

С. О. МУМИНОВ

ПРОБЛЕМАТИКА РУССКОГО ОНТОЛОГИЧЕСКОГО РОМАНА В КОНТЕКСТЕ ПОИСКОВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Новую картину мира совместными усилиями создали русские писатели и философы начала XX в. Особенно четко картина меняющегося мироустройства отразилась в творчестве двух выдающихся русских писателей – А. Белого и А.П. Платонова. Романы Белого «Петербург» и Платонова «Чевенгур» знаменуют оформление в русской литературе онтологической поэтики, основанной на редукции антропологического аспекта, доминировании онтологических образов, последовательном интересе к глубинным проблемам бытия и человека как неравноправной части его. С помощью этого термина также акцентируется онтоцентризм упомянутых романов, так как стратегия их авторов заключается в художественно-смысловой актуализации категории онтологического, вытеснении на второй план системы персонажей с их существенно редуцированными антропологическими характеристиками. В начале XX в. происходило блестящее развитие русской философии. В рамках этой работы нет необходимости давать развернутый анализ взаимосвязи русского онтологического романа и русской философии (это тема отдельного исследования), но установить точки соприкосновения идей некоторых ключевых мыслителей начала XX в. и писателей, представителей онтологической романной эстетики, все же надо, так философия и художественная литература (сообразно своей специфике) изучают состояние бытия и качество человека. Далее необходимо сравнить мировоззренческие позиции русских писателей и философов, что позволит понять, образуют ли мировоззренческие основы онтологического романа единое пространство с представлениями ключевых мыслителей о мире и человеке.

Бердяев – самый известный представитель русского философского Ренессанса начала XX в. Его философское наследие обширно и противоречиво. В.В. Зеньковский предпринял попытку выявить наиболее важные проблемы философского творчества Бердяева. Он разбивает все творчество Бердяева на четыре периода, выражающие не столько хронологические этапы, сколько «разные аспекты его философии» [1, 64].

«Первый период выдвигает на первый план этическую тему, и хотя до конца жизни Бердяев был, прежде всего и более всего моралистом, но в наиболее чистой своей форме, без осложнения другими началами, моральная тема характерна именно для первого периода его творчества. Второй период отмечен религиозно-мистическим переломом в Бердяеве и, конечно, религиозно-мистическая тема дальше уже не выпадает из его сознания, но ее акцент в наиболее чистой форме падает на второй период творчества Бердяева. Третий период определяется акцентом на историософской проблеме (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии); наконец, четвертый период (или четвертый акцент) связан с персоналистическими идеями его» [1; 64, 65]. Историософская проблематика обнаруживает у Бердяева острое ощущение движения истории. «В истории, как и в природе, существуют ритм, ритмическая смена эпох и периодов, смена типов культуры, приливы и отливы, подъемы и спуски» [2, 5]. Особое внимание философа привлекала смена мировоззренческих парадигм. «Рушатся основы мирозерцания XIX века, и потому рушатся обоснованные на нем государства и культуры. Рушатся государства монархические и демократические, одинаково имевшие в своей первооснове гуманизм» [2, 16]. Бердяев в статье «Космическое и социологическое мироощущение» дал описание двух форм мировосприятия, присущих европейскому человечеству в XIX и начале XX в. «В XIX веке мироощущение и мирозерцание передовых слоев человечества было окрашено в ярко социальный цвет. Не раз указывали на то, что социология заменила теологию, что религиозное чувство потерявшего веру человечества направилось на социальность. Ориентация жизни делалась социальной по преимуществу, ей были подчинены все другие оценки. Все ценности были поставлены в социальную перспективу. Человеческая общественность была выделена из жизни космической, из мирового целого и ощущалась как замкнутое и самодовлеющее целое. Человек окончательно был водворен на замкнутую

