

Санкт-Петербургский государственный университет

*ЛИСЕЦКИЙ Михаил Львович*

**Выпускная квалификационная работа**

*Социальная метафизика творческого события в современной русской  
поэзии*

Уровень образования: магистратура

Направление 47.04.01 «Философия»

Основная образовательная программа ВМ.5864.2020 «Философский дискурс  
современности»

Научный руководитель:  
Д.ф.н., проф. Кафедры  
философской антропологии  
СПбГУ, Камнев Владимир  
Михайлович

Рецензент: д.ф.н., проф.,  
завкафедрой культурологии  
РГПУ, Докучаев Илья Игоревич

Санкт-Петербург  
2022

## Содержание

<b>Содержание .....</b>	<b>2</b>
<b>Введение .....</b>	<b>3</b>
<b>Глава 1. Человек и творческое событие.....</b>	<b>6</b>
1.1 Человек как существо двойственной природы.....	6
1.2 Человек как существо творческое.....	14
1.3 Творческое событие .....	25
1.4 Диалог и творческое событие .....	34
1.5 Социальная метафизика и творческое событие .....	44
Выводы к главе 1 .....	51
<b>Глава 2. Социальная метафизика и творческое событие в современной русской поэзии</b>	<b>54</b>
2.1 Борис Рыжий .....	56
Выводы к главе 2 .....	71
<b>Заключение.....</b>	<b>73</b>
<b>Список используемой литературы .....</b>	<b>76</b>

## Введение

Проблема творческого события зачастую становилась центром внимания не только литературоведческого или филологического исследования, но также и философской рефлексии. Однако чаще всего авторы заостряют свое внимание на непосредственно эстетической стороне данного вопроса, хотя само творческое событие в своей развертке затрагивает все существо человека, формируя и обособляя его как существо метафизическое. Под метафизикой человека следует понимать его сверхприродное начало, к которому классически относятся такие акты, как акты любви, мышления, свободы, доброты, веры, творчества и т.д. Социальный статус творческого события проясняется, когда мы обращаемся к человеку не как к оторванной единичности, но как к субъекту социальности; субъекту, что в каждый момент времени вовлечен в отношения «Я» - «Другой». Так, по мнению К.С. Пигрова хотя всеобщее (метафизическое) и концентрируется в самосознании человека, само постижение предельных оснований бытия и мышления не дано отдельному человеку, но дано организованному единству – социуму [25, с. 67]. Однако, в современном мире вовлеченность социума во всеобщее ставится под вопрос в связи с разобщённостью и фрагментарным существованием человека, что в своей сути ведет к нарушению онтологической настройки человека, его причастности к событию мира.

В настоящем исследовании именно творческое событие выступает инструментом приобщения человека к метафизическому через «открытость» человека по отношению к миру. Миру, заключающемуся в рамках литературного произведения как целостности. Такая целостность достигается за счет соответствия текста (литературного произведения) своему прообразу – Миру. В.В. Биbihин так пишет в связи с переводом текста: «Настоящая вещь с самого начала несет в себе свой собственный перевод. <...> Раз однажды человеком и человечеством достигнута подлинность, в которой они ощутили полноту бытия или хотя бы угадали ее в предвосхищении, все последующее будет

непрестанным переводом этого подъема на бесчисленные языки» [9, с. 235–236]. Именно уникальность схваченного бытия выражается автором в творческом событии, которое, посредством приобщённости к нему читателя, формирует метафизическую настройку человека.

Во второй части работы предпринята попытка философской рефлексии современной русской поэзии на материале творчества Бориса Рыжего. Выявляются и актуализируются «рамки напряжения», свойственные его поэзии, а также дается анализ социальным явлениям, придающим уникальность его творчеству.

**Актуальность** работы продиктована неоспоримой ролью творческого события в формировании человека в качестве существа двойственной природы, где первая – биологическая, вторая – метафизическая. Однако само рассмотрение предполагает под собой не эстетическое или антропологическое исследование, но исследование через оптику социальной метафизики, которое редко осуществлялось на поприще отечественной философской рефлексии.

