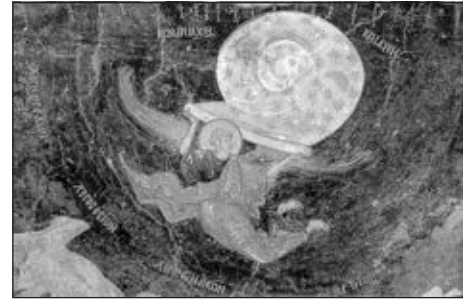


Ангел свивает небо. Фрагмент фрески церкви Христа Спасителя в Полях монастыря Хора. Константинополь (Стамбул), 1315–1321



Анастасия Гачева*

Опираясь на тезис о рождении русской философии из духа русской литературы, автор статьи рассматривает особенности трактовки у русских поэтов-мыслителей Г.Р.Державина, Е.А.Боратынского, М.Ю.Лермонтова, Ф.И.Тютчева темы пространства и времени. В статье показано, как русская философская лирика художественно выражает идею преодоления разделяющего пространства и всеуносящего времени, создает образ преображенной реальности, сверхпространственности и сверхвременности.

The author of the given article relies on the thesis that Russian philosophy has grown from the spirit of Russian literature. The article focuses around the peculiar interpretation of themes of space and time in works of G.R.Derzhavin, E.A.Boratynsky, M.Yu.Lermontov, F.I.Tiutchev, who were famous Russian poets and thinkers. The article also shows how Russian philosophical lyrics artistically express the idea of overcoming the dividing space and all-bearing time, creating an image of a transformed reality, which lies beyond space and time.

Тезис о том, что русская философия вышла из лона русской литературы выдвигался и интерпретировался неоднократно. В различной огласовке и с разными смысловыми акцентами он звучал и у русских религиозных философов, черпавших в художественной словесности интуиции софийности, соборности, всеединства, и у историков русской мысли и литературы. При этом и те, и другие демонстрировали генетическую связь философии и литературы в России преимущественно на материале русской прозы и конкретно — творчества Ф.М.Достоевского.

Прот. Сергей Булгаков, одним из первых заговоривший о том, что русская литература XIX в. скопила «великие сокровища духа», равные по своей значимости европейским системам мысли, именно в Достоевском и в меньшей степени Л.Н.Толстом, видел не только «великого правдолюбца», но и «выдающийся философский талант» [4, 16].

О Достоевском как предтече русского религиозно-философского подъема конца XIX — начала XX в. писали

Пространство и время в русской «поэзии мысли»: к вопросу о рождении русской философии из духа русской литературы**

Ключевые слова: русская философия, философия и литература, поэзия мысли, пространство, время, сверхпространственность, сверхвременность

Keywords: Russian philosophy, Russian philosophical poetry, Philosophy and Literature, space, time, beyond space, beyond time

* Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М.Горького РАН, заведующая отделом музейно-экскурсионной работы Библиотеки № 180 имени Николая Федорова ЦБС ЮЗАО, член Международного общества Ф.М.Достоевского, Москва.

** Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М.Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432-П).

и российские ученые, и деятели зарубежья, достаточно вспомнить монографию В.Г. Безносова «Смогу ли уверовать?»: Ф.М. Достоевский и нравственно-религиозные искания в духовной культуре России конца XIX — начала XX в.» [3], давшую толчок исследованиям многих достоевистов наших дней, или статью прот. Михаила Аксенова-Меерсона с говорящим названием «Рождение Философии из Духа Литературы на сцене русского персонализма», в которой подчеркивалось, что персоналистический ракурс русской мысли был сформирован «антропоцентрическим опытом русской литературы», и прежде всего Достоевским, утверждавшим уникальность «я» в полноте его диалога с «ты» [2, 125].

Солидаризируясь с бесспорным тезисом о центральности фигуры Достоевского и его онтологии личности в становлении той линии русской мысли, которая прямо истекала из восточно-христианского логоса, провозглашала единство веры и разума, стремилась ко всецелому оцерковлению жизни [7], нельзя забывать и о другом источнике, питавшем древо отечественного любомудрия.

Речь идет о влиянии русской философской поэзии — как в том риторическом, дидактическом ее облике, какое она имела в просветительскую эпоху: у М.В. Ломоносова, Г.Р. Державина, в докаторжном творчестве декабристов, так и прежде всего в форме «поэзии мысли», зародившейся в эпоху русского романтизма под влиянием йенской романтической школы и философии Шеллинга и существенно потеснившей права господствовавшей в 1810–1820-е гг. «поэзии чувства и сердечного воображения» [10, 28, 51–57].

В центр этой новой поэтической школы, полагающей «стихию мысли» в основу лирики, В.В. Кожин ставил фигуру Ф.И. Тютчева и называл ее «тютчевской плеядой», подчеркивая, что требование философичности поэтического слова в конечном итоге повлияло и на представителей «пушкинской плеяды» поэтов — прежде всего П.А. Вяземского и особенно Е.А. Боратынского, в позднем творчестве которого «мысль становится своего рода творческой доминантой» [16, 12]. Более того, такие фигуры русской поэзии XIX в., как А.С. Пушкин, В.А. Жуковский, М.Ю. Лермонтов, Н.А. Некрасов, А.К. Толстой, являя в своем творчестве

полноту художественности, дали и совершенные образцы художественно-философского высказывания, предельно расширили возможности поэтического слова, выявив тот потенциал образного мышления, который затем был усвоен и претворен поэзией XX в., развивавшейся в мощном поле философских влияний, в переплетениях и взаимодействиях как с мировой, так и с отечественной философией, что испытала бурный период подъема в начале XX в. и достигла к его середине своего творческого акме.

Русская философская поэзия XIX в. явилась важнейшим источником формирования картины мира и образа человека у самого Достоевского, оказала влияние на метафизику его творчества. Писатель воспринял от нее обостренное внимание к предельным вопросам, примат религиозно-онтологического, а не социально-психологического понимания личности, взгляд на текущую действительность *sub specie* вечности, напряженное взыскание совершенства [8], и именно эти черты «реализма в высшем смысле» [25] особенно ценили у Достоевского русские религиозные философы и сами рассматривали реальность сквозь призму ее подлинного — Божия — образа, проявляли в бытии потенции благого становления, возрастания к Абсолюту.

Кстати, именно Достоевский выявил и утвердил философичность двух центральных фигур русской поэзии — Тютчева и Пушкина. Называя Тютчева «первым русским поэтом-мыслителем», он добавлял: «которому не было равного, кроме Пушкина» [19, 77–78]. Писатель понимал художественность как совершенное взаимопроникновение «идеи» и формы, и Пушкин был для него образом творца, достигшим этого совершенства, недаром именно с его наследием связывал он манифестацию русской идеи как идеи «всечеловеческой» и «всемирной» [13, 114]. К подобному же соединению мысли и образа двигалась русская философия, и именно поэтому была столь значима ее встреча с русской поэзией, являвшей полноту этого соединения, воплощавшей тот идеал красоты как «духовной телесности», «преображения материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» [23, 358], который будет утверждать русская религиозно-философская мысль. Примечательно, что русские мыслители

конца XIX — первой половины XX в. оставили тексты не только о Достоевском, которого считали своим философским собратом, но и о Лермонтове, Пушкине, Тютчеве, А.К. Толстом, выявляя метафизику их творчества, их образы мира, воплощенные в лирике, поэмах, драматических сценах.