социальную территорию, на ней захотел он быть господином, забыл обо всем остальном мире и об иных мирах, на которые не простирается его власть и господство» [3, 127]. В начале XX в. формируются противоположные онтологические представления. «Но ограниченность этого социологического мироощущения не могла продолжаться слишком долго. Эта ограниченность таила в себе возможность слишком неожиданных катастроф. Бесконечный океан мировой жизни посылает свои волны на замкнутую и незащищенную человеческую общественность, водворенную на небольшой территории земли» [3, 128]. В результате различных катастроф, среди которых философ выделяет первую мировую войну как «девятый вал», укрепилось понимание того, «что существуют глубокие недра земли, и необъятная мировая ширь, и звездные миры. Много темноиррационального, везде приносящего неожиданность, лежит в этих недрах и в бесконечной шире» [3, 128]. Бердяеву присуще чувство историзма не только в области общественной мысли, но и эстетической практики. Так, он констатирует кризис антропологического принципа в искусстве XX века, для которого «характерно глубокое потрясение и расчленение форм человека, гибель целостного человеческого образа, разрыв с природой» [4, 135]. Далее этот тезис конкретизируется: «В футуризме погибает человек как величайшая тема искусства. В футуристическом искусстве нет уже человека, человек разорван в клочья» [4, 135]. «У Пикассо мы видим процесс разделения, распыления, кубистического распластывания целостных форм человека, разложение его на составные части для того, чтобы идти вглубь и искать первичные элементарные формы, из которых он складывается» [4, 135]. «Такая утрата совершенных человеческих форм характерна и для творчества Андрея Белого. Творчество Андрея Белого родственно во многом футуризму, хотя оно неизмеримо более значительно, чем творчество большей части футуристов. Оно обозначает глубочайший разрыв с античными традициями в искусстве. В творчестве А. Белого, в его замечательном романе «Петербург», человек проваливается в космическую бездну, опрокидываются и смещаются формы человека, отличающие его от предметного мира. Начинается процесс какой-то дегуманизации, смешения человека с нечеловеческим, с элементарными духами жизни космической» [4, 136]. Бердяев

противопоставляет искусство XX в. предыдущей эстетической традиции, для которой характерно «целостное восприятие форм человека» [4, 135]. По мысли Бердяева, основная причина деантропоморфизации нового искусства заключается в изменении взгляда на человека. В дегуманизованном искусстве «человеческая индивидуальность подчиняется космическим иерархиям духов. Человек перестает играть ту центральную и обособленную роль, которую он играл в ренессансный, гуманистический период истории, он вступает в иные космические планы, начинает чувствовать себя управляемым демонами и ангелами. Это ощущение подчиненности человека космическим иерархиям создает такую настроенность, такое понимание жизни, про которых ренессансная свобода, кипучая игра творческих сил делается невозможной, внутренне неоправдываемой и недопустимой» [4, 136]. Размышления Бердяева о смене мировоззренческих парадигм, об утверждении онтоцентрической картины мира, предполагающей беспомощность человека перед «бесконечным океаном мировой жизни», перекликаются с идеями представителей онтологической романистики, манифестировавшими одиночество и бессилие человека в необъятном внешнем мире. Романы «Петербург» и «Чевенгур» последовательно постулируют картину мира, основанную на доминировании образов бытия и факультативном положении человека в реальной действительности. Характерно, что Бердяев с его острым и глубоким чувством движения истории увидел и смену эстетических парадигм. Указав на кризис антропологического принципа в искусстве начала XX в., философ объяснил распад целостного образа человека, имевший место в новой эстетике, подчинением человека бытию, его иррациональным стихиям. Здесь образуется точка соприкосновения с проблематикой онтологической романистики, которая акцентировала страдательное, пассивное положение человека в структуре внешней действительности. Таким образом, Бердяев и представители онтологической романистики отразили в своих произведениях изменившееся качество человека, утратившего прежнее волевое начало и прежние жизнеутверждающие настроения. Напомним, что Бердяев говорил об иррациональном начале бытия. Иррациональное содержание присуще «глубоким недрам бытия», которые не охвачены разумом человека. Подобные онтологи-

ческие представления близки Белому и Платонову. В их романном творчестве изображено бытие, несущее угрозу и различные испытания их персонажам. Человек не способен осознать истинное лицо бытия. Он находится в стихии внешнего мира, в котором господствует иррациональное начало. Как видно, наблюдается переключка онтологических представлений Бердяева и творцов новой романной традиции.