Также актуальность работы связана с кризисом современного общества, теряющего свое онтологическое основание. Человек, следуя вектору индивидуализации, фрагментирует себя, теряя метафизические «органы» чувств. Творческое же событие через приобщенность читателя к произведению призвано вернуть человеку именно метафизическую «почву».

**Объект:** творческое начало человека

**Предмет:** творческое событие в его социально-метафизическом аспекте

**Цель:** рассмотреть творческое событие как социальное явление, формирующее и конституирующее метафизические проявления в жизни человека, а также проанализировать социально-метафизическое измерение поэзии в современной русской поэзии на примере Бориса Рыжего

### **Задачи:**

- Развернуть представление о человеке как о существе двойственной природы
- Продемонстрировать связь творчества с непосредственным бытием человека, а также развернуть человеческое существо как существо, находящееся в постоянном процессе «саморождения»
- Дать целостное представление о творческом событии, а также выразить творчество, как деятельный подход к жизни
- Указать на диалогическую природу творчества и творческого события
- Представить связь творческого события и социальной метафизики
- На примере современной русской поэзии, а именно на примере творчества Бориса Рыжего, раскрыть связь социального и метафизического

**Научная новизна** проводимого исследования заключается в том, что в нем впервые осуществляется попытка анализа творчества Бориса Рыжего с точки зрения социальной-метафизики.

В данной работе феномен творчества рассматривается с позиций деятельностного подхода. В связи с этим применяются принципы исследования, выраженные в антропологии, социальной философии, метафизике.

## Глава 1. Человек и творческое событие

### 1.1 Человек как существо двойственной природы

Говоря о человеке, мы сталкиваемся с тем, что наименьшим образом может быть нами не узнано, ибо каждый из нас есть человек. Мы, люди, и мы попросту не можем не знать, что это значит. Но лишь на секунду задумавшись, мы теряемся в определениях, тонем в понятиях и догадках, так как насколько бы каждый из нас знал факт о том, что он человек, настолько же он не знает, кто такой человек. В первые же мгновения нам в голову приходит понимание человека как биологического вида. Человека как некоторого животного, природа которого укоренена в мире. Человек как биологический вид, как живое существо отличается от других существ рядом критических отличий. Однако сам он принадлежит к млекопитающим, выделяясь в особый вид *Homo sapiens*, являясь последней ступенью его развития. Биологические характеристики человека почти на сто процентов схожи с характеристиками других живых существ, особенно высших. Биологическая активность человека направлена на саморегуляцию и самовоспроизведение, а сам он в своей единичности по набору генов является уникальным и неповторимым благодаря передаче их частей от родителей. Сама биологическая неприспособленность человека ставит под вопрос его существование. Эту неприспособленность особенно отмечал Арнольд Гелен [14]. Человек не обладает какой-либо специализацией его органов для простого животного существования. Человек слаб, медленен, да и в своей оторванности от культуры неопасен. Но тут то и проступает вторая часть его природы – природы социальной, а уходя глубже, божественной, благодаря которой человеку удается породить не только культуру, но и самого себя.

Один взгляд на тело человека заставляет нас задуматься об особом его предназначении и месте в мире. С древнейших времен тело рассматривалось как тюрьма или храм для души, - души как божественного проявления в человеке. Но само тело становится отражением этой самой души, в особенности нельзя не упомянуть наиболее яркие отпечатки божественного в теле человека: глаза и

лицо. Именно глаза и лицо устремлены к небу, к всевышнему, в то время как остальное тело, живот и пол, устремлены вниз, к тварному, мирскому, земному. Они находятся ниже сердца и головы человека, где по древнейшим представлениям коренилась самость человека, его душа. Такая дифференциация так же показывает определенную степень подчинения тела душе человека (расположение мирского под началом божественного). Таким образом само тело в своей сути есть некоторое различие между «высшим» и «низшим», «горнем» и «дольнем», «божественным» и «мирским» [17].

