

ВИТАЛИЙ ДАРЕНСКИЙ

## ФИЛОЛОГИЯ КАК ПОСТИЖЕНИЕ БЫТИЯ В СЛОВЕ

(о наследии В. В. Фёдорова)

*На вывод, за которым может быть признано гуманитарное научное значение, способен не “специалист”, а личность, в акте научного высказывания (как поступка) достигающая человеческой высоты.*

В. В. Фёдоров.

Творческое наследие выдающегося донецкого филолога, ученика М. М. Бахтина с 1963 года, В. В. Фёдорова (1941–2021) парадоксально: относясь к области литературоведения, оно несёт в себе смыслы, далеко выходящие за его рамки в область философии, культурологии и отчасти даже богословия. В этом он не одинок, но в наиболее яркой форме выразил общую интенцию Донецкой филологической школы, которую в афористичной манере М. М. Гиришман определил следующим образом: “Можно сказать, что для Донецка характерна попытка осмысления явлений литературы в динамике отношения от слога до Бога. То есть, с одной стороны, так или иначе присутствует стык филологии и философии – представление о том, что наш предмет соотносится с чем-то таким, что превышает любые конкретные исторические размерности и требует некоего выхода к тому, что можно назвать полнотой бытия” [9, с. 310]. В целом эта особенность является продолжением творческой парадигмы М. М. Бахтина и позднего А. Ф. Лосева. Можно отметить и более широкий её контекст в духовной ситуации XX века. Выход на филологическую и богословскую проблематику “на почве” отдельных наук был весьма характерен для этого столетия, что обусловлено кризисом классических философских направлений и самого философского языка, и это заставляло многих философствовать на языке гуманитарных наук.

Естественно, что эта ситуация ещё более обострилась в СССР, где философия как таковая была заменена официальной идеологической схемой, на языке которой было невозможно не только философствовать, но и вообще серьёзно мыслить. М. М. Бахтин, А. Ф. Лосев и С. С. Аверинцев, маскируясь под филологов, выполняли в том числе и философскую работу. То же самое с полным основанием можно сказать и о В. В. Фёдорове. Наконец, выделим

и ещё более специфический “донбасский” контекст Донецкой филологической школы как общекультурного явления. Ментальной особенностью населения Донбасса является, в первую очередь, вовсе не банальная “психология людей промышленного региона”, а психология людей-переселенцев, которые на новом месте в суровых условиях жизни старались восстановить ту полноту бытия, которую они потеряли в тех родных местах, откуда они пришли, — как правило, не по своей воле, а в силу тяжких обстоятельств жизни в XX веке. И это стремление восстановить полноту бытия стало доминантой их сознания, которая затем проявилась и в особенностях их научного мышления.

Общий очерк концепции В. В. Фёдорова, помимо её филологического “ядра”, также затрагивающий её философские и богословские аспекты, был сделан А. А. Кораблёвым в 1997 году под характерным названием “Филология общего дела В. В. Фёдорова” [6, с. 30–36]. Аллюзия на “философию общего дела” Н. Фёдорова здесь представляется весьма уместной, поскольку как у собеседника Л. Толстого, так и у его донецкого однофамильца речь идёт о соборном человечестве как носителе Слова, побеждающего смерть. В своей итоговой книге, изданной в 2021 году в “знаковом” издательстве “Алетейя”, В. В. Фёдоров дал ряд итоговых, “аксиоматических” определений своей концепции. Здесь он пишет, что основной идеей его исследований *“является идея автора как субъекта бытия, а не как субъекта деятельности — художественной, творческой, — как представляют его обыкновенно”* [21, с. 5].

Это изначальное противопоставление категорий бытия и деятельности имеет под собой определённое онтологическое основание и относится уже к сфере философии, а не филологии. А именно: *“Всё сущее можно разделить на две неравные группы: в одну входят субъекты непосредственного существования, в другую — субъект опосредствованного бытия; субъекты непосредственного существования суть телесные величины, субъект опосредствованного бытия — внетелесное онтологическое образование, субъект опосредствованного бытия — собственно человек, себя и своё бытие он осуществляет через существование тех, в кого и что он себя вообразает, воображение для него, следовательно, — онтологическая необходимость”* [21, с. 6]. Таким образом, пользуясь гегелевской терминологией, В. В. Фёдоров выделяет человека из совокупности “всего сущего” как “опосредствованное бытие” — то есть не данное изначально, но такое, которое должно ещё само осуществиться, несмотря на его данное и непосредственное существование. Это отличается от обычного различения тела и души, поскольку в нём и тела, и душа даны изначально, а человек как “внетелесное онтологическое образование” может и не осуществиться, несмотря на свою телесную данность. Это не что иное, как тезис экзистенциализма XX века, лишь сформулированный в специфических терминах. Далее автор радикально переосмысливает предмет филологии в его отличии от предмета других наук: *“телесные величины — субъекты непосредственного существования — суть предмет научного изучения, собственно человек — субъект опосредствованного бытия — предмет филологического исследования”* [21, с. 6]. В частности, литературоведение как наука изучает тексты, а не их автора; если же оно изучает отчасти и автора, то не как Автора, а только как биографический и психологический персонаж. Поэтому, по В. В. Фёдорову, *“филологическое знание относится к “постнаучным” формам знания”* [18, с. 126], и это естественно, поскольку наука — это то, что имеет “объект”, но автор не может быть “объектом”.

Автор в филологическом, а не литературоведческом смысле слова — это не биографический персонаж, а создатель своего “мира”, имеющего особый онтологический статус. Этот особый статус определяется тем, что автор осуществляет самого себя в этом мире как “внетелесное онтологическое образование”. В свою очередь, фигура Поэта является высшим проявлением и символом Автора как творца миров самоощущения. Поэтому, по В. В. Фёдорову, *“поэт — это собственно человек в его высшем осуществлении. Он никогда не был предметом исследования”* (выделено нами. — В. Д.) [21, с. 7].

Отметим, что здесь говорится о поэте как особом типе человеческого бытия — не обязательно о гении, но о каждом, кто пишет стихотворения, имеющие некоторую эстетическую значимость, и если таковая имеет место, акт творчества “внетелесного” мира состоялся: *“Пространственно-временная действительность ограничена в своих онтологических возможностях, вследствие чего духовная жизнь человека, в том числе и его эстетическое бытие, совершается*

за её пределами – во внетелесной сфере бытия, сфере бытия собственно человека как составляющей целого человека... автор как субъект внетелесного бытия не может быть предметом научного анализа: он является предметом филологического исследования” [21, с. 7].

В каком смысле поэт “никогда не был предметом исследования”? В статье “Филология как проблема” В. В. Фёдоров разъясняет этот тезис так: “Истинными филологами являются исследователи поэта – собственно человека в его высшем онтологическом (бытийном) осуществлении, потому что его бытие осуществляется в более крупных формах, что упрощает его исследование. Обретя опыт филологического исследования бытия поэта, филолог может обратиться к менее заметным величинам – вплоть до косно материальных. Филологический тип познания, не будучи, в отличие от научного, прямым и непосредственным, осуществляется как внутренняя форма научного – прямого и непосредственного, предметного – знания” [23, с. 324]. То есть научное – прямое и непосредственное, предметное знание даёт нам знание о текстах поэта и о его эмпирической жизни, но ничего не может сказать о его “внутренней форме” как Автора. Эта внутренняя форма не может быть познана наукой, поскольку не является объектом и не видна непосредственно, а только опосредованно, через тексты и биографию, которые изучаются научно. То есть учёный-литературовед изначально ещё не является филологом, а только может им стать, но на это способны далеко не все. Если литературовед изучает текст общедоступными методами науки, то филолог постигает его Автора в той мере, в какой сам может уподобиться ему, – а таких методов нет, это такой же акт творчества, как и создание текста.

Поэтому “на вывод, за которым может быть признано гуманитарное научное значение, способен не “специалист”, а личность, в акте научного высказывания (как поступка) достигающая человеческой высоты” [13, с. 89], а “**филологическое знание, именно по причине онтологического тождества филолога с автором, является онтологическим**” (выделено нами. – В. Д.) [16, с. 62]. В чём суть этого “онтологического тождества”, которое является не данным, а заданным, желаемым и не гарантированным изначально? В статье “Происхождение филолога” В. В. Фёдоров акцентировал тезис: “С некоторой исходной онтологической величиной (которая может чувствовать себя литературоведом) **происходят преобразования бытийного характера, и эти преобразования формируют филолога**. Филолог, таким образом, не данность, но достигнутость... предметом внимания филолога является автор. Для филолога важно, чтобы автор оставался актуальной величиной в продолжение события исследования. Автор же как онтологически актуальная величина существует лишь в восприятии” (выделено нами. – В. Д.) [22, с. 57–58]. Таким образом, преобразование бытийного характера состоит в том, что “онтологически филолог отождествляется с автором, акт филологического познания – это, по сути, акт самопознания автора. Это означает, что филолог не является онтологически самостоятельным субъектом, противостоящим другому самостоятельному субъекту – автору” [22, с. 60]. Исходя из этого, в статье “Человек с точки зрения филологии” В. В. Фёдоров переформулировал смысл и задачи филологии как особого типа знания: “Филология может (и даже должна) возродиться как форма знания об авторе. Автор же существует, во-первых, в языковой (низшей) и словесной (высшей) формах. Таким образом, филология продолжает исследовать язык и слово (в значении “высказывание”), но только в их онтологической функции” [24, с. 70]. Эта высшая, словесная форма существования Автора состоит не с том, что он порождает тексты, а в том, что он создаёт свой мир и во-ображается в нём.

В свою очередь, “читатель находит поэтическое произведение как “материальный предмет”, т. е. не как “творение”, а как нечто сотворённое, как “тварь”. Событие восприятия, однако, “воскрешает” автора как творящую инстанцию и, следовательно, самый акт творчества” [13, с. 100]. Именно в этом состоит “онтологическое тождество” Автора и Читателя, поскольку без “воскрешающего” усилия Читателя Автор не приобретает свою бытийность. Но взамен Читатель также приобщается к особой бытийности: “Поэтическое произведение приобщает читателя к особым ценностям, даёт ему опыт “внежизненного” (следовательно, “внесмертного”) бытия” [13, с. 102].

В предисловии к своему последнему изданию 2021 года В. В. Фёдоров писал об этом так: “Воспринимая “Незнакомку” И. Н. Крамского, мы сначала

воспринимаем внешнее произведение (раскрашенное полотно), затем оказываемся внутри Крамского как автора Незнакомки и её мира, затем возвращаемся в зал Третьяковки, и воспринимаем “Незнакомку” как “произведение” (это впечатление является ошибочным). То, что с нами происходит, мы не фиксируем, потому что мы “больше” того, чем мы являемся в пространстве и времени. . . умер Крамской как жизненное и, следовательно, как смертное существо, Крамской же как собственно человек – (в частности, автор “Незнакомки”) не знает ситуаций рождения и смерти, он осуществляет событие своего собственно человеческого бытия, формы и цели которого предстоит исследовать филологу. Исследование автора и его бытия не исключает изучения художественного произведения, но важно, чтобы субъект познания отдавал себе отчёт в том, где он выступает в качестве литературоведа, а где – в качестве филолога” [21, с. 11].

История формирования концепции В. В. Фёдорова была связана с появлением известной статьи академика Д. С. Лихачёва “Внутренний мир художественного произведения” (1968) [8] и развитием её идей. Последнее состояло в следующем: “Д. С. Лихачёв относится к творимому миру как реальному, законы этого мира для него являются вполне реальными, – писал В. В. Фёдоров. – Для литературоведа утверждения Лихачёва являются ложными, для филолога – истинными. Что филологического есть в высказывании Лихачёва? То, что реальным его мир является в перспективе от субъекта, пребывающего в этом мире. . . То, что Лихачёв обозначил термином “мир”, в теории литературы обозначается термином “сюжет”. Возникает вопрос: почему автора статьи не удовлетворяет традиционный термин? – Наш ответ: сюжетная действительность есть результат отражения объективной действительности средствами поэтического искусства, мир – сфера бытия субъектов жизненно-го существования, одарённых бытием. Отражение не требует признания себя за действительность, творение требует” [11, с. 75]. В своё время Д. С. Лихачёв писал в рамках той понятийной схемы, которую нельзя было нарушить, но в его статье уже содержалось “ядро” той концепции, которую позднее развил В. В. Фёдоров, вводя свои очень смелые понятийные инновации: “Д. С. Лихачёв, который и указывает, что мир, в отличие от сюжетной действительности, является результатом творения, весьма непоследовательно субъектом творения называет “литературу”. . . Поэтому “литература” появилась на месте, которое по-настоящему должен занимать “автор” [11, с. 76].