Роль русской философской поэзии в формировании тематического и аксиологического горизонта отечественного любомудрия была обусловлена самим характером русской мысли, двигавшейся от гносеологизма к онтологизму, тяготевшей, по точной характеристике В.В. Зеньковского, не к созданию умозрительных систем, а к «неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни», противопоставлявшей рационализму европейской традиции идеал цельного знания, «сердечный ум», соединявшей рефлексии о человеке с рефлексией о «смысле истории» [15, 17]. Синтетичность и синкретизм русской мысли также в немалой степени обуславливались присущим ей поэтическим ферментом. В книге «Борьба за логос» В.Ф. Эрн, характеризуя развитие европейской философии, подчеркивал, что ее основной принцип *ratio* «в корне своем поражен болезнью дурной отвлеченности» [32, 276; см. подробнее: 18], преодоление которой возможно только на путях творчества и неразрывно связанного с ним вдохновения.

Русские философы настойчиво тяготели к художественным формам высказывания, и поэтическая работа В.С. Соловьева, Д.С. Мережковского, А.К. Горского и др. представляла собой сознательный выход за границы рационалистического дискурса, утверждение образного мышления с его *всеохватностью* и одновременно — вниманием к конкретной детали, способностью, по знаменитому выражению У. Блейка, «в одном мгновенье видеть вечность, огромный мир — в зерне песка».

Тот же Эрн, размышляя о призрачности, безжизненности, сухости рациональной «схемы суждения», подчеркивал, что «единственным философом Запада, делавшим гениальные, героические попытки пробиться из отрицательного рационализма к положительному “логизму”, был Шеллинг» [32, 88]. То, что именно «поэзия мысли» оказалась предтечей путей, которые полвека спустя будет проходить русская

философия, было связано с влиянием шеллингианства на становление той и другой. Как поэты-любомудры оказывались в поле притяжения Шеллинговой философии природы, философии искусства, философии Откровения, так и ведущие философы XIX в., с именами которых связывается рождение русской религиозной философии, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, испытали воздействие идей Шеллинга [см.: 9; 29; 30].

Примечательно, что и Ф.И. Тютчев, в совершенстве воплотивший мысль немецкого философа о поэзии, призванной «выражать духовные идеи» не языком холодного *ratio*, а «посредством образов» [31, 53], и русские религиозные философы, творчески переосмыслившие высказанные Шеллингом в разные годы представления о единстве субъекта и объекта, тождестве духа и материи, о человеке, чрез посредство которого «Бог принимает природу и вовлекает ее *в себя*» [31, 154], об универсуме как «действительной целостности», которая держится и живет «посредством единства во множестве» [31, 37], возвращали эти идеи на христианскую почву, вводили их в поле христианской сотериологии и эсхатологии, устремляли к евангельскому обетованию Царствия Божия, преображенного, бессмертного порядка вещей, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

Ту же религиозную устремленность, побуждающую философствующий разум «склонять колена перед *Безумием креста*»¹, двигаться за пределы рационального к христианской метафизике, обнаруживают русская философская поэзия и растущая из нее религиозная философия в трактовке категорий пространства и времени. Рассматривать эту трактовку мы будем, идя не от литературы к философии, а от философии к литературе, двигаясь, так сказать, обратным путем: при таком типе движения отчетливее видны те особенности понимания временной и пространственной реальности, которые зарождаются и зреют в художественном тексте и находят затем дискурсивное выражение в философском слове.

¹ Так, по свидетельству баварского публициста К. фон Пфеффеля, присутствовавшего при «интереснейших беседах» Тютчева с Шеллингом в Мюнхене, обозначал поэт единственный путь примирения религии и философии [20, 37].



Икона «Апокалипсис». Успенский собор
Московского Кремля. Начало XVI в.

Пространство и время как стержневые опоры структурирования реальности, построения картины мира в ее природном и социальном измерениях, рассматриваются в русской религиозной философии сквозь призму того совершенного, должного состояния универсума, о котором повествуют 21–22 главы «Откровения Иоанна Богослова». «Новое небо и новая земля» обладают иными характеристиками, нежели наличные земля и небо, описываемые через категории пространства как протяженности и времени как смены состояний.

В порядке природы, пишет В.С. Соловьев в трактате «Смысл любви» (1892–1894), налично «двойная непроницаемость» вещей и существ: «непроницаемость *во времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования», и «непроницаемость *в пространстве*, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т.е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга» [23, 540–541]. Это бытие разъединенное, бытие «в состоянии распада», «раздробленное на исключают друг друга части и моменты» [23, 541]. Преодоление двойной непроницаемости, пространственно-временной разъединенности происходит в акте эсхатологического преображения, и этот конец прежнего порядка природы символически выражен в «Откровении» свидетельством ап. Иоанна: «И небо скрылось, свившись, как свиток» (Откр. 6, 14), к которому через четыре

главы присоединяется видение апокалипсического ангела, «стоящего на море и на земле» и клянущегося «Живущим во веки веков», «что времени уже не будет» (Откр. 10, 5–6).

Эта радикальная трансформация пространства и упразднение времени передавались в древнерусской культуре языком иконы и фрески в образе ангела или ангелов, свивающих небо, которое символизирует в данном случае и пространственную протяженность, и течение природного времени с его сменой дня и ночи, солнца и звезд, то восходящих на небосклон, то нисходящих с небесного свода.

Для В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова, его духовного предшественника и старшего современника, наличное бытие вещей и существ, рядоположенных в пространстве и вовлеченных в течение времени, где всякое последующее неизбежно и неумолимо сменяет предыдущее, есть бытие неистинное и недолжное. Это мир после грехопадения, мир, в который вошла и правит бал смерть, в котором действует закон «взаимного стеснения и вытеснения» [29, 48], распространяющийся и на природу, и на человеческий строй отношений. Рознь и «небратство» коренятся в самой глубине вещей. Раздробленность бытия на физическом уровне и разъединенность и вражда существ на уровне социальном оказываются глубинно взаимосвязаны.

«Разделяющее пространство» есть первое «препятствие к соединению» [28, 34], к тому неслиянно-нераздельному единству вещей и существ по образу и подобию Пресвятой Троицы, которое для Федорова есть идеал, подлинная норма устройства мира. Привести всё человечество и всю природу к «неразрывному единству, в котором пребывает Отец, Сын и Св. Дух» [27, 249], — вот в чем, по мысли философа, состоит задача истории. А это неизбежно означает «борьбу с разъединяющим пространством» и «всепоглощающим временем» [27, 34].

Точнее, это значит установление какого-то иного типа пространства, где нет разъединения и вытеснения, и иного времени, уже не сопряженного с умалением и смертью, как в наличном порядке природы. Радикально переосмысляя положения Канта, полагавшего «пространство и время» априорными формами чувственности, выведившего их в идеальную сферу чистого созерцания, Федоров предлагает перевести со-

зерцание в действие, превратив через «труд воскресения» «отвлеченное время» «в реальный ряд оживших поколений», а «отвлеченное пространство» сделал поприщем действия рода людского, спасающего «падающие миры от гибели» [28, 93].

Регуляция природных процессов, соединенная с воскресительным деланием, приводит к тому, что мир, преображенный творческим усилием человечества, восстанавливает свою целостность. И как для Бога нет недостижимой дали, сегментированного, внеположного пространства, но Он присутствует во всем бытии, всё наполняет собою, так и человек, достигая в процессе регуляции полноты «знания метаморфозы вещества», обретает «всемирность, последовательное вездесущие» [27, 301].

«Наше перерождение неразрывно связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени» [23, 540], — утверждал В.С. Соловьев. Закон пространственно-временной непроницаемости, на котором зиждется наличное бытие, должен уступить место закону «положительного взаимодействия», отталкивание — смениться взаимопроникновением, при котором сочетающиеся в целое единицы отнюдь не теряют себя, сохраняют свою субъектность. «Всемирная сизигия» — так называет философ тот совершенный строй реальности, при котором пространство становится всеединой средой, а время, течение коего в порядке природы неизбежно сопровождается сменой одного момента другим, распаивается в вечность, трансформируется в благое становление, подобное тому, что было в начале времен, когда Бог творил Вселенную, создавая небо, землю и все, что в них. Это то, что уже в XX в. Н.О. Лосский назовет сверхпространственностью и сверхвременностью, а прот. Сергей Булгаков, используя термин В.С. Соловьева, — «духовной телесностью» [5, 223].

«Духовная телесность» свободна от пространственности как непроницаемости и временности как смены явлений, она сверхвременна, «в едином акте объемлет все в абсолютном совершенстве и законченности» и сверхпространственна, подобно «телу Воскресшего Господа», свободно проходившего через непроницаемые двери, «внезапно появлявшегося перед



Феофан Грек. Преображение, 1403.
Государственная Третьяковская галерея

апостолами и столь же внезапно скрывавшегося» [5, 222, 223], или преобразению Спасителя на горе Фавор, когда Его плоть явилась осиянной нетварным, Божественным светом.

В русской философской поэзии от Г.Р. Державина до Ф.И. Тютчева рефлексия на тему пространства и времени имеет широкий диапазон, но если попытаться выделить ее аксиологический вектор, то мы увидим, как поэтическая мысль движется от эмоционально окрашенного переживания разъединяющего пространства и уничтожающего времени к картине преображенной реальности, где пространство и время обретают иные характеристики, чем в наличном, смертном, распавшемся бытии.

От горькой констатации: «Не тень ли та же гордый человек? / Людей с лица земли стирает время, / Вот как ладонь бы стерла со стекла / Пар от дыханья» (В.К. Кюхельбекер. «Агасфер», 1833–1836), от пронизывающей сердце тоски, рождающейся из сознания хрупкости и малости человека перед лицом космической

«Всемирная сизигия» — так называет философ тот совершенный строй реальности, при котором пространство становится всеединой средой, а время, течение коего в порядке природы неизбежно сопровождается сменой одного момента другим, распаивается в вечность, трансформируется в благое становление, подобное тому, что было в начале времен, когда Бог творил Вселенную, создавая небо, землю и все, что в них. Это то, что уже в XX в. Н.О. Лосский назовет сверхпространственностью и сверхвременностью, а прот. Сергей Булгаков, используя термин В.С. Соловьева, — «духовной телесностью»



бездны, русская философская поэзия движется к утверждению софийности мира, к символическим образам всеединства, переданным через лирико-философский пейзаж, как в «Невыразимом» В.А. Жуковского, «Когда волнуется желтеющая нива...» М.Ю. Лермонтова, «Как сладко дремлет сад темно-зеленый...» Тютчева. При этом в лирическом хронотопе державинской и особенно лермонтовской и тютчевской поэзии восприятие пространства и времени тесно слито с экзистенцией лирического героя. За 100 лет до А. Бергсона русские поэты-мыслители демонстрируют, что «время принадлежит не внешней вселенной, не вещам, не эфиру, а человеку» [1, 77].

Стремление истолковать пространство и время не физически, а экзистенциально особенно ярко проявилось в эпоху романтизма, с которой и связано рождение «поэзии мысли». Здесь достигает кульминации процесс становления личности в литературе, неотъемлемой чертой которого является острое сознание уникальности и неповторимости единичного, конкретного «я». Если в просветительскую эпоху рефлексия над «роковой скоротечностью» и пространственной разделенностью была в значительной степени риторична, дидактична, универсальна, выражалась высоким, торжественным стилем,

представляла родовое, общее и в этом смысле отвлеченное от конкретного субъекта восприятие времени и пространства, то в романтической «поэзии мысли» она лично окрашена.

Пространство и время у Лермонтова, Боратынского, Тютчева — в высшей степени субъектны. Это не «априорные формы чувственности», но хронотоп человеческой жизни — более того, конкретной жизни, индивидуальной судьбы, личности во всей ее неповторимости и глубине. Дискретность пространства и линейность времени здесь не декларируются, а переживаются как личностный и глубоко трагический опыт.

Переход от обобщенных размышлений о времени, риторических сетований на быстротечность земной жизни к острому личностному переживанию временного потока, неумолимо влекущего к смерти, обозначен в знаменитом философском фрагменте Державина «Река времен». Поэт задумывал оду «На тленность» (1816), где размышление о времени, смерти и преходящести должно было строиться по законам одического жанра, представляя собой генерализованное, обобщенное высказывание, облеченное в парадные одежды высокого стиля.

Однако случилось так, что Державин умер через 3 дня после того, как набросал на аспидной доске первые строки, и восьмистишие получило статус философского фрагмента. Радикально изменился жанр, а значит его содержательность [6]. Риторичность соединилась с лиричностью. Человек вообще, глаголящий граду и миру о тленности всего земного, стал индивидуальностью, живой, дышащей, неповторимой. Образ «реки времен», «топящей в пропасти забвенья» все человеческие свершения, стирающей в прах исторические и социальные усилия народов и их вождей, окрасился личной эмоцией, стал лирико-философским образом.

Личностная, остро эмоциональная окраска размышлений о времени и пространстве, в которых протекает жизнь чувствующего, мыслящего, творящего «я», встающего «перед лицом природы и судьбы» [21, 11–67], особенно явственна в поэзии Ф.И. Тютчева. Стихотворение «Смотри, как на речном просторе...» (1851) — тютчевский парафраз державинской «Реки времен». Поэт, созерцающий стреми-

тельное движение ледохода, воспринимает его как метафору времени, движущегося вперед и только вперед, вовлекающего в свой поток жизни и судьбы людей и уносящего их, как льдины, в океан небытия: «Все вместе — малые, большие, / Утратив прежний образ свой, / Все — безразличны, как стихия, — / Сольются с бездной роковой!..». Переживание всеуносящего времени слито здесь с переживанием поглощающего пространства — дали, в которой скрываются люди-льдины, теряясь для ограниченного людского взора, бездны, в которой они исчезают без всякого следа и воспоминания. Из этого впечатления-переживания рождается мысль, и подается она не в форме сентенции-утверждения, а в характерной для романтической поэзии форме философского вопрошания: «О, нашей мысли обольщенье, / Ты, человеческое Я, / Не таково ль твое значенье, / Не такова ль судьба твоя?».

Экзистенциальность и персонализм — характерные черты русской поэзии мысли. Субъект философствования здесь неотделим от процесса философствования. Как справедливо писал В.В. Кожин применительно к Ф.И. Тютчеву, главное в его поэзии «вовсе не в философии, не в системе мыслей, но в самом *образе мыслителя*. Этот человеческий образ обладает настолько всепроникающей и мощной энергией, что идеи, выраженные в том или ином стихотворении, предстают не как самостоятельное, самодовлеющее содержание, но только как отдельные проявления, как своего рода духовные “жесты” этого образа» [16, 13].

Л.Я. Гинзбург, определяя специфику лирики, подчеркивала, что в ней во всех видимо «объективных» ситуациях, сценах и т.д. «просвечивает» «лирическая личность» автора [10, 9]. Спустя несколько десятилетий это станет характерной чертой русской философии в лице Н.Ф. Федорова, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева и др., у которых процесс мышления экзистенциален и личностен, истекает из глубин «я», вовлекает в себя всего человека.

При таком типе философствования рефлексия о пространстве и времени становится рефлексией о человеке, «о его смертности и бессмертии», выявляя антропологизм как еще одну черту, роднящую поэзию мысли и русскую философию. Не раз возникает у русских поэтов-

мыслителей, сознававших «роковую скоротечность» жизни (выражение Е.А. Боратынского), идущее из глубин культурной памяти «гомеровское» сравнение человек с осенними листьями, которые ветер метет по земле. Элегия Ш. Мильвуа «Падение листьев», переведенная Е.А. Боратынским, акцентировала этот параллелизм: «Последний лист упал со древа, / Последний час его пробил». «Мы, дети севера, как здешние растения, / Цветем недолго, быстро увядаем...» — откликнулся М.Ю. Лермонтов в одном из своих художественно-философских «Отрывков». Но в отличие от Гомера, для которого смена людских поколений, подобная смене осенних листьев, составляет универсальный, незабываемый закон вещей: «Ветер один по земле развеивает, другие дубрава, / Вновь расцветая, рождает, и с новой весной возрастают; / Так человеки: сии нарождаются, те погибают», а значит единичному человеку глупо сетовать и роптать, русские поэты-мыслители не смирились с этим законом.

Они подчеркивали «разлад» между человеком и миром, разрыв между требованиями родовой жизни, легко приносящей индивидуума в жертву целому, и запросами личности, осознающей себя микрокосмом, столь же неисчерпаемым, как и мир, раскинувшийся вокруг него. В стихотворении «Сижу задумчив и один...» Ф.И. Тютчев, рисуя естественное течение жизни, где следуют, сменяя друг друга, «за годом год, за веком век», проваливаясь «в темное жерло» небытия и забвения, выделяет человека как существо, нравственно сопротивляющееся этому факту: «Что ж негодует человек, Сей знак земной!»

В отличие от циклического течения природного времени, где весна и лето, знаменующие рождение и расцвет жизненных сил, сменяются осенним закатом и зимней смертью, а затем природа вновь возвращается к весеннему обновлению, — время единичной человеческой жизни линейно, движется от рождения и расцвета к увяданию и закату: «И снова будет все, что есть, / И снова будут розы цвести / И терни тож. / Но ты, мой бедный, бледный цвет, / Тебе уж возрожденья нет, / Не расцветешь...» Оно выступает говорящим контрастом на фоне «вечности» родового, природного целого, его бесконечных круговоротов.



В.Г.Перов. «Проводы покойника». 1865.
Государственная Третьяковская галерея

То, что для поэтов-мыслителей является предметом художественно-философской медитации, спустя несколько десятилетий станет основанием русской нравственной философии, ляжет в основу персоналистической этики Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и др. В книге «Оправдание добра», парафразируя знаменитый финал пушкинской медитации «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» (1829), В.С. Соловьев подчеркнет: «Сила вечной жизни как факт существует: природа живет вечно и сияет вечною красотою, но это равнодушная природа — равнодушная к отдельным существам, которые своею сменою поддерживают ее вечность. Но вот между этими существами оказывается одно, которое не согласно на такую страдательную роль: находя свою невольную службу природе постыдною для себя и награду для нее в виде личной смерти и родового бессмертия — недостаточною. Это существо хочет быть не орудием, а обладателем вечной жизни» [22, 226].

Переживание разъединяющего пространства и разрушающего времени звучит в русской поэзии мысли и элегически, как у К.Н. Батюшкова, Е.А. Боратынского, и трагически, как у М.Ю. Лермонтова, но особой интенсивности оно достигает в лирике Ф.И. Тютчева, обретая параллели в его письмах, ставших для поэта своего рода формой экзистенциального философствования.

Тютчев ополчается против «самого своего страшного врага — пространства, ненавистного пространства» [26, 100], которое фатально

разделяет людей, и на его близнеца *время*. Вернувшись в Россию после двадцатидвухлетней службы в Мюнхене, он потрясен тем, как изменились за эти годы его друзья и родные, предстали «почти неузнаваемыми от разрушений времени» [26, 60]. *Разлука*, один из устойчивых эмоциональных мотивов сентименталистской и романтической поэзии, облекается в философские тона: это уже не просто одно из частых, хотя и горестных событий человеческой жизни, но проявление наличной пространственно-временной формы существования, проявляющейся в разъединенности существ, вещей, поколений, сегментированности и дробности бытия, неспособности человека каков он есть ко всеохватному зрению и действию.

«Разлука представляется необъяснимой загадкой тому, кто умеет ее чувствовать» [26, 60]; «для меня разлука — как бы сознающее само себя небытие» [26, 58], — пишет Тютчев жене, выражая то сознание зыбкости и превратности жизни, которое возникает в уме и сердце человека, сталкивающегося лицом к лицу с *расстоянием* — в пространстве или во времени, не имеет значения. Разлука ставит человеческое «я» перед лицом бездны, которой грозит обернуться привычный ход земных суток в мире, пребывающем, по выражению Н.А. Бердяева, во власти «смерти и временности»: «Кто смеет молвить: *до свиданья*, / Чрез бездну двух или трех дней?». И с понятием пространства тогда сопрягается не вдохновляющее стремление к действию в безграничном, полном открытых возможностей мире, как в поэзии М.В. Ломоносова, где человек, пытающий природу, проникает вглубь вещества и в дали Вселенной («Письмо о пользе стекла»), а горькое признание абсолютного бессилия одинокого «я» перед лицом чудовищных расстояний, уныние, парализующее активность и волю. «Человеческая мысль, — должна отличаться почти что религиозным рвением, чтобы не быть подавленной страшным представлением о дали» [26, 65]

Образ «темного жерла», «всепоглощающей бездны», черной пропасти, провал в которую равнозначен смерти, тотальной аннигиляции из бытия, — один из лейтмотивных образов Тютчева, относящийся как к времени, так и к пространству, в координатах которых про-

текает жизнь человека. «И человек, как сирота бездомный, / Стоит теперь, и немощен, и гол, / Лицом к лицу пред пропастию темной».

Позднее В.С. Соловьев в статье «Поэзия Ф.И. Тютчева» точно и пронизательно назовет этот тип пространства-времени «отрицательной беспредельностью», «зияющей бездной всякого безумия и безобразия» [24, 475]. Перед разверзающейся меонической бездной человек мал, бессилен, ничтожен, он — *quantité négligeable*, величина, которой можно пренебречь в общей экономии бытия. Невладение пространством и временем выявляет трагическое несовершенство существа сознающего, точнее — глубинный его *парадокс* [21, 39–55], когда мыслью и воображением человек перелетает пространство и господствует над временем, а в реальности стреножен ограниченностью своего физического естества, его «короткодыханностью» и «бескрылостью»: «Я, бескрылый, / Стою, хладею и молчу» (Ф.И. Глинка); «А я здесь в поте и в пыли. / Я, царь земли, прирос к земле...» (Ф.И. Тютчев).

Переживание краткости и эфемерности индивидуального бытия, его уязвимости, фатальной непрочности не ограничивается в русской философской поэзии сентиментальным элегическим сетованием: «Вотще! Не для меня долины и леса / Одушевились красотой, / И светлой радостью сияют небеса! / Я вяну, — вянет все со мною!» (Е.А. Боратынский). Оно рождает внутреннюю несмиренность, «души отчаянной протест» (Ф.И. Тютчев), отказ признать наличное состояние смертного, разорванного мира за норму.

Понятия пространства и времени здесь этически окрашены, сплетены с аксиологией. Для русских поэтов-мыслителей равно неприемлемы как пространственная локальность и временная краткость человеческой жизни, так и пространственная огромность и временная бесконечность мира, в котором не совершается никакого качественного изменения.

Это «дурная бесконечность», «бессмысленная вечность» (Е.А. Боратынский), «пустовороты» бытия, замкнутого в самом себе, неспособного к тому «космическому росту» [23, 630], который позднее В.С. Соловьев будет представлять как подлинную норму развития земли, человека, Вселенной.



Тютчев ополчается против «самого своего страшного врага — пространства, ненавистного пространства», которое фатально разделяет людей, и на его близнеца *время*. Вернувшись в Россию после двадцатидвухлетней службы в Мюнхене, он потрясен тем, как изменились за эти годы его друзья и родные, предстали «почти неузнаваемыми от разрушений времени»

В стихотворении Ф.И. Глинки «В выси миры летят стремглав к мирам...» (1830–1840-е гг.) разворачивается картина универсума, где небесные тела — планеты, кометы и звезды — «Завихряя в кружениях мятежных, / Бессмысленно, как глупые стада, / Бегут, не ведая, отколь, куда», и это пустое движение, не имеющее ни смысловых оснований, ни цели, высекает в лирическом герое напряженный вопрос: «И где предел их бега, оборота?»

То же ощущение бессмысленности и тщеты бытия, обреченного на вечную смену явлений без всякой надежды их перехода в новое качество, — встречаем у Е.А. Боратынского: «На что вы, дни! Юдольный мир явленья / Свои не изменит! / Все ведомы, и только повторенья, / Грядущее сулит». Хронотоп мира, замкнутого в самом себе, лишённого перспективы преобразования, оказывается трагическим и абсурдным. Личность, погруженная в этот мир, испытывает одинаковый ужас и перед неминуемым смертным концом, и перед перспективой бесконечного существования в несовершенном, страдальческом мире, элементы которого находятся в состоянии слепого противоборства.

Демон М.Ю. Лермонтова, блуждающий «в пустыне мира без приюта», где «вослед за веком век бежал, как за минутой минута», «Недоносок» Е.А. Боратынского, мечущийся между небом и землей, Агасфер В.К. Кюхельбекера, несущий свое бессмертие как наказание, как тяжкую, неизбывную ношу, — всё это образы нескончаемой, бессмысленной и глубоко трагической длительности, не имеющей перспективы выхода в вечность.



М.А. Врубель. Демон сидящий, 1890.
Государственная Третьяковская галерея

В русской поэзии мысли звучит сочувствие не только к человеку, фатально стреноженному оковами смертности, втиснутому в клетку пространства-времени, но и к самому бытию — к раскинувшимся огромным пространствам, пустым, одиноким, холодным, пропадающим в своей заброшенности.

«Всё голо так — и пусто-необъятно / В однообразии немом», — пишет Тютчев, выстраивая параллель между скудным, сиротливым пространством и слабым, зыбким, призрачным существованием человека: «Ни звуков здесь, ни красок, ни движенья — / Жизнь отошла — и, покорясь судьбе, / В каком-то забытии изнеможенья, / Здесь человек лишь снится сам себе».

Поэт испытывает сочувствие ко всему тварному миру, к большим и малым его обитателям, время жизни которых так превратно и мимолетно: «Ущерб, изнеможенье, и на всем / Та кроткая улыбка увяданья, / Что в существе разумном мы зовем / Божественной стыдливостью страданья». Лирический герой Е.А. Боратынского с тихой печалью созерцает разрушение старого парка, ветшающего под действием времени: он теряет строгость и красоту форм, приданную ему человеком, старится и дряхлеет, неуклонно двигаясь к смерти: «Иду я: где беседка тлеет / И в прахе перед ней лежат ее столпы, / Где остов мостика дряхлеет, / И ты, величественный грот, / Тяжело-каменный, постигнут разрушеньем / И угрожаешь уж паденьем».

Художественная рефлексия над конечностью человеческого и природного бытия была своего рода предчувствием родившейся во второй половине XIX в. идеи роста мировой энтропии, тепловой смерти Вселенной. В тютчевской

«Бессоннице» (1829) не только человечество, но и весь космос («мир осиротелый») оказывается перед лицом рокового хода вещей («неотвратимый рок настиг»). Поэт с тоской внимает «глухим стенаниям времени», обессиленно-безнадежно взирает на то, как стираются краски жизни на гобелене бесстрастной природы. Стихотворение «Последняя смерть» Е.А. Боратынского (1827) разворачивает картину неуклонной деградации жизни: сходит с лица земли человеческий род, разрушаются города, зарастают пастбища, дичают одомашненные животные, сама земная природа движется вспять, ниспадая в первобытное, «доисторическое» состояние. А поэма В.К. Кюхельбекера «Агасфер» рисует мир, ставший «пустынею единой», где в опустелом от жизни пространстве течет бессмысленное, пустое время, уже не дающее обновления, не переводящее бытие в новое качество, и так вплоть до момента, когда грозная десница Господня оборвет существование одинокой, остывшей планеты.

В философии Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, А. Бергсона, Н.А. Умова, П.А. Флоренского, В.Н. Муравьева энтропийным процессам Вселенной, ввергающим бытие в состояние распада и смерти, была противопоставлена нэгэнтропийная функция жизни и деятельности человека, картине остывшего мироздания — картина «нового неба и новой земли», которые не заменяют прежние небо и землю, но преобразуют их, сообщая и пространству, и течению времени совсем иные законы. Человек содействует космизации мира, вносит в него «стройность», организует и окультуривает пространство, движется к овладению временем, в то время как без человека, вне заботливого его усилия мир, как в стихотворении Е.А. Боратынского «Запустение», деформируется, ветшает, рушится под натиском хаоса.

В русской поэзии мысли — близкие антропологические акценты. Зажатый тисками пространства и времени, человек не пассивен, он стремится ослабить их железную хватку, вырваться из-под власти необходимости, выйти к всеединству и вездесущию, заступающему место пространственной розни существ.

Лирический герой Боратынского, живущий в тесноте бытия, сознающий фатальную стреноженность жизни (О, тягостна для нас, / Жизнь,

в сердце бьющая могучею волною / И в грани узкие втесненная судьбою»), устремляется умом и воображением к чаемой полноте бытия, ищет «страну, / Где я наследую несрочную весну, / Где разрушения следов я не примечу» («Запустение»). В философско-поэтических медитациях Тютчева «Проблеск» (1825), «Сон на море» (1836) и др. разворачивается захватывающий личность порыв к инобытию, когда снимается проклятие пространственно-временной разделенности, является полнота всеединого бытия, которому причащается человек («Как бы эфирную струю / По жилам небо протекло»).

И в то же время здесь возникает видение преобразенной земли («Земля зеленела, светился эфир, / Сады-лабиринфы. Чертоги, столпы, / И сонмы кипели безмолвной толпы. / Я много узнал мне неведомых лиц, / Зрел тварей волшебных, таинственных птиц»), рождается образ «мира как целого», в котором, как выразится спустя десятилетия Н.О. Лосский, в отличие от «обитаемого нами царства вражды», присутствует «полное взаимопроникновение всего всем», в котором нет пространственного разделения, обособления и брани существ и в то же время нет смены последующим предыдущего, но все пребывает в сверхпространственном и сверхвременном единстве и полноте [17, 399].

Автор концепции идеал-реализма подчеркивал значение опыта поэзии для построения образа совершенства. «Мир сверхвременного единства и гармонии» постигается через эстетическое созерцание и особенно через художественное творчество, причем именно творчество поэтическое: «Художественный замысел противостоит умственному взору поэта как единое сверхвременное целое, которое руководит возникающим затем во времени длинным процессом актов, создающих временное прекрасное целое. Осуществленное художественное произведение тоже таит в себе такую сверхвременную целостность, и взор творца может уловить ее. <...> Каждый из нас, хотя бы в слабой степени, способен переживать такие моменты художественного созерцания. Они поражают и бесконечную полнотою созерцаемого и способностью созерцающего охватить сразу эту бесконечность. Это моменты величайшего напряжения жизни, приближения к идеальному осуществлению ее» [17, 399].



А.Г. Венецианов. Спящий пастушок, 1823–1826.
Государственная Третьяковская галерея

В русской философской поэзии XIX в. мы не раз встречаем это переживание сверхвременного и сверхпространственного бытия, эти «моменты величайшего напряжения жизни», когда единичное, малое, обособленное оказывается вмещающим в себя весь мир, когда, по художественному прозрению Тютчева, «всё во мне и я во всем» или, по слову Ф. Глинки: «И в это дивное мгновенье / Земным доступна высота».

Образ иноного бытия с иными характеристиками пространства и времени в русской философской поэзии нередко вводится через сон или грезу лирического героя. Личность выходит из наличной пространственно-временной реальности в пространство-время сновидения или видения, недетерминированное внешне, допускающее предельную степень свободы и любые формы связи вещей и существ, обретает возможность всевидения, восчувствия мира как своего тела и перед ней разворачивается иной образ реальности, в которой нет разъединенности, ветшания, смерти. «Другую видим мы природу / И без заката, без восходу, / Другое солнце светит там...» — пишет Тютчев, точно передавая образ преобразования пространства («светлый, пламенный эфир») и времени, которое из умерщвляющего становится оживляющим: с ним уже не сопряжена смена дня и ночи, закатов и восходов, составляющая свойство павшего, смертного мира.

Лирический герой стихотворения Ф. Глинки «Иная жизнь» (1830–1840-е гг.) в «минуты просветленья», когда отпадает дурная бесконеч-

ность лиц и событий, когда, как в опыте умной молитвы, ум сходит в сердце («Бежит *вся мысль моя к подгрудью*, / Встречаясь с жизнью сердца там»), испытывает ощущение всепространственности и всевременности:

Живет каким-то бытием,
Которого не знает *внешний*
И *суетливый* человек! —
Условного отбросив бремя,
Я, из *железной* клетки время
Исторгшись, высоко востек,
И мне равны: и миг и век!..

Ощущение пространственно-временной полноты соединяется в русской поэзии мысли с сознанием краткости, мимолетности этого состояния для человека, погруженного в реальность пространственной разделенности и текучести времени. «Но, ах, не нам его судили; / Мы в небе скоро устаем, — / И не дано ничтожной пыли / Дышать божественным огнем» — такой горькой сентенцией сменяется в тютчевском «Проблеске» одушевленное, радостно-вдохновенное слово о том, как преобразается земное естество человека, соприкоснувшись с «бессмертным».

В мире Тютчева момент соприкосновения инобытию сопровождается острым чувством тоски. Парадоксальное соединение двух противоположных состояний: радостной, живой полноты и «тоски невыразимой»: «Час тоски невыразимой! / Все во мне и я во всем!» (Тютчев) — характерная черта его лирики. Тот же разрыв между духоподъемным, исполненным живых сил бытием личности, вырвавшейся в мечте и воображении в «простор иного бытия», и унылым, опустошенным, бесцельным, тоскливым быванием — в стихотворении П.Я. Вяземского «Тоска» (1831), написанном под влиянием тютчевской художественной метафизики. И это совсем не случайно.

Русские поэты-мыслители не удовлетворяются только художественным предчувствием всеединства, единичным, недолгим касанием ему, они жаждут реального воплощения совершенства. Романтическое двоемирие, в котором, по слову В.А. Жуковского, «Там не будет вечно *Здесь*», не становится для них истиной в последней инстанции. Они не останавливаются на образной констатации разрыва реальности

и идеала, не смиряются с ней. И этим предвосхищают ту линию русской мысли, которая начинается в федоровской «Философии общего дела» и требует не просто создания идеального образа совершенства, но превращения его в проект действия, в план и правило жизни.

Н.Ф. Федоров и его идейные продолжатели А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, принадлежавшие к христианской ветви космизма, выдвинули задачу реального овладения временем и преодоления разделяющего пространства. Не просто касание иному миру, но его воплощение в реальность, преображение смертного, разрозненного, страдающего бытия в бессмертное, всеединое, несущее в себе полноту блага — таково, с их точки зрения, задание человека.

Регуляция стихийных, слепых сил природы, труд воскрешения радикально меняют пространственно-временные характеристики мира. «Всеобщее воскрешение, — пишет Федоров, — есть полная победа над пространством и временем. Переход “от земли к небесе” есть победа, торжество над пространством (или последовательное вездесущие). Переход от смерти к жизни, или одновременное сосуществование *всего ряда времен* (поколений), сосуществование последовательности, есть торжество над временем» [28, 236].

Русская поэзия мысли дала свои художественно-символические модели преображения пространства и времени. От романтического двоемирия, фатально разрывавшего сферы и планы бытия, представлявшего землю юдолью мрака и тлена, томительного «бывания», где лишь «утомительные сны» жизни какова она есть, а небесную реальность — обителью света, они двигались к идее софийности мира, где земная реальность проявляла свой небесный прообраз, зерна благобытия прорастали в самом бытии.

Если в стихотворениях П.А. Вяземского «Тоска» (1831), М.Ю. Лермонтова «Небо и звезды» (1831), Ф.И. Тютчева «Проблеск», «Фонтан» (1836), В.Г. Бенедиктова «Прости!» (1836) разрыв между постылой земной юдолью и чаемой горней обителью абсолютен и непреложен, то в таких философско-поэтических медитациях, как «Выхожу один я на дорогу» (1841) М.Ю. Лермонтова, «Вечер» П.А. Вяземского

и «Как сладко дремлет сад темно-зеленый...» Ф.И. Тютчева разрыв небесного и земного снимается интуицией всеединства, не позволяющей дробить и делить мир, отторгая от него сферы и планы, но нудящей к тому, чтобы высветлять и преображать бытие, прозревая в нем начаток нового — гармоничного, неслиянно-нераздельного — строя явлений, где нет взаимного противоборства существ ни во времени, ни в пространстве и всё со всем связано неразрывной цепью родства.