С.Л. Франк – выдающийся русский философ, идеи которого оказывали огромное влияние на его современников. «По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, – не только среди близких ему по идеям. Мы имеем в произведениях Франка очень стройную, продуманную систему, – только по вопросам эстетики, да по философии истории он ограничился случайными замечаниями», – констатирует В.В. Зеньковский [5, 158]. Центральное место в философском творчестве Франка занимает онтологическая проблематика. Вопросы познания бытия всегда занимали философа. П.П. Гайденко отмечает, что уже в «своей первой работе «Предмет знания» (1915) Франк сделал попытку развить эту онтологическую теорию познания» [6, 114]. Формируется оригинальная философская система, которой сам С.Л. Франк дал название «абсолютный реализм». Значение этого термина расширяет Н.О. Лосский: «Франк обозначает ... всеобъемлющее бытие, которое характеризуется абсолютностью, термином реальность» [7, 344]. Ключевым словом, выражающим суть гносеологии Франка, является «непостижимое». «Поскольку мы сознаем это вездесущие непостижимого для нас, мы отдаем тем самым себе отчет в высшей степени существенном общем факте, определяющем все отношения нашего знания к самой реальности. Мы формулируем это общее положение так: всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем, – более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать; а что оно подлинно есть во всей полноте и глубине – это и остается для нас непостижимым» [7, 220]. «Таким образом, неведомое – предмет, на который направлен наш – частично его открывающий – познавательный взор, – взятый во всей полноте и глубине его реальности, всегда остается для нас непостижимым» [7, 221]. Франк ут-

верждал, что одной из главных причин непостижимости бытия является его металоличность. «Все в мире – сколько бы в нем ни было познано и постигнуто – остается одновременно вечно-непостижимой тайной ...», «всякая реальность в ее конкретности металолична и потому сверхрациональна, непостижима по своему существу» [8, 232]. Но Франк не умаляет познавательных действий человека. Реальность «непостижима, таинственна и чудесна в этом смысле, повторяем, не по слабости наших познавательных способностей, не потому, что скрыта от нашего взора, а потому, что ее явно нам предстоящий состав сам по себе, по своему существу превосходит все выразимое в понятиях и есть в отношении содержания знания нечто безусловно инородное. Именно в этом смысле оно непостижимо по существу» [8, 232]. По твердому убеждению философа, иррациональное является субстратом и основой металолической конкретности. Между человеком и бытием нет дистанции. Хотя бытие непостижимо в силу своей металоличности, оно «есть реальность, сама себя открывающая» [8, 317]. Бытие открыто человеку. Подчеркивая взаимосвязь человека и бытия, Франк использует местоимение «ты» как персонификацию внешней реальности. «В лице «ты» мы имеем конкретное обнаружение непостижимого, которое не просто «стоит перед нами» или «окружает нас» или даже, как некая сплошная стихия, объемлет и пронизывает нас, а именно извне вторгается в нас» [8, 354]. В результате взаимодействия «я» и «ты», человека и бытия, человек утрачивает свою суверенность. «Я» как носитель «единичного, частного» непосредственного самобытия существует (точнее: существую) во всяком случае не как абсолютно-самодовлеющее божество, а лишь как момент в составе целостного всеобъемлющего бытия. «Суверенность» моего бытия есть во всяком случае суверенность «относительная»: она состоит в том, что я стою в отношении «независимости» к другим мне подобным существам, что я обладаю своим – обособленным от них – бытием» [8, 357]. Франк, настаивая на непостижимости бытия, тем самым утверждал, как было уже сказано, его металоличность. Такая точка зрения однородна представлениям Белого и Платонова о внешнем мире, отраженным в романах «Петербург» и «Чевенгур». Бытие вмещает в себя много неясного, темного и таинственного. А человек не способен дать