В свою очередь, В. В. Фёдоров смело онтологизировал столь привычное понятие воображения, восстановив в правах его этимологическую семантику: во-образить буквально означает “осуществлять нечто в образе” и даже самому отчасти становиться образом, входя в него. “Что значит “творить” по отношению к автору? – писал он. – Это значит “вообразить”. Тут возможно возражение: но человек воображает постоянно, следовательно, его не покидает творческое состояние? – На этот вопрос мы должны ответить так: если мыслить воображённый предмет (или существо) как вымысел или выдумку, то акт воображения мы должны понимать как акт **деятельности**; если же воображённое существо принимать за действительное, обладающее онтологическим статусом, то воображение мы должны будем воспринимать как акт бытия, т. е. как акт **творения**” [11, с. 76]. Но что значит у него “воображённое существо принимать за действительное, обладающее онтологическим статусом”? Это не значит придумывать гипотетическую “множественность миров”, о которой говорят фантасты. Это означает иную, нематериалистическую онтологию. С точки зрения эмпирического мира, во-образённые герои художественного произведения “в действительности” не существуют. В какой “действительности”? В материальной они отчасти тоже существуют, поскольку о них повествуется с помощью материальных знаков (графических и звуковых). Они не существуют лишь в качестве телесных существ, но как образы личностей в телесности и не нуждаются.

В работе “Поэтический мир” В. В. Фёдоров писал: “Поэтический мир” противостоит не отдельному факту (множеству фактов) обыденного, прозаического мира, а миру в целом. Это значит, что поэт не просто придумывает некоторые события и действующих лиц по аналогии с наблюдаемой им реальной жизнью, но в известном смысле “превосходит” жизнь. То есть “Евгений Онегин” является не только словом, жизнь отражающим, но является и непосредственным её фактом, фактом проявления поэтической жизни мира. По-

этическая форма является согласно такому взгляду формой бытия мира и при том такой формой, в которой мир как бы превосходит себя и становится поэтическим» [17, с. 11]. Принцип «самопревосхождения» мира лежит в основе во-ображения как творения.

Стоит отметить, что параллельно с В. В. Фёдоровым к такой концепции поэтического мира пришёл и В. В. Кожин. В книге «Как пишут стихи» (1968) в главе «Зачем нужен стих?» он писал: «Поэзия же рождается тогда, когда поэт, не отвлекаясь от «непосредственно наличных фактов» бытия и сознания, просвечивает их изнутри, не разрушая их своими «глубокими раздумьями», и в процессе творчества созидает особый поэтический мир, особенные, поэтические факты... Поэтическое слово – это уже не слово как таковое, не сообщение о чём-то; это как бы инобытие жизни, её новое, творчески созданное поэтом бытие в слове. Оно, это слово, не отсылает нас к каким-то действительным случившимся фактам; воспринимаемая поэтическое произведение, мы не думаем о том, что вот, мол, как это было на самом деле. Нет, событие (практическое или духовное, то есть событие человеческого переживания) совершается в самом стихотворении и нигде больше» [5, с. 128–130]. В. В. Кожин объяснял цель создания такого «инобытия жизни» с помощью поэтического слова необходимостью преобразования человека через приобщение его к высшим образцам жизни и состоянию гармонии.

В. В. Фёдоров не ограничился этим и построил целую онтологическую концепцию, в рамках которой оказалось, что поэтическое бытие является лишь частным случаем общего онтологического закона: «Какая причина вынуждает автора воображать? – Его внетелесность. Не будучи в состоянии осуществлять себя и своё бытие прямо и непосредственно, он осуществляет себя и своё бытие непрямо – через существование того, в кого он себя вообразил и кем стал. Из всего сущего воображать способен только один субъект – человек» [11, с. 77]. Таким образом, онтологический закон состоит в том, что человек не осуществляется непосредственно – как материальное, телесное существо, – поскольку сущность человека не телесна и лежит в ином измерении бытия, а значит, и осуществляется она не в материальном мире. Тогда создание художественных произведений – это просто частный случай самосо осуществления человека – через во-ображение себя в «образах». В этом мoдусе человек становится Автором творимого им мира.

Ключевое определение онтологии В. В. Фёдорова и её цель состоит в следующем: «Итак, что следует из утверждения, что автор себя воображает и превращает в какую-либо величину? – То, что с автором происходят какие-то изменения... Творение целого человека не является завершённым, оно продолжается, но продолжается как самотворение. Ситуация воображения и является исходной, с которой начинается событие самотворения. Собственно человек, будучи внежизненным, не может осуществлять себя и своё бытие прямо и непосредственно, поэтому осуществляет его опосредствованно, вследствие чего он почти постоянно пребывает в ситуации воображения. В целом человека жизненное существо занимает сильнейшую позицию, поэтому собственно человек не замечает своего опосредствованного состояния» [11, с. 78]. Тем самым подлинная, самая главная цель искусства – заставить его «заметить» своё неподлинное, «опосредствованное» состояние – и начать процесс возвращения к подлинности, «событие самотворения».