Человек переживает свою телесность в различных ипостасях: удовольствия, неудовольствия, страха, трепета, желаний, болезней, вдохновения и так далее. Данный список можно было бы продолжать до бесконечности, однако важен сам факт того, что человек, несмотря на осознание своей смертности продолжает жить. «Человеку, как существу деятельному, не положено думать о смерти,» - говорит И. Кант [19, с. 188]. И, на первый взгляд, это может показаться антитезой ко всем известной латинской поговорке «memento mori», но это ошибочно. На самом деле и И. Кант, и приведенная поговорка говорят об одном, - о жизни, которую должен жить человек во имя или не оглядываясь на собственную тленность. Жить здесь и сейчас, деятельно и продуктивно, но продуктивно не в плане механистического выполнения задач, но путем «рождения себя самого», прибавляя бытие. Жить осознанно и смело, не боясь в последний миг жизни взглянуть смерти в лицо. Жить, чтоб с оглядкой на свою прожитую жизнь заключить: «Она была прожита не зря».

Стоит упомянуть о существовавшей традиции изображать тело человека вписанным в круг. Это мы можем наблюдать и на рисунках Леонардо да Винчи. Такая вписанность так же может свидетельствовать о божественном в человеке, так как круг с древнейших времен был не только символом неба и Бога, но и единичности, целостности, а также постоянства и динамизма. Человек оказывается самодостаточным, содержащим в себе самом все потенции, которые он мог бы реализовать в мире. Эту же самодостаточность упоминает Николай Александрович Бердяев, говоря о том, что «он [человек] не только в мире как

одна из частей мира, но и вне мира, и над миром, превышая все вещи мира как бытие, равнокачественное миру» [8, с. 295].

Человек заключает в себя весь мир, все потенции мира. Так же человек осознает всю свою мощь и силу перед лицом мира, отрезвляясь лишь при упоминании временности и тленности самого человеческого тела. С равной силой философская мысль защищает свободу человеческого существа как его начала и детерминированность миром его жизни. Человек являет собой принадлежность к миру биологическому, входя в цепь природной необходимости, в той же мере, в которой он является существом, превосходящим сам мир. «Человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия и превышает все вещи порядка природы» [8, с. 296].

Наиболее заметным образом в античной философии вопрос о соотношении души и тела радикализовал Платон. Для него душой являлась сама идея человека, его самость, вечная, неизменная, прекрасная и божественная. В это же время тело понималось как нечто тленное и непостоянное, изменчивое и смертное. Платон говорил, что душа в теле «уподоблена крылатой парной упряжке и возничего» [26, с. 209], тем самым подчеркивая пассивность и нейтральность тела по отношению к душе. Само по себе тело не есть зло или благо, но получает свою жизнь в результате взаимодействия с душой. В этом же взаимодействии рождается познание мира душой через тело. Число душ, по Платону, постоянно и равняется количеству божественных светил, кои продолжают охранять тело по пришествию души в земной мир, что еще раз подтверждает божественное и вечное происхождение душ.

Душа по Платону разделена на три части. В этом разделении не следует видеть противоречия с тем фактом, что Платон, говоря о душе, говорит об ее целостности. Эти части не составные, но функциональные. Первой является душа разумная, что ведет человека к счастью, и расположена она в голове. Она является некоторым Божественным проявлением, разумным началом, что довлеет над низшими проявлениями души. Второй же является душа иррациональная, неизменчивая, стремящаяся к удовлетворению низменных

потребностей тела. Последняя вступает в конфликт с душой Божественной. Эти души подобны упряжке, в которой запряжены кони, где «один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь – его противоположность и предки его – иные» [26, с. 210]. Между этими двумя конями, высшим и низшим проявлением души, обретается «яростный дух». Именно эта часть души поднимает оружие за то, что человеку кажется справедливым, только если разумная часть души не сможет ее увещевать рациональными доводами. Тут же продолжается телесная дифференциация функциональных частей души человека, где эмоционально-гневливая часть располагается в сердце, а низшая, иррациональная, в животе.

Для Аристотеля душа неотделима от тела и есть ничто иное как «первичное [законченное] осуществление естественного органического тела» [1, с. 36]. Человек есть единство души и тела, но не как результат сложения частей, но как осуществления телом его потенции. Такая неотделимость делает душу, по Аристотелю, смертной, ибо она уничтожима при уничтожении тела, за исключением одной ее части, а именно – разумной. Разум представляется как проявление Божественного, и отличается от иных способностей души «как вечное от тленного» [1, с. 40].

Душа по Аристотелю «есть причина и начало живого тела» [1, с. 46], и это можно понимать трояким образом, а именно, как источник движения, как цель и как сущность живых тел. Сама душа есть причина бытия живого существа, как причина непосредственной жизни. Но душа не только причина, но и действующее начало, которое находит свое предназначение в осуществлении как смысле возможного бытия. Душа является движущим принципом жизни человека посредством некоторых решений и мыслей. Хотя она и локализована в сердце, она не является какой-то неотделимой сущностью, а составляет единое с телом, но, несмотря на это, Аристотель отмечает, что тела «являются орудиями души как у животных, так и у растений, и существуют они ради души» [1, с. 46].

Фома Аквинский находил, что человек является единством души и тела, их композицией. Однако существование тела не является последним аргументом в

существовании души. Сама душа может быть отделена от тела, однако будет являться «неполной субстанцией», ибо ее полнота заключается именно в соединении души и тела. Душа есть первичное начало по отношению к телу, так как «душа есть первое, посредством чего мы питаемся, и чувствуем, и перемещаемся, а также то, посредством чего мы познаем» [36, с. 29]. Мы находим жизнь в первую очередь в двух родах деятельности, а именно – в познании и движении. Интеллектуальная способность осуществляется посредством души, души ~~как~~ самостоятельной и внетелесной, но не как органом тела. Это есть божественное и самосущее начало в человеке. Тело же является результатом необходимости души в умопостигательных образах и является таковым, чтобы «оно могло быть наиболее пригодным для представления интеллекту чувственных видов, из которых в интеллекте получают умопостигаемые виды» [36, с. 55].

Телу, по Фоме Аквинскому, уже придается положительное значение, как творению господню. Оно есть не просто то, что тянет душу вниз, к мирскому, суетному и страстному, но то, что позволяет человеку познавать мир.

Европейская мысль Нового времени так же не отступала от попыток разрешения вопроса двойственности человеческого существа, а именно соотношения души и тела. Так, в сочинениях Р. Декарта мы почти не встречаем слова душа, а точнее, он предпочитает говорить о духе (*mens*), так как слово «душа» (*anima*) двусмысленно и часто применяется к телесной вещи» [16, 128]. Душа, по Декарту, субстанциональна, а ее атрибутом является мышление, поэтому перестать мыслить для нее значит перестать существовать. Достижения геометрии и новой механики принуждают Рене Декарта мыслить человека машиноподобным образом, ибо не только душа оказывается субстанциональной, но и тело наравне с ним субстанционально. Свойства же души у Декарта делятся на два рода: активные, деятельные состояния души или мышление, и пассивные, «страсти души», которые являются результатом воздействия внешних факторов на тело.

Б. Спиноза, напротив, полагал, что душа и тело – атрибуты одной и той же субстанции, относительно которой тело есть модус протяженности, а душа – модус мышления. Они параллельны друг другу, то есть каждая душа соответствует телу, в то время как тело соответствует душе. Однако ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело к движению и т.д. Таким образом каждый атрибут оказывается самодостаточным и определяется сам через себя. Важно отметить именно невозможность существования души без тела и тела без души, а также их параллельность существования. Одним из главных свойств разума Б. Спиноза признает способность исключать идею случайности и признавать идею необходимости явлений. Истинным же объектом разума является идея Бога, то есть бесконечной и необходимой субстанции [33].

А. Бергсон переосмысливает роль тела в познании окружающего нас мира. Тело и познание подчинены действию, ориентированы на него. Дух в качестве припоминания или воспоминания удерживается телом, чье действие направлено на окружающую действительность. Само восприятие – «это только отбор. Оно ничего не создает: его роль, напротив, состоит в том, чтобы устранить из совокупности образов все те образы, на которые я не смогу воздействовать» [5, с. 303]. Так А. Бергсон работает с общеизвестным убеждением, что неживая материя вовсе не воспринимает мир, а живая при усложнении телесности все более и более его воспринимает. По мнению философа, все оказывается равным счетом наоборот, неживая природа полностью отдана волнам восприятия, пронизана ими, что делает невозможным вычленение отдельных моментов из потока восприятия. «Воспринимать все влияния, ото всех точек всех тел, значило бы опуститься до состояния материального предмета» [5, с. 187]. Человек же вычленяет моменты, выбирает то, с чем он мог бы взаимодействовать. Он преодолевает пассивность и тотальность восприятия действием с окружающей его действительностью.

В русской философии тема соотношении духовного и телесного так же находится на острие ножа философской рефлексии. Так, для В.С. Соловьева —

это центральная тема в попытках объяснения человекоутверждающей позиции добра. В индивидуе возникают две противоборствующие силы – силы плотского и духовного, где плотское направленно к низшему, а духовное к благу и добру. Важно понимать, что телесное и плотское – два понятия, которые в философии В.С. Соловьева расходятся. «Тело с аскетической точки зрения есть «храм духа», тела могут быть «духовными», «прославленными», «небесными», тогда как «плоть и кровь царства Божия не наследует. – плоть есть животность, возбужденная, выходящая из своих пределов, перестающая служить материей или скрытую (потенциальную) основой духовной жизни...» [32, с. 134]. Дух понимается как высшая часть души, направленная на добро и проявляющая себя в стыде, совести, сострадании. Чувство стыда по В.С. Соловьеву то, что не дает нам существовать как животным, напоминая ему о его высоком достоинстве.

С. Франку представляется единство тело и души, где тело является духовным в его «минимальности», а духовное – «утончение» телесности до его полной прозрачности. Лишь в связи с телесными процессами душа становится локализована во времени и пространстве. Однако в таком единстве конституируется и различие тела и души, где тело накладывает свои ограничения на душу. Это ограничение заключается в фрагментарности нашего эмпирического восприятия, которое хотя и преодолевается вневременностью нашей памяти и воображения, но делает это не в полном объеме. «Никакая сила воображения, памяти и мысли не может сполна заменить узнику, томящемуся в одиночном заключении, скованному в своих восприятиях четырьмя стенами своей кельи и маленьким клочком мира, видимым через окно, живого общения с ближними и с природой. А разве не все мы – такие узники, замкнутые – в отношении живого общения – узким клочком мира, доступным в данный момент и в данном месте непосредственному восприятию?» [37, с. 607-608].

Так, на протяжении всей истории философии вопрос о соотношении духовного и телесного начала человека становится во главу угла философской рефлексии. Невероятно, как часть мира, его порождение решило восстать против мира, начать его приспособливать под себя. Что же позволило человеку выйти за

свои собственные пределы, сделало его человеком, а не просто автоматом в руках природы? Ответ насколько прост, настолько же и сложен. И этот ответ – творчество.

## 1.2 Человек как существо творческое

Исторически сложилось, что творческое событие или событие творчества является неотъемлемой частью человеческой жизни. Творчество есть феномен, отличающий нас, людей, от животных, которые в своей самости способны только к биологическому удовлетворению своих потребностей. Человек же напротив, являя собой существо творческое, конструирует свое окружение – культуру – осознано и целенаправленно создавая в творческом акте бытие его окружающее.

Также творчество отличает нас и от машины, которая хоть и способна к работе с информацией, однако не способна к порождению чего-то нового. Линейность и запрограммированность машины не позволяют ей прийти к порождению новых смысловых приемов или сочетаний, что на первый взгляд кажутся нелогичными и невозможными, но лишь для программного кода. Его упорядоченность не дает машине возможность видеть пути, пролегающие через определенного рода непредсказуемость и энтропийность человеческого сознания. Машина неспособна преодолеть свои собственные границы, в то время как человек «есть существо, недовольное самим собой и способное себя перерастать» [6, с. 22].

«Когда человек остается в своем бытии, он не творит. Когда человек творит, он объективирует ценности, создает несоизмеримое с собственным бытием» [8, с. 344]. Такая объективация изымает образы из их единственного жизненного становления, то есть из непосредственной жизни единичного субъекта и конструирует их как метафизические объекты в их оторванности от непосредственно бытия. Человек становится сопричастным к чему-то большему, чем его собственная жизнь. Выход же за пределы своего собственного бытия становится возможным благодаря двойственной природе человека, которая ранее была нами рассмотрена. Человек оказывается как бы распят между двумя мирами – миром биологическим и миром метафизическим [22, с. 20]. Творчество оказывается феноменом, что перебрасывает мостик между двумя этими сферами.

И если сфера биологическая кажется нам достаточно понятной и очевидной, то сфера метафизическая – неразгаданная загадка перед лицом обыденного сознания. То, чем мы охвачены и заняты в нашей жизни, не есть только физическое проявление нашего мира. Мы охвачены символами и мифами, которые не только конституируются человеком, но и конституируют самого человека. «Человек - это, очевидно, единственное существо в мире (как человеческое существо в том смысле, что оно не порождается Природой, той, которую мы можем изучать в биологии объективированно, в какой-то картине, отвлеченной от себя), пребывающее в состоянии постоянного зановорождения, и это зановорождение случается лишь в той мере, в какой ему удастся собственными усилиями поместить себя самого, свою мысль, свои стремления, поместить в поле, в некоторое сильное магнитное поле, сопряженное предельными символами» [21, с. 25].

Эти предельные символы никогда не оказываются завершенными, но лишь в человеческом поступлении, то есть творчестве, находят свое собственное единственное бытие. Добро, красота, справедливость, честность, совесть, любовь не существуют без должного поступка человека, отнесенного к этим феноменам. Человек существует как потенция метафизических объектов, в осуществлении которой он и находит свое собственное становление. Человек совершается на последней границе своего существования. Он есть молния, блеск того, кем он может стать. Однако это становление не конечно, ибо с каждым моментом жизни человек должен доказывать свое собственное бытие, свое собственное место и локализацию. Бездумное проживание жизни, безответственное поступление в пределах мира низвергает человека до уровня биологического животного, слепо следующего по путеводной нити инстинкта.

Напротив же, молния свободы отсекает животное существо человека, ставя его перед выбором: остаться тем, кем был навеки, или же «расстаться со слепившейся с ним скорлупой» [21, с. 15], выйти за границы собственного предела, взглянув в лицо смерти, не убоявшись ее. Оттолкнуться от себя же

самого, чтоб продолжить путь, а не застыть каменным изваянием, памятником нечеловеческому в человеке.

Свобода — это всегда опасность, это стихийность. «Свобода есть то, что не является предметом в мире, а действует в нас как нечто от нас независимое» [22, с. 39]. Это не просто вариативность выбора или перебор возможностей, это то, что действует через нас и нами. Свобода есть результат непредсказуемости поступления человека в одинаковых условия, то есть результат незаданности поступка какими-то материально-ценностными ориентирами. Условием для проявления свободы есть не сам мир, но человек в его целостности и бытийственности. В связи с этим, как бы ни были конкретизированы условия ситуации, поведение людей будет отличаться хотя бы в минимальном его проявлении.

Но свобода существует не только как понимание отвлеченности от заданных условий, не только как освобождение от детерминирующих ситуаций в жизни человека. Она так же должна пониматься как «свобода для» исполнения собственного долга. Долга становления человека в человеке не как биологического существа, но как микрокосмоса, вмещающего и стоящего наравне с макрокосмосом.

Свобода есть ответственность человека за его положение в мире, ибо сама свобода обрекает его на ответственность. «Всего более ответствен человек, и всего менее ответственны камни» [8, с. 306], и именно из-за свободы, что пронизывает все существо человека потенциального, становящегося. Свободу же свою человек находит в удалении от материальной зависимости мира предметов, в преодолении своего биологического начала, в отречении от низших сфер природной иерархии. Но сам же человек и загнал себя в эту зависимость, в это рабское повиновение природной сфере мира наличествующего, где встретил сопротивление мира камней и животных, встретил их отсутствие воли, неволие, коей и сам начал потакать. Материальная зависимость поработила царственную природу человека, сузила его макрокосмос до величин небывалых, в щель которой лишь слегка пробивается свет. Этот свет и есть отблеск Божественного

в человеке, напоминание о его Царственной свободе, в лучах которой он должен начать делать первое дело своей жизни, - дело становления человеком.

Свобода в своем отрицательном определении, то есть свобода «от», оказывается пустой, ничем не наполненной. Такую свободу «от» человек обрел с грехопадением. «Хотеть свободы для свободы, свободы без цели и содержания — значит хотеть пустоты, уклоняться к небытию» [8, с. 371]. В такой отрицательной свободе нет наполненности, нет цели человеческой природы, которая, в свое время, проявляется в творческой мощи человека. Свобода, как и творчество не поддаются рационализации, ибо, признавая попытки ее рационализировать, мы вовсе не понимаем свободы. Данное положение одинаково и для творчества, так как признавая акт творчества за внешней или внутренней детерминацией мы теряем сам смысл творчества. «Свобода есть положительная творческая мощь, ничем не обосновываемая и не обуславливаемая, льющаяся из бездонного источника». Творит же человек из себя, а не из вне; не из природного биологического мира, но из своего нутра. Н.А. Бердяев пишет: «В детерминированном порядке природы творчество невозможно, возможна лишь эволюция» [8, с. 370]. Свобода не есть случайный произвол.

Творческая мощь есть бездонное, родниковое проявление в человеке. Если в мире биологическом энергия заперта в своем круговороте, то человеческое существо размыкает эту замкнутость своим поступком, творческим актом. Тайна творчества и свободы разрушают негативную замкнутость жизни, так как «Творческая энергия есть энергия прирастающая, а не перераспределяющаяся» [8, с. 370].

Происходит это от того, что человек вмещает в себя космическое, где нет принуждения, нет дурной «материализации одной части для другой» [8, с. 374]. Подлинной свободой оказывается выражением космического с его гармонически развитой иерархией. Но сталкиваясь с миром дурной материальности, человек чувствует отчуждение, заброшенность, нарушение этой самой иерархии. Он отдаляется от мира с его наполненностью мертвых материальных тел, которую

можно преодолеть лишь любовью. Любовью, которая наиболее заметна, когда мы обращаемся к людям, наиболее подходящим нам по духу по состоянию. Мы вырываемся из дурной закономерности биологического мира, чувствуя в себе силы жить и творить. Наоборот же камни наиболее далеки от нас самих, среди них мы отставлены.

«Любовь сжигает всякую необходимость и дает свободу. Любовь есть содержание свободы, любовь — свобода нового Адама, свобода восьмого дня творения» [8, с. 374]. И любовью может быть расколдован мир материальный, принят человеком и его царственным положением в мире. Только человек ответственен за омертвление мира, и только он способен снова привести в него жизнь. Индивидуализм, признавая только свободу «от» лишает человека того, к чему можно стремиться, того, что делает человека человеком. Нельзя не признать и здоровые элементы индивидуализма, то есть попытки вырваться за пределы биологической и материальной детерминации. Попытки сказать, что человек больше, чем государство, больше, чем социальность, больше, чем полезность. Но тут же человек замыкается сам на себе, лишая себя своей полноты, сопричастности к космосу. Если человек выше и важнее всех, то и не остается место Богу, к которому и «для» которого направленно все существо свободы. Индивидуализм продолжает заколдовывать мир, разобщая людей своей атомарностью. Человек же должен быть вместе с миром, для того, чтоб расколдовать его, вернуть человеку его место в космической иерархии, вернуть его высшее предназначение.

Подлинная свобода знает, чего хочет, она есть «для», но не «от», которая проявляет себя в утверждении «хочу того, чего хочу». Последнее есть пустота, ненаполненность акта свободы, акта творчества и любви. «Зрелая и свободная воля направляет свой акт хотения, свое действие на космическую, божественную жизнь, на богатое содержание жизни, а не на пустоту» [8, с. 377]. Творческая воля выходит за свои пределы, устремляясь к космическому.

Динамизм человеческой природы и свойственная людям внутренняя мобильность и движение, по Н.А. Бердяеву, есть ничто иное как проявление

божественного в человеке, ибо сам человек был создан по подобию Божьему. В это же время мир биологический, мир животный есть проявление статики, омертвения творческого духа; он есть мир ангельский, что является «оправой Божьей славы» [8, с. 308]. Именно творчество есть отблеск божественного в человеке, именно оно есть то начало, к которому должен вернуться человек, освободившись от «ангельско-звериной иерархии».

Творчество активно, и лишь приобщением к нему можно его познать. Это не пассивное следование детерминации, это выход за свои собственные границы. В пассивности возможен лишь процесс эволюции, обусловленный распределением энергии. В творческом же выходе за свои границы есть прирост энергии, черпаемый из глубин человеческого существа, что нашло свое место в космической иерархии. Невозможно познать свободу, равно как и творчество, через пассивное служение необходимости. Нужен поступок, акт, толчок за пределы собственных границ.

Вырвав человека из центра вселенной, наука низвергла его с пьедестала центрального положения в мире, сделав его мир лишь одним из возможных миров, а самого человека лишив исключительности в царстве биологического порядка. Человеку осталось только бороться за утверждение своего положения с другими биологическими видами, впав в потерянность среди нескончаемого количества солнечных миров. Это есть крах антропоцентризма в его рискованности человека к биологическим распрям. Однако, Н.А. Бердяев пишет: «Гибнет лишь детская наука Библии, наивная библейская астрономия, геология и биология, но остается в силе религиозная библейская истина о человеке» [8, с. 310]. И истина эта заключается в том, что человек претендует не на биологический или научный антропоцентризм, но на тотальный, бытийственный. Человек не просто центр мира, он центр всего бытия, всех планов бытия, всех возможных миров и вселенных. Человек оказывается существом, которое живет в ««мире сем», но «не от мира сего»». Он вмещается в себя план Божественного бытия, весь космос, поэтому никакая наука не может нам высказаться о человеке в его полноте и законченности, ибо сама наука занята

экономическим приспособлением земли и природы. От нее ускользает то божественное, что тлеет в человеке с начала времен.

Говоря о двух мирах, стоит прояснить данное положение. Мир онтологически есть один, но низвержение человека до биологического вида, порабощение его низшей иерархией животного, низвергло и сам мир, расколов его на «мир сей» и «мир иной». «Мир «сей» и есть болезнь бытия, плен, его падшее состояние, частичная утеря им свободы и подчинение внешней необходимости. Мир «иной» и есть здоровое бытие, его подъем, его освобождение, его полнота. Мир «сей» должен быть преодолен и побежден — это не означает вражды к миру, к космосу, это означает лишь вражду к его болезни, порабощению и падению» [8, с. 368].

Человек не экономическое понятие, он не просто одно из существ, живущих на планете. Он есть более и даже самое большое, что причастно к этой земле. И только в прорыве за границы этого экономическо-биологического мира открывается истинное лицо человека. И именно в самом себе человек должен находить опору для жизни, ибо если он все время будет обращен вовне, он ничем не будет отличаться от животного, которое блуждает во тьме, путь которого лишь в определенное время освещается светом солнца. «Логос - Солнце в самом человеке должен светить» [8, с. 311].

Творчество из себя — не значит творчества из своей собственной мощи и с ее последующим убыванием. Творчество из себя есть творчество из ничего, из сокрытой в человеке бездны. «Творчество есть создание новой мощи из небывшей, до того не сущей» [8, с. 355]. Это есть небывалый прирост энергии, самого бытия. Исток же творчества в тварности нашего мира, ибо без самого первого творческого акта, без божественного усилия творчества невозможна было бы не только идея творчества, но и сам наш мир. Такое божественное творчество поэтому и понимается двояким образом: как творчество сотворения мира и как творчества в сотворении самого творчества. Человек же, являясь образом и подобием Божьим разделяет с ним творческое начало, саму возможность творчества. Такое видение Божественного акта преодолевает

эманацию, ибо в растворенности Бога в мире не было бы места творчеству, оставалась бы лишь природная и биологическая иерархия со своей замкнутостью и перераспределением энергии. Мир бы лишь переливался и переходил из одного состояния в другое наподобие эволюционному движению. Творчество же из ничего, из нерациональных глубин человека, есть прирост бытия, постоянное дополнение мира, его увеличение без потери творческой мощи. «В подлинном творчестве ничто не убывает, а все лишь прибывает, подобно тