субъективный взгляд как объективную ситуацию, которую обосновывает не содержанием исторического процесса, не научной логикой, но совершенно отвлечённо от истории культуры. Феномен такой духовности заключается в поиске духовного смысла в русской культуре вопреки её традициям и реальности, а проблема духовности исходит от особенностей самого автора и его инициативной программы. Такую модель вопреки историко-культурной среде осуществил в своём литературном творчестве «христианский философ», так он себя называл, П. Я. Чаадаев.

В. В. Зеньковский писал о Чаадаеве: «У него нет богословской системы, но он строит богословие культуры» [5, т. 1, с. 185]. Своеобразие Чаадаева – в теургической установке построения Царства Божия на земле. В. В. Зеньковский замечает, что с секуляризмом теургия не исчезла, а переоформилась. П. Я. Чаадаев писал о том, что народы не имеют иной истории, кроме религиозной; политические интересы для народа всегда были второстепенными. Из этого он делал вывод о возможности построения Царства Божия на земле не только на Западе, но и в России. Во втором философическом письме он разделял *философию* и *религию*, утверждая, что философы отделяют человека от Бога, они полагают только нравственные истины, однако ничто не заменит собой божественное, т. к. духовное в человеке озарено свыше. «А без ясного понимания... общения Духа Божия с духом человеческим ничего нельзя понять в христианстве [9, с. 66]. *Святое и ценности* Чаадаев связывает с религией, которую считает источником познания. Полемизируя с масонами, Чаадаев утверждает, что познание не может быть в самоусовершенствовании, оно может быть только в Боге, «в человеческом духе нет никакой иной истины, кроме той, которую своей рукой вложил в него Бог» [9, с. 101]. В письме к А. Тургене-

ву в 1837 г. Чаадаев писал: «Не следует различать учение Церкви от науки, есть наука духа, а есть наука ума – всё принадлежит познанию, а разделение науки и религии попахивает XVIII веком» [9, с. 260]. Чаадаев не сомневался, что вера в Бога утверждает высшее происхождение человека, гармонизирует его душу, придаёт твёрдость его нравственным установкам в различении добра и зла. Спасительным для личности может быть только приоритет духовных целей над всеми остальными. По мнению исследователя Л. В. Щегловой, которая осмысливает «национальный культурный проект» Чаадаева, философ рассматривал культуру как целостность с внутренним сквозным единством, не меняющимся на протяжении веков, и, поняв внутренние характеристики культурного процесса, можно строить будущее, т. е. Царство Небесное на земле [11, с. 45].

Чаадаев видел кризис современной ему культуры в кризисе веры. Однако чаадаевские построения вводили духовную сущность и духовный смысл русской культуры в социальные утопии о светлом будущем. Утрачивались коренные ценности русского народа и само православие с его нравственными идеалами и традициями. Духовные смыслы русской культуры стирались. К сожалению, Чаадаев видел начало строительства Царства Божия только в западной культуре, он воспринимал Запад религиозно и успехами западноевропейской культуры измерял силу западного христианства. Например, Чаадаев пишет: если удастся утвердить нравственность «на религиозном базисе, как это первоначально было сделано во всех странах христианского мира, и перестроить всю нашу цивилизацию на этих новых основах, мы в таком случае окажемся на истинных путях, по коим человечество шествует к выполнению своих судеб» [9, с. 378]. Чаадаев обрушивался с критикой на Россию. Однако по мере продвижения идеи провиденциализма относительно целей,

смыслов и путей Запада и России философ со временем всё больше склонялся к мысли об особой роли России в мире. Он стал считать, что время её «исторического действия» ещё не наступило, и духовный смысл русской культуры ещё не осуществлён, ибо пока не понят. Но именно ей, русской культуре, соединённой духовным смыслом с православием, предстоит строить Царство Божие на земле – самый «совершенный строй». Чаадаев глубоко ощущал религиозную проблематику культуры, он обращался к высшим смыслам, считал человека достаточно свободным, чтобы нести ответственность за историю. Чаадаеву был хорошо знаком тот тип русского интеллигента, который всегда считал себя ответственным за судьбу России, а порой и всего мира. Ценности богословия культуры были сформулированы Чаадаевым в рамках христианства. Полноту жизни он видел в лоне Церкви.

В чаадаевской модели потенциал духовного саморазвития был исключительно автономный. Реальность не оказывала на Чаадаева никакого воздействия, и только недовольство реальностью и историко-культурной традицией вдохновляло и подталкивало философа экстраполировать свою активность в литературное творчество. Однако читатель не принял такую модель, потому что в программу автора были заложены духовные смыслы католической модели мира, которая не находила понимания в православной историко-культурной среде. Читатель должен был стать западником, чтобы принять в свой духовный мир чуждую мировоззренческую, историческую и культурологическую установку. Модель Чаадаева была утопической в его субъективно-автономном проекте социализированного христианства. Таким образом, Г. Р. Державин, А. Н. Радищев, В. А. Жуковский и П. Я. Чаадаев в своём литературном творчестве каждый по-своему отразил дух эпохи, свою религиозность. Они осуществили попытки схватить, ус-

воить и отобразить целостность духовного смысла художественного произведения, однако смысловую вертикаль текста подменили, трансформировав традиционный идеациональный смысл русской культуры в секулярный – правовой, гуманистический, социальный. Уход от православного

контекста русской культуры в теологический эстетизм, секулярный гуманизм, в христианскую социологизированную философию и прочие западноевропейские веяния духа не позволил им решить проблему целостности духовного смысла русской культуры.

Список литературы

1. Берков П. Н. Проблемы исторического развития литератур : статьи. Л. : Художественная литература, 1981. 496 с.
2. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica* : в 2 т. М. ; СПб. : Университетская книга-УРАО, 1999.
3. Державин Г. Р. Сочинения. М. : Правда, 1985. 576 с.
4. Жуковский В. А. Избранные сочинения. М. : Художественная литература, 1982. 431 с.
5. Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. Ростов н/Д : Феникс, 1999.
6. Панченко А. М. Русская история и культура : работы разных лет. СПб. : Юна, 1999. 520 с.
7. Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. М. : Советская Россия, 1981. 256 с.
8. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания, Ветхого и Нового Завета : в 3 т. СПб. : Странник, 1904–1913. Репринт. изд. 1987.
9. Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. 623 с.
10. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 494 с.
11. Щеглова Л. В. Национальный культурный проект в идейном мире П. Я. Чаадаева // Вестник Московского университета. Серия «Философия». 2000. № 1. С. 36–45.

Рукопись поступила в редакцию 05.04.2011