В контексте онтологии В. В. Фёдорова становится понятным и его радикальное определение смысла поэзии: «Поэтическое бытие не является бесцельным, поэтому резонно поставить вопрос о цели бытия автора. Эта цель, как мы полагаем, соотносена с целью самотворения целого человека. Ответив на этот вопрос, мы тем самым ответим по крайней мере на один из «вечных» вопросов: в чём цель человеческого бытия? – Этот вопрос следует задавать по отношению к человеку, который находится в высшей степени интенсивности своего бытия, т. е. по отношению к поэту... автор творит не сюжетного персонажа непосредственно, но самого себя, т. е. его творческая энергия направляется не на персонажей и их жизненное существование, а на самого себя... Творение самого себя предполагает разделение автора на творящего и творимого» [11, с. 78–79]. Это «разделение автора на творящего и творимого» – процесс экзистенциальной трансформации человека, которая при условии наличия религиозного смысла приобретает характер духовного преобразования человека. В «зашифрованном» виде она исследовалась и М. М. Бахтиным в его

концепции “автора и героя”, а в концепции В. В. Фёдорова этот смысл стал явным, эксплицитным и онтологически обоснованным.

Онтология В. В. Фёдорова включает в себя базовый антропологический аспект: *“телесное существо – положительная бытийная односторонность. Она должна быть скорректирована противоположной – отрицательной – односторонностью – субъектом отрицательного бытия – субъектом антителесного существования”* [11, с. 80]. Это пока ещё “апофатическое” определение, в котором не говорится, какое “антителесное существование” является целью человека. В традиционных терминах, бытие человеческой души, которая бессмертна и пойдёт в Вечность в том состоянии, которого она достигла на Земле, и является этим “антителесным существованием”, которое дано человеку изначально, и от него вообще невозможно избавиться. Однако, как отмечено, концепция В. В. Фёдорова является экзистенциальной и касается не априорной данности души, а процесса её преобразования в такое состояние, которое было бы достойно Вечности.

Впрочем, следующая антропологическая формулировка В. В. Фёдорова имплицитно предполагает и классическую философскую категорию “души” как внетелесного вечного Я человека: *“Мы встречаемся с такой ситуацией, когда тела нет, а субъект бытия есть. Парадокс состоит в том, что мы не можем утверждать, что эта ситуация нам совершенно незнакома по нашему онтологическому опыту; напротив, она нам известна так же, как и ситуация жизненного существования, поскольку как языковые существа мы онтологически активны не менее, чем как субъекты жизненного существования, но форма этой активности другая, и её своеобразие как раз и состоит в том, что она, осуществляясь во внетелесных формах, оказывается недоступной восприятию”* [19, с. 18]. Но недоступна восприятию она только на эмпирическом, телесном уровне – на этом уровне может восприниматься и произведение как текст, всего лишь “вызывающий эмоции”. Но в качестве произведения текст начинает восприниматься только с того момента, когда читатель видит в нём нетелесное осуществление Автора, вступая с ним в бытийное отношение – отношение взаимного осуществления.

Именно в качестве частного случая этого изначальноного (но изначально же и “спящего”, не актуализированного) онтологического устремления каждого человеческого существа как такового и следует рассматривать бытие человека в качестве поэта. Изначальный конфликт между непосредственным “телесным” бытием человека как эмпирического существа и его подлинным – нетелесным и неэмпирическим бытием как человека в собственном смысле слова – у поэта приобретает специфическую форму “произведения”, по отношению к которому он является Автором: *“Движущей силой события поэтического бытия является неразрешённое острое противоречие – конфликт... противоположности целей поэта и жизненно-прагматического существа – сюжетного персонажа. Мир онтологически поддерживает жизненное существо и нейтрализует влияние поэта. Поэт как субъект бытия, словесного по типу и непрямого по способу осуществления, находит своё опосредствованное состояние недолжным и стремится его побороть, и тем самым, во-первых, стать субъектом непосредственно словесного бытия и, во-вторых, завершить событие самотворения”* [11, с. 81]. Тем самым “мир” эмпирический – против поэта, поэтому он создаёт свой мир, в котором он только и может состояться не как поэт (“поэт” он с точки зрения внешнего мира), но как человек в собственном смысле слова. Этот “свой мир” может быть создан только как “словесное бытие” – то есть слово в своём поэтическом модусе становится формой антропогенеза, становления человеком.

Ситуация поэтического антропогенеза тяжела, героична и трагична: *“Конфликт целого человека может решиться или преодолением непрямого бытия поэтом... или торжеством жизненного существа, овладевшего собственным человеком и обратившего его в своего “помощного зверя”. В этом случае мир торжествует над поэтом”* [11, с. 82]. В статье “К понятию поэтического бытия” В. В. Фёдоров формулирует это так: *“Цель поэта – преодоление своей превращённости: поэт стремится стать субъектом непосредственно словесного бытия, то есть хочет перестать быть поэтом. Каким образом эта цель может быть достигнута? – Выражаясь несколько технически, актом обратного превращения: тот, в кого себя превратил поэт, превращает себя “обратно” в него, и состояние превращённости таким образом преодолевается. Однако для*

этого у “того, в кого себя превращает поэт” должна быть весьма существенная причина. Она состоит в том, что человек по своей онтологической природе является существом “словесным”, то есть **онтологическая форма, осуществляющая человеческое бытие в его высшей форме, есть словесная форма** [выделено нами. – В. Д.] [12, с. 9-10].