Софийность раскрывается в тех реалиях природной жизни, которые привычны для человека, задают хронотоп его бытия. Это и величественный звездный пейзаж, когда «Таинственно, как в первый день создания / В бездонном небе звездный сонм горит». Это «Зеленый лес, живые воды / И отблеск неба голубой» или «короткая, но дивная пора» первоначальной осени, когда «Весь день стоит как бы хрустальный / И лучезарны вечера... <...> И льется чистая и теплая лазурь / На отдыхающее поле...». Тютчев мастерски передает ощущение остановленного мгновения, когда оно словно вдвигается в вечность — как на фреске или иконе... Законы природного, текучего времени вдруг отменяются — в гармонии краткого мига, который в естественном течении жизни неизбежно переходит, сменяясь другим, третьим, четвертым (наступят первые зимние бури, потом разольются весенние воды, уступая место «грохоту летних бурь», за которым недалеко уже и до «первого желтого листа»), открывается гармония вечности.

Мотив «остановленного мгновения», изымаемого мыслью, памятью, воображением из-под власти текучего времени, один из ведущих в лирике Тютчева. Стихотворение «Так, в жизни есть мгновения...» (1855), где в картину благодатного «самозабвения земного» вплетаются райские, евангельские образы: *деревья*, «птицы небесные» (что не сеют, не жнут), завершается восклицанием: «Дремотою обвеян я — / О, время, погоди!». Поэт стремится удержать бегущее время, остаться навсегда в состоянии *блаженной полноты*. К неумолимому врагу человека он обращается не с проклятием, а с дружеской просьбой — манифестируя самим этим жестом высший принцип отношения человека к природе, к ее реалиям и стихиям, суть которого не в борьбе, а в любви.



М.В. Нестеров. Пейзаж с рекой.

Этюд для картины «На Руси (душа народа)», 1910-е гг. Государственная Третьяковская галерея

Образ преодоления текучего и преходящего времени появляется и в тютчевских горных пейзажах, устойчиво связанных у него с темой благобытия. Достаточно вспомнить стихотворение «Утро в горах» (1829), где туманы, покрывающие скат «высших гор», являются воображению поэта «Как бы воздушные руины / Волшебством созданных палат», или фрагмент «Яркий снег сиял в долине...» (1836), где царствующей долу смене времен года («Яркий снег сиял в долине, — / Снег растаял и ушел; / Вешний злак блестит в долине, — / Злак увянет и уйдет») противопоставлена вечность горных (горных!) пределов: «Но который век белеет / Там, на высях снеговых? / А заря и ныне сеет / Розы свежие на них!...». Вспомним и пейзажную медитацию «Над виноградными холмами...» (начало 1830-х гг.): взору поэту, поднимающемуся в небесную высь, является «круглообразный светлый храм», «горнее, неземное жилище», где «смертной жизни места нет» и всё наполнено праздничным веянием, подобным тишине воскресного дня, напоминающего о Светлом Христовом Воскресении, в коем — надежда живущим.

Но русская поэзия мысли не просто предчувствует и провидит хронотоп преображенного бытия. Она сознательно организует пространство и время через действие в них человека. Поэтический шедевр Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855) осмысляет пространство русской земли в контексте христианской метафизики. Его начальные строки: «Эти бедные селенья, / Эта скудная природа» предстают выражением евангельской заповеди блаженства, а финал: «Удрученный ношей Крестной / Всю тебя, зем-



«Ангел показывает Иоанну Богослову видение Небесного Иерусалима». Роспись южной галереи церкви Воскресения Ростовского Кремля, 1675.

ля родная, / В рабском виде Царь Небесный / Исходил, благословляя» разворачивает образ пространства, введенного в историю спасения, становящегося ее частью. Пространство сакрализованное, преображенное или движущееся к преобразению благодаря созидательным усилиям рода людского — один из устойчивых концептов художественной историософии Тютчева.

Поэтический манифест «Русская География» (1848) — апология Славяно-Греко-Российской империи, пространственные координаты которой: «Москва и град Петров, и Константинов град», «семь внутренних морей и семь великих рек / От Нила до Невы, от Эльбы до Китая, / От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная...» — выводят из истории в эсхатологию, задают очертания того грядущего царства, что, по слову пророка Даниила, «не преидет вовек».

А в послании «К Ганке» (1841) разворачивается панорама «всей Славянской земли», протянувшейся «от Невы до Черногорья, / От Карпатов за Урал» и осиянной светом правды Христовой. Звучащая на ее пространствах переключка городов («Расцветает над Варшавой, / Киев очи отворил, / И с Москвой золотоглавой / Вышеград заговорил»), говор которых совпадает с говором славянских наречий, — это новая Пятидесятница, открывающая двери Царства Христова, путь к Иерусалиму Небесному. И как, сакрализуясь, меняется пространство истории — от атомарного, разрозненного, распавшегося на клетки-сегменты по числу враждующих государств, так же, по Тютчеву, меняется ее время: время слепоты и блуждания, вражды и войны уступает место эпохе всеславянского родства, расширяющегося в перспек-

тиве исторического движения до всечеловеческого и всемирного братства.

В поэтической историософии Тютчева пространство и время обретают иные характеристики, нежели в течении наличной истории, которую Н.Ф. Федоров, младший современник поэта, называл историей «взаимного истребления» [27, 138]. Они становятся частью истории как «работы спасения», апофеозом которой выступает тысячелетнее Царство Христово, завершительная благая эпоха, являющаяся, по мысли русских религиозных философов, преддверием «нового неба и новой земли», точнее, их зародышем, начальной ступенью.

В Царстве Божием на земле мир еще существует во времени, но само течение времени уже иное: здесь, согласно пророчеству Иоанна, совершается «первое воскресение», просветляется нравственная и физическая природа людей. И одновременно меняется состояние пространства: человечество в тысячелетнем Царстве Христовом становится Церковью, неслиянно-нераздельным единством многих «я», преодолевающим закон пространственной непроницаемости, расширяющим ареал своего действия сначала на землю, а затем и на все мироздание.

В русской философии конца XIX — первой трети XX в., и прежде всего в русском космизме, тема преобразования пространства и времени связывалась с представлением о человеке как разумной, творческой силе природы, инстанции ее самосознания. С точки зрения Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Умова, В.И. Вернадского и др., человек должен встать во главе новой, преобразующей эволюции, «восьмого дня творения», сознать себя деятельным агентом «процесса усложнения и усовершенствования природного бытия» [23, 630], более того — на новом уровне раскрыть созидательные потенции самой природы.

Русская поэзия мысли дала своего рода «прототип» этой идеи. В тютчевском стихотворении «Колумб» (1844) утверждался образ человека-мироустроителя, космизатора бытия, «разумный гений» которого, соединяясь «с творящей силой естества», вводит в бытие новые измерения, распаивает его в беспредельность.

И выдвинутая Н.Ф. Федоровым идея всеобщего воскрешения как апофеоза победы над

временем предчувствовалась и предвещалась русской поэзией мысли через мотив воскрешающей памяти, через *воспоминание*, что не просто останавливает мгновение, не давая ему исчезнуть «в пропасти забвенья», но разворачивает вспять линейное течение времени, восстанавливает целостность бытия, распяленного и разорванного между прошлым, настоящим и будущим, собирает мгновения жизни во сверхвременное единство (Е.А. Боратынский. «Воспоминания», 1820, «Мой Элизий», 1831; П.А. Вяземский. «Родительский дом», 1830; Ф.И. Тютчев. «Еще томлюсь тоской желаний...», 1848). Труд воскрешающей памяти здесь неразрывен с любовью: именно любовь, высший, совершенный принцип единства вещей и существ, одолевает разделяющее пространство и горький «недуг, именуемый временем» [26, 61].

Говоря о преображении пространственно-временных отношений как необходимом условии перехода от смертного, разъединяющего бытия к бытию всеединому и вечному Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев и их продолжатель в XX в. А.К. Горский включают в эту задачу и время-пространство личности, ищут пути обретения ею нового, сизигического взаимодействия со средой, преодолевающего и отъединенность, обособленность «я», и пантеистическое растворение его в природе (тютчевское «С миром дремлющим смешай!»).

Умопостигаемо человеческое «я» равновелико миру, совпадает с ним, но возникает вопрос: как сделать умопостигаемое реальным, как человеку не только ментально, но и физически обрести всепространственность и всевременность, дабы не чувствовать себя малой, ничтожной, затерянной в пространстве и стираемой временем единицей, как ему преобразить пространство и время своего тела?

Федоров видит решение в соединении нравственно-религиозного делания личности, осуществляющей Христову заповедь о любви, со всецелой регуляцией природных процессов, распространяющейся и на внешний мир, и на самого человека, делающей его совершенным, «полноорганическим» существом, способным перемещаться в пространстве, жить в разных средах, действовать во всей Вселенной, всецело управляя ее ходом, а значит и временем собственной жизни.

В.С. Соловьев, опираясь на федоровскую идею «положительного целомудрия», делает акцент на трансформации родотворной силы любви, которая в порядке природы находится в плену полового рождения и связанной с ним неразрывно смерти, и подчеркивает, что «духовно-телесное творчество» человечества, ткущего полотно сизигии, созидającego преобразенную, неслиянно-нераздельную целостность мира, будет опираться на просветленные, преобразенные энергии эроса [23, 547].

В свою очередь А.К. Горский, полагая в основу «организации мировоздействия» регуляцию эротических энергий, видит ее прообраз в искусстве. «Лирическое волнение», которым, по слову Пушкина, движется творчество, есть претворенное, сублимированное волнение эроса. В творческом акте поэт и художник расширяет границы своего тела, накладывает его контуры на все вещи мира. Поэтическая фантазия движима стремлением сотворить для себя «новую природу, лучше и полнее той, к которой мы прикованы» [11, 424], движет к преодолению телесной замкнутости, пересозданию пространства, преображению природной и космической среды и даже преодолению смерти.

Именно этот вектор, эти «бурные всходы воскресительных тенденций в эротике» [12, 594] видит Горский в русской поэзии — от А.С. Пушкина до А.К. Толстого. И хотя пока поэзия есть лишь «репетиция» преображения, но постепенно, научившись управлять эротическими энергиями, человек, по мысли Горского, уже реально, а не только в воображении разомкнет обособляющую границу между своим телом и миром, сумеет «неизмеримо далеко <...> расширить круг своих волнений, свободно излучаясь и пространственно и смело формируя, видоизменяя линиями своих волн мельчайшие структурные сетки окружающего вещества» [14, 385].

Если в XIX в. русская поэзия мысли была тем духовным колодезем, из которого активно черпала смыслы формировавшаяся русская философия, то в XX в., начиная с эпохи религиозно-философского подъема, сама русская философия стала тем идейным магнитом, к которому притягивалась и в поле которого творила русская поэзия — от В.Я. Брюсова, А. Белого, А.А. Блока, Вяч. Иванова до

Н.А. Клюева, В.В. Маяковского, С.А. Есенина, Н.А. Заболоцкого и др.

Внимание к теме пространства и времени здесь возникало на перекрестке философских теорий, точных наук и инженерно-технической практики. Идея творческой эволюции и «Материя и память» А. Бергсона, теория относительности А. Эйнштейна и эра авиации — все это расширяло границы художественной рефлексии, заставляло проектировать будущее, создавать образ человека, овладевающего временем и пространством, свободно творящего в нем, природняющего себе «весь мир в его необъятности» [14, 203]. Как писал С.А. Есенин в трактате «Ключи Марии»: «Пространство будет побеждено, и в свой творческий рисунок мира люди, как в инженерный план, вдунут осязаемые грани строительства» [14, 203].

Литература

1. Аксенов Г.П. В.И. Вернадский о природе времени и пространства. — М.: ИИЕТ, 2006. — 392 с.
2. Аксенов-Меерсон М. Рождение Философии из Духа Литературы на сцене русского персонализма // Достоевский и XX век. — М.: ИМЛИ РАН, 2007. — Т. 1. — С. 125–142.
3. Безносков В.Г. «Смогу ли уверовать?»: Ф.М. Достоевский и нравственно-религиозные искания в духовной культуре России конца — начала XX в. — СПб.: Изд-во РНИИ «Электронстандарт», 1993. — 199 с.
4. Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2. — 751 с.
5. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994. — 414 с.
6. Гачев Г.Д. Содержательность художественных форм: эпос, лирика, театр. — М.: Изд-во Московского университета, 2008. — 280 с.
7. Гачева А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского и русская религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX века // Достоевский и XX век. — М.: ИМЛИ РАН, 2007. — Т. 1. — С. 18–96.
8. Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. — М.: ИМЛИ РАН, 2004. — 637 с.
9. Геворкян А.Р. Принцип духоматерии Н.Ф. Федорова как разгадка философии истории // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сб. научных статей: В 2 ч. — М.: Пашков дом, 2010. — Ч. 1. — С. 293–318.
10. Гинзбург Л. О лирике. — Л.: Советский писатель, 1974. — 408 с.
11. Горский А.К. Сочинения и письма: В 2 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2018. — Т. 1. — 1008 с.
12. Горский А.К. Сочинения и письма: В 2 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2018. — Т. 2. — 1008 с.
13. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 26. — 519 с.
14. Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. — М.: Наука; Голос, 1997. — Т. 5. — 560 с.
15. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. — Л.: «Эго», 1991. — Т. 1. Ч. 1. — 280 с.
16. Кожин В.В. О тютчевской плеяде поэтов // Поэты тютчевской плеяды. — М.: Советская Россия, 1952. — 400 с.
17. Лосский Н.О. Избранное. — М.: Правда, 1991. — 624 с.
18. Марченко О.В. В.Ф. Эрн о связи разума поэтического и разума философского в русской мысли // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX в.: К 165-летию Вл. Соловьева. — М.: Водолей, 2018. — С. 16–25.
19. Письма художников П.М. Третьякову. 1870–1879 гг. — М.: Искусство, 1968. — 559 с.
20. Карл Пфеффель о Тютчеве // Литературное наследство. — Т. 97. Кн. 2. — М.: Наука, 1989. — С. 30–37.
21. Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. — М.: Академический проект, 2016. — 890 с.
22. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 1. — 892 с.
23. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — 822 с.
24. Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. — М.: Искусство, 1991. — С. 465–483.
25. Степанян К.А. «Сознать и сказать». «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Достоевского. — М.: Раритет, 2005. — 507 с.
26. Тютчев Ф.И. Сочинения: В 2 т. — М.: Издательство «Правда», 1980. — Т. 2. — 352 с.
27. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. — Т. 1. — 518 с.
28. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. — Т. 2. — 544 с.
29. Философия Шеллинга в России. — СПб.: РХГИ, 1998. — 526 с.
30. Фридрих Шеллинг: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 2001. — 689 с.
31. Шеллинг Ф. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — 636 с.
32. Эрн В.Ф. Сочинения. — М.: Правда, 1991. — 575 с.