исчерпывающее рациональное объяснение тому, что происходит в действительности. Как часть бытия человек тоже не поддается исчерпывающему определению. Его данность нельзя свести к сумме резюмирующих рациональных определений. Это обстоятельство мы также наблюдаем в онтологической романистике, в которой представлены литературные персонажи, совмещающие рациональные и иррациональные аспекты. В какой-то мере представляются близкими факты персонификации бытия у Франка и представителей онтологической эстетики. Франк обозначил внешнюю действительность местоимением «ты», тем самым постулируя ее непосредственную данность и взаимодействие ее с человеком. Персонификация онтологических фрагментов – характерное явление и в художественном мире онтологического романа. Тем самым утверждается мысль о теснейшем единстве человека и мира. Франк говорил об относительной суверенности человека, поскольку он пребывает в мире как его составная часть. Аналогичные представления содержатся и в онтологических романах. Человек, брошенный в стихию непостижимого бытия, в котором таится неясная угроза, не обладает многосторонней волей к жизнеосуществлению. Отсюда его беспомощность перед лицом внешней действительности. Таковы антропологические взгляды Белого и Платонова.

Л.И. Шестов – выдающийся русский философ, идеи которого прочно вошли в контекст не только русской, но и мировой философии. Как отметил Чеслав Милош, Шестов «сильно повлиял на европейскую литературу, гораздо сильнее, чем можно было бы подумать ...» [9, 3]. Он активно выступал против рационалистической метафизики. Н.О. Лосский писал, что «для Шестова характерен крайний скептицизм, источником которого явился идеал нереализуемого сверхлогического абсолютного познания» [10, 415]. В своей главной книге «Афины и Иерусалим» Шестов утверждал: «Чем больше приобретаем мы положительных знаний, тем дальше мы от тайн жизни. Чем больше совершенствуется механизм нашего мышления, тем трудней становится нам подойти к истокам бытия. Знания отягчают нас и связывают, а совершенное мышление превращает нас в безвольные, покорные существа, умеющие искать, видеть и ценить в жизни только «порядок» и установленные «порядком» законы и нормы. Вместо древних пророков, говоривших

как власть имущие, нашими учителями и руководителями являются ученые, полагающие высшую добродетель в послушании не ими созданной и никого и ничего не слушающей необходимости» [11, 649]. Идеи Шестова и онтологическая романистика выявляют невозможность исчерпывающего объяснения мира и человека. Иррационализм Шестова и его крайний скептицизм в отношении рационального постижения бытия согласуются с тематикой творчества Белого и Платонова. Напомним, что эти писатели отказались от рационально ориентированной картины мира. В романах «Петербург» и «Чевенгур» бытие предстало как рационально непознаваемое явление. Четко выраженный иррациональный аспект бытия (его стихийность, мир снов и грез), отсутствие персонажей, субъектов глубоких мировоззренческих представлений, – это главные признаки онтологических произведений. Человек не способен познать мир. Эта идея объединяет философию Шестова и онтологическую романную традицию.

Таким образом, проблематика онтологического романа прочно включена в контекст поисков русской философской мысли. Общими усилиями писателей и мыслителей сообразно специфике художественной литературы и философии состояние бытия и человека получило глубокое и достаточно адекватное описание.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зеньковский В.В. Религиозный неоромантизм (Бердяев) // История русской философии: В 2 т. Л.: Эго, 1991. Т. 2, Ч. 2. С. 59 – 81.
2. Бердяев Н.А. Новое средневековье. М., 1991. 83 с.
3. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Мысль, 1990. 207с.
4. Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
5. Зеньковский В.В. Метафизика всеединства. Системы Л. П. Карсавина и С.Л. Франка // Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л.: Эго, 1991. Т. 2. Ч. 2. С.157. 179.
6. Гайденко П.П. Метафизика конкретного единства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 114–150.
7. Лосский Н.О. С.Л. Франк // Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 339–372.
8. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
9. Милош Чеслав. Шестов, или о чистоте отчаяния // Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс-Гнозис, 1992. С. 1– 16.
10. Лосский Н.О. Иррационализм Шестова // Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 414, 415.
11. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим // Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 317 – 364.