Последняя формула имеет два уровня своего смысла: 1) генетический, связанный с онто- и филогенезом человека; 2) метафизический, связанный с сущностью человека, о которой повествует библейское Откровение. Однако они тесно взаимосвязаны и определяют друг друга. Первый из них в статье “Онтологическое знание” В. В. Фёдоров рассматривает как раз через анализ библейского текста. Он пишет: “Чтобы выяснить, какая внутренняя “работа” происходит в ребёнке, которого учат родному языку, мы проведём аналогию с ситуацией Адама, нарекающего зверей и птиц. “19. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных и привёл к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их, и чтобы, как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей. 20. И нарёк человек имена всем скотам и птицам небесным, и всем зверям полевым...” (Быт. 2, 19-20). Странники гипотезы божественного происхождения языка опираются на это свидетельство Библии. Действительно, согласно священной книге, первые слова произнёс Адам, и это были имена зверей полевых и птиц небесных... Мы полагаем, что в ситуации наречения имён Бог учил Адама быть человеком, т. е. существом, подобным ему, Богу. Называя имена тварям, Адам расширял свой онтологический опыт, овладевая различными формами животного (тварного) существования. Бог учил человека, так сказать, быть богом. Как ни элементарен для человека и как ни привычен для него акт воображения, это тем не менее творческий акт, аналогичный акту творения мира. Речь, естественно, идёт не о масштабе, но о принципе. Адам воображает себя в то животное, которое он видит “телесными очами”. Он, таким образом, делает некоторое онтологическое усилие. Состоит оно в том, что Адам из телесного субъекта становится языковым” [16, с. 63-64]. Однако на чём были основаны сами имена? В. В. Фёдоров пишет о сущностном изоморфизме оснований имён и законов строения и предназначения животного в природе: “Можно сказать, что закономерности, осуществляющие животное, и закономерности, осуществляющие акустическое событие (“имя” животного), суть изоморфные закономерности” [16, с. 68]. Этот тезис соответствует принципу имяславия: имя – носитель энергии сущности того, что оно именует. Если объяснить его более прагматически, то имя творится акустическими средствами, которые символизируют звуками сущностное строение животного. Самой простой символизацией является звукоподражание, самой сложной – соединение в одном имени нескольких, которые обозначают какой-то аспект животного.

Если обратиться к святоотеческому наследию, то в нём можно найти подобные толкования священного текста. Так, святитель Иоанн Златоуст писал: “До преступления Адам был исполнен мудрости, разума и дара пророчества. Подумай, какую он обладал мудростью, если он один, не имея учителя, не обученный никем другим, смог дать имена всем птицам, животным, гадам, зверям, словом, всему. Представь в своём воображении роды и виды. Но чтобы кратко сказать, он столько дал имён, сколько теперь, несмотря на опыт, мы не можем и повторить. Итак, когда Бог привёл к человеку животных, он, как мудрый и обладающий духом Божиим, заметил свойство каждого животного” [3, с. 801]. Выражение святителя “заметил свойство каждого животного” вполне соответствует формулировке В. В. Фёдорова: “Закономерности, осуществляющие животное, и закономерности, осуществляющие акустическое событие (“имя” животного), суть изоморфные закономерности”. Отметим также, что теории естественного возникновения языка, на самом деле, по сути, описывают тот же самый процесс, о котором повествуется в книге Бытия в обобщённой форме. Однако сторонники этих теорий не замечают, что впадают в герменевтический круг: для создания языка человек уже должен обладать сознанием, а для обладания сознанием уже должен иметь язык – поскольку эти явления взаимообусловлены. Если же опираться на Откровение, то герменевтического круга нет, поскольку Бог изначально вложил в человека сознание как атрибут “души живой” (Быт. 2:7), а оно уже “автоматически” создавало себе язык, давая имена.

А. А. Кораблёв в упомянутой работе резюмирует онтологический смысл концепции В. В. Фёдорова, отталкиваясь от его радикального тезиса о том,

что филология – это внутренняя форма всех знаний вообще: “По Фёдорову, поэтический мир – это то высшее, что снимает противопоставленность “жизни” и “литературы”; это целое, по отношению к которому и жизненная, и литературная действительности предстают как два относительно самостоятельных плана этого целого... Итак, на что бы мы ни направили наши исследовательские усилия, они будут обращены к Слову; что бы мы ни познавали, мы познаём Слово; и сам акт нашего познания есть проявление в нас Слова – нашей, если верить Фёдорову, “внутренней формы действительности”... Процесс преобразования Слова, он же – процесс “сотворения мира”, – следствие, как полагает Фёдоров, происшедшей/происходящей со Словом катастрофы: процесс вынужденный, начинающий период тварного, неистинного его бытия. Катастрофа, постигшая Слово, вызвана тем, что Фёдоров обозначает просто и значительно: утратой любви. И любовью же, по Фёдорову, возможен обратный процесс – возвращение к Слову. Может показаться, что, оказавшись на территории догматического богословия, филолог впал в несусветную ересь, антропологизируя космогонические процессы” [6, с. 30-31]. Сразу же отметим, что В. В. Фёдоров не может здесь впасть в ересь, поскольку не высказывается по догматическим вопросам, а пишет о творящем мир Слове Божиим языком феноменолога – то есть как о действии Бога в истории и ответных действиях человека. Единственный догмат, который берётся за основу в его мысли, – это само положение о творении мира Словом, и не более того. Никакого вмешательства в догматику здесь нет. Кроме того, В. В. Фёдоров здесь скорее космозирует антропогенные процессы, чем наоборот: то, что происходит с человеком – это завершение судьбы творения в целом.

Творение начинается и совершается в слове – “и рече Бог: да будет свет” (Быт. 1:3). Это позволяет святителю Иоанну Златоусту отождествлять Творца мира и Слово в данном смысле: “Единородное Слово и Творец мира не произошёл от начала, а был” [3, с. 746]. Святитель Григорий Нисский поясняет: “Речь Божия не произносится ни на еврейском, ни на другом каком-либо из употребляемых между народами языке, но какие ни на есть Божии слова, написанные Моисеем или пророками, суть указания Божеской воли” [2, с. 369]. Наличие слова (λογος) в человеке для святителя Григория Нисского обусловлено наличием Слова (Λογος) в Боге: человек имеет ум и слово как “подражание истинному Уму и Слову” [1, с. 25]. Как пишет современный исследователь, “слово есть духовнотелесное единство, воплощённый смысл. Такое восприятие слова показывает, почему именование Христа-Богочеловека Словом, Логосом в высшей степени соответствовало христианскому учению о боговоплощении” [7, с. 87].

Таким образом, в основе понимания творения мира Словом лежит осознание образа Божия в человеке. В качестве богословского примера приведём следующее рассуждение св. прав. Иоанна Кронштадтского: “Как словом открывается сокровенная мысль, так Словом Божиим изрекается к бытию несусветное, бытию действительному. По разуму Откровения: сокровенное в начальном творении, совершавшемся во тьме, изрекается к проявлению или к видимому бытию Ипостасным Словом и живится Духом Святым. Мир имеет бытие по воле Отца, приводится в бытие действием Сына, и совершается в бытии присутствием Духа” [4, с. 299-300]. Св. прав. Иоанн Кронштадтский показывает здесь аналогию слова человеческого и Слова Божия как необходимое следствие того, что в человеке есть образ Божий; а также в силу катафатического определения Ипостасей.

Осмысление образа Божия в человеке В. В. Фёдоров в рамках своей концепции осуществил в докладе “Адекватно ли понятие целостности по отношению к поэтическому миру?” Здесь он говорил об экзистенциальном проявлении образа Божия в том, что человек всегда стремится к целостности и самозавершению и при этом всегда не удовлетворяется любой достигнутой целостностью и самозавершением. Это “беспокойство между несовпадением его актуального состояния и этой потребностью... Я думаю, что вот такой целостности, как осуществлённой и к которой мы причастны, но причастны фактически, не существует, – говорит он. – Нет последней гармонии, нет последнего всеразрешающего состояния. И наше бытие, каждого отдельного человека, является следствием того события, которое привело к потребности создания, сотворения мира. То есть, если предположить... что есть эта целостность, то она может быть отнесена только к дотварному состоянию мира...”



И вот весь мир, в том числе и сейчас, озабочен, озадачен тем, чтобы вернуть, возвратить это дотварное состояние. И одним из таких (заложенных в нас, очевидно, космосом) желаний и является желание, потребность в этой целостности” [10]. Что означает здесь странное выражение “дотварное состояние мира” – ведь такого не может быть по определению, ведь до творения мира не было вообще? Это символический термин, характерный именно для философской мысли. Он означает то, что в дотварном состоянии был не мир, но Тот, чей образ несёт в себе человек – Творец мира.

Поскольку в человеке изначально заложен образ его Творца, то он обречён быть творцом, даже если этого не хочет и не понимает. Даже отказываясь от того, чтобы что-нибудь творить, тем самым человек уже совершает некий творческий акт отказа. Соответственно, творческие формы крайне разнообразны, и одной из них является искусство. Художественные произведения, по В. В. Фёдорову, – “это именно в пределах созданного, творимого самим художником мира поиск вот того аналога, аналога того движения, того события, которое должно завершить и мир – не созданный автором, а реально существующий. Т. е. все художественные произведения, собственно говоря, это пробы своего рода, перебирания всех возможностей, возможностей тех средств, которые могут действительно завершить мир, вновь его привести в дотварное состояние” [10]. Но поскольку это всё равно невозможно, и каждая такая “цельность” иллюзорна, то она лишь усиливает это неизбывное стремление. Тем самым цель искусства парадоксальна – она в том, что отрицает сама себя своим достижением.

Предназначение литературы и искусства в целом состоит в том, чтобы постоянно актуализировать и усиливать эту “экзистенциальную жажду” самозавершения, которая в этом мире неутолима, поскольку не из этого мира пришла к нам. Таков онтологический закон культуры: “Превышение человека в своей истинности по своему внутреннему масштабу тех разнообразных форм, которые даёт ему, предлагает ему мировая история, ни одна из предложенных этой мировой историей практических форм человека не удовлетворяет. Это и говорит о том, что человек по своей сути равен вот этому дотварному миру. И когда он оказался рассеянным в мире, то он вместе с актуальным состоянием своей расплывлённости, рассеянности, сохранил память об этой первичной целостности, и эту целостность он и ищет, и не успокоится, по-видимому, до тех пор, пока ее не найдёт или не осуществит. Одной из форм (но не единственной!) этого поиска, или этого практического стремления, является художественное произведение. Но это потому, что таков наш мир... художественное произведение актуализует эту потребность, но вместе с тем – и её неосуществлённость” [10].

Однако и в рамках этого общего закона Слово является чем-то особенным, поскольку оно – не просто одна из способностей человека, но именно та его способность, в которой образ Божий в человеке дан наиболее явственно, уподобляя его Творцу мира сего. В. В. Фёдоров пишет так, что как будто бы не различает Слово Божие, творившее мир, и слово человеческое, творящее свои “нетелесные” миры. И это он делает сознательно – чтобы акцентировать, во-первых, подобие их действия в мире; во-вторых, чтобы показать преемственность их действия. Эту преемственность он определяет так: “Слово является абсолютно первичным, а в известном смысле и единственным субъектом бытия, поскольку всё сущее есть не что иное, как совокупность превращённых форм словесного бытия. Слово, которое было “в начале”, превращает себя в физический космос, не отождествляясь с ним... Итак, физический космос есть, с одной стороны, не-Слово, с другой – Слово в его превращённом виде. Цель Слова – восстановить своё словесное бытие в его прямом, должном виде, т. е. стать из субъекта превращённо-словесного бытия субъектом непосредственно словесного бытия... Цель Слова – восстановление своего словесного бытия в его непосредственности. Это восстановление может быть достигнуто актом, противоположным акту превращения, т. е. актом “обратного” превращения. Для этого нужно, чтобы в нём принял участие тот субъект, в которого Слово себя превращает, т. е. физический космос” [24, с. 73]. В этом построении явно заметно влияние схемы Гегеля: абсолютный дух самоотчуждает себя в мир как объективный дух и в человека как субъективный дух; а затем субъективный дух проходит путь самопостижения и воссоединяется с абсолютным духом, завершая тем самым мистерию творения.

Отличие филологии В. В. Фёдорова — здесь в самом буквальном смысле — любви к Слову — от гегелевской гностической схемы состоит в том, что, в отличие от последней, у В. В. Фёдорова речь идёт не о “мировом духе”, творящем мир с помощью логических категорий, а о реальном Боге Слове — Христе, воплотившемся, распятом и воскресшем.

В книге “Проблемы поэтического бытия”, вышедшей в Донецке в 2008 году, он писал о том, что “Слово есть любовь; превращая себя в Слово, Космос превращает себя в любовь... Космос совершает акт обратного превращения, прообраз которого дан в подвиге “исторического” Иисуса Христа” [20, с. 447]; “человеческие муки — превращённая форма страданий Христа. Слово переживает “христианскую” стадию своего существования. Подвиг Христа не завершён... Поэтому “мир” (в религиозном значении слова) концентрирует все свои ресурсы, чтобы противостоять преодолению себя любовью” [20, с. 449]. Базовая, основная “онтологическая ситуация” для человека состоит в том, что “или человек победит жизнь (“мир” в христианском значении слова) и из субъекта превращённо-человеческого бытия станет субъектом непосредственно человеческого бытия, или жизнь победит человека, и из субъекта превращённо-человеческого бытия он выродится в субъекта непосредственно природного (биологического) существования” [20, с. 454]. Но “чтобы субъект физического существования стремился стать субъектом словесного бытия, ему необходимо испытывать потребность в таком содержании, которое может осуществляться только словесными формами. Таким содержанием является любовь... чтобы тот субъект, в которого оно себя превращает, постепенно повышая свой онтологический статус, стал, наконец, субъектом бытия, для которого любовь является содержанием его бытия” [24, с. 74].

В статье “О происхождении языка” он развёртывает этот тезис: “Содержанием бытия Слова-человечества была любовь, то есть она была той данностью, вопрос о потребности в которой не возникал. Слово преобразует содержание бытия, то есть любовь, которая начинает осуществляться также в превращённых формах. Цель преобразования в том, чтобы утраченная (осуществляющаяся в превращённых формах) любовь превратилась в потребность” [15, с. 162-163]. Поэтому каждый человек призван “разрешить конфликт Слова-человечества, то есть возродить любовь как содержание его бытия” [15, с. 165]. Итак, цель жизни человека — **преобразование**. Но для преобразования нужен новый образ — высший, в который не преобразённый ещё человек должен во-образиться своей жизнью, в том числе и своим творчеством во-образённых миров. Цель преобразования — вернуться к той “субстанции” любви, которая была присуща человеку изначально как образу Божью, но была им утрачена, согласно библейскому Откровению, вследствие Первородного греха, совершённого прародителями в раю.

Это падение в смертное состояние почти уничтожило в человеке любовь и причастность изначальному творящему Слову. Но способности к любви и слову остались — и поэтому любая актуализация этих способностей — в том числе и в искусстве и литературе — является благодатной, она становится частью спасения человека и имеет поэтому сотериологический смысл: “Телесный человек — превращённая форма существования целого человека, а не одна из форм существования природы — как все прочие телесные существа... Он, таким образом, входит в две онтологические “системы”: целого человека и природы. Если в архитектонике целого человека он есть превращённая форма, произведённая целым человеком для осуществления себя, то в сфере природного существования человек — “пришелец”, вброшенное в жизнь существо... Телесный человек есть своего рода “представитель” целого человека в природной сфере. Целое человека есть существо сверхжизненное по типу бытия. Его космическая “миссия” состоит в том, чтобы преодолеть природный тип существования — не уничтожить, не отменить, не превзойти” [15, с. 166-167]. “Природный тип существования” — это те “ризы кожаные”, в которые был облечён человек после грехопадения и которые теперь привык считать своей “естественной природой”. Однако это “телесное существо — положительная бытийная односторонность. Она должна быть скорректирована противоположной — отрицательной — односторонностью — субъектом отрицательного бытия — субъектом антителесного существования. Это обстоятельство ставит автора в очень сложную — трагическую — ситуацию: творящий автор относительно положительной односторонности определяется как положительный

творец (“бог”), относительно отрицательной односторонности – как отрицательный творец – “антитворец” (“дьявол”). Целое творящего автора ощущается как внутренняя форма, единая для “бога” и “дьявола”)” [11, с. 80-81]. И эта трагическая амбивалентность неизбежна в человеке как противоборство в нём образа Божия и повреждённой грехом его тварной “природы”.

Помимо такой “космической” размерности, миссия человеческого Слова у В. В. Фёдорова также имеет и более локальное выражение в каждом конкретном народе. В статье “Поэтическое слово как бытие” он писал: “Появление гениального поэта свидетельствует не об относительной высоте культуры человечества в целом или какого-то народа в особенности, но о том, что Слово-человечество вступило в полосу кризисного бытия” [18, с. 125]. Это объясняется тем, что “художественное произведение есть форма причастности читателя к творческому бытию Поэта. Это бытие благодатно, т. е. типологически сходно с бытием Слова-человечества. Потребность в творческом бытии возникает в кризисной для Слова-человечества ситуации” [18, с. 126]. Кризисная ситуация – это иссякание в человеческом Слове энергии любви, которая поддерживает его существование. Чувствуя эту опустошённость, человек становится поэтом, пытаясь заполнить её своим индивидуальным усилием возрождения силы Слова. Поэтому, как пишет В. В. Фёдоров, “в известном смысле Поэт является творцом народа. Его творческая энергия направлена, однако, не на формирование “особенных” свойств народа, выделяющего его чем-то из прочих, но таких, которые подготавливают его к принятию Слова. Эти свойства делают народ трагическим субъектом внеисторического бытия. Язык-народ должен превозмочь действие причин, отторгших язык от Слова, закон от благодати. Превозмогая эти причины, язык самоотрицается как особый, возвращается в Слово, принимая его в себя... Это состояние и есть подлинный источник поэтического вдохновения. Поэт по себе чувствует кризис Слова и своим творческим бытием разрешает его” [25, с. 107-108]. Среди современников В. В. Фёдоров в качестве такого поэта выделял Ю. Кузнецова: по его мнению, именно этот автор в наибольшей степени приблизился к указанной миссии поэта в эпоху кризиса Слова и разрешил этот кризис, создавая такой поэтический мир, в котором Слово снова творило универсальные смыслы. Хотя такая оценка им поэзии Ю. Кузнецова нам представляется весьма преувеличенной, нельзя не признать, что она имеет смысл – именно в том, что сам Ю. Кузнецов именно так и понимал свою миссию.

В заключение нашего краткого обзора и интерпретации концепции филологии В. В. Фёдорова необходимо сказать о её историческом смысле. Эта концепция появилась одновременно с идеологией “деконструкции” и борьбы с “логоцентризмом” Ж. Деррида, которая с 1970-х и по настоящее время позиционируется как некое “последнее слово” в гуманитарных науках. Это действительно так в самом буквальном смысле слова – поскольку если одержана победа над “логоцентризмом”, а любые серьёзные смыслы всегда подлежат “деконструкции”, то гуманитарные науки становятся невозможны как таковые и, более того, не нужны. “Логоцентризм” – борьба с Логосом, со Словом и Смыслом в метафизическом смысле слова, в конечном счёте, ведёт к аннигиляции культуры. Поскольку слово Логос означает Бога Слово, то есть Христа, то в эзотерическом смысле борьба с “логоцентризмом” – это борьба со Христом и с христианской культурой, лишь замаскированная под новомодную “парадигму”. Если “классические” богосборческие идеологии – марксизм и фрейдизм – редуцировали образ человека до уровня телесности “биосоциального автомата”, но ещё не затрагивали структурный принцип культуры – единый логос сущего, то технология Ж. Деррида уже уничтожает именно этот принцип, аннигилируя культуру в метафизическое Ничто.

Однако не секрет, что, помимо узкопрофессиональной терминологии, именно терминология марксизма, фрейдизма и деконструкции составляет ныне основу литературоведческого дискурса во всём мире. То есть фактически литературоведы вынуждены (чаще всего, даже не осознавая этого) мыслить и писать на языке трёх inferнальных антихристианских идеологий. Это очень странно, если учесть, что большинство из них занимается изучением именно христианских литератур. Но это не их вина, а результат той эволюции всей образовательной системы, которую она претерпела за последние сто лет.

В этой ситуации филология В. В. Фёдорова, противостоящая главному интеллектуальному тренду новейшего времени – аннигиляции Слова и его

сакральных оснований, – безусловно, является интеллектуальным подвигом. Она стала возможной как проявление архетипа русской мысли – стремления к “цельному знанию” и преобразению ума. *“Не сообразуйтесь веку сему, но преобразуйтесь обновлением ума вашего”* (Рим.12:2) – такова главная заповедь христианского учёного и мыслителя. В. В. Фёдоров её исполнил.

## Литература

1. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека / Пер. В. М. Лурье. – СПб.: Аxiома, 2000, 220 с.
2. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия // Творения. Часть 6. – М.: Тип. В. Готье, 1864, 524 с.
3. Иоанн Златоуст, свт. О творении мира // Творения святого отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского. Том шестой в двух книгах. Книга первая. – СПб.: Изд. СПбДА, 1900. С. 733–818.
4. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Начало и конец нашего земного мира: Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. – Изд. Свято-Преображенского Мгарского монастыря, 2004, 416 с.
5. Кожин В. В. Как пишут стихи. О законах поэтического творчества. – М.: Алгоритм, 2001, 320 с.
6. Кораблёв А. А. Донецкая филологическая школа: Опыт полифонического осмысления. – Донецк: ООО “Лебедь”, 1997, 176 с.
7. Лескин Д. Ю. Спор великих каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009, № 3. С. 87–98.
8. Лихачёв Д. С. Внутренний мир художественного произведения // Вопросы литературы. 1968. № 8. С. 74–87.
9. Тезаурус идей и понятий Донецкой филологической школы: учеб. пос. / сост. А. А. Кораблёв. – Донецк: ДонНУ, 2012, 331 с.
10. Фёдоров В. В. Адекватно ли понятие целостности по отношению к поэтическому миру? // [https://vk.com/topic-38734237\\_26462973](https://vk.com/topic-38734237_26462973).
11. Фёдоров В. В. К понятию внутреннего мира // Теория и диалог: К 80-летию М. М. Гиршмана / сост. А. А. Кораблёв // Литературоведческий сборник. – Вып. 59–60. – Донецк: ГОУ ВПО “ДонНУ”, 2018. С. 75–82.
12. Фёдоров В. В. К понятию поэтического бытия // Фёдоров В. В. Мир как слово. – Донецк: Норд-Пресс, 2008. С. 5–12.
13. Фёдоров В. В. К проблеме высказывания // Фёдоров В. В. Статьи разных лет. – Донецк: Норд-Пресс, 2008. С. 90–102.
14. Фёдоров В. В. Литературоведческий анализ как форма читательской деятельности // Фёдоров В. В. Статьи разных лет. – Донецк: Норд-Пресс, 2008. С. 77–89.
15. Фёдоров В. В. О происхождении языка // Фёдоров В. В. Статьи разных лет. – Донецк: Норд-Пресс, 2008. С. 160–182.
16. Фёдоров В. В. Онтологическое знание // Фёдоров В. В. Статьи разных лет. – Донецк: Норд-Пресс, 2008. С. 62–69.
17. Фёдоров В. В. Поэтический мир // Фёдоров В. В. Статьи разных лет. – Донецк: Норд-Пресс, 2008. С. 5–54.
18. Фёдоров В. В. Поэтическое слово как бытие // Фёдоров В. В. Статьи разных лет. – Донецк: Норд-Пресс, 2008. С. 116–126.
19. Фёдоров В. В. Проблема внутреннего мира // Новый филологический вестник. 2013. № 3 (26). С. 14–19.
20. Фёдоров В. В. Проблемы поэтического бытия. – Донецк: ДонНУ, 2008, 492 с.
21. Фёдоров В. В. Проблемы поэтического бытия. Сборник работ по фундаментальной проблематике современной филологии. – СПб.: Алетейя, 2021, 602 с.
22. Фёдоров В. В. Происхождение филолога // Фёдоров В. В. Статьи разных лет. – Донецк: Норд-Пресс, 2008. С. 55–61.
23. Фёдоров В. В. Филология как проблема // Проблемы исторической поэтики. – 2020. Т. 18. № 2. С. 313–326.
24. Фёдоров В. В. Человек с точки зрения филологии // Фёдоров В. В. Статьи разных лет. – Донецк: Норд-Пресс, 2008. С. 70–76.
25. Фёдоров В. В. Язык и слово // Фёдоров В. В. Статьи разных лет. – Донецк: Норд-Пресс, 2008. С. 103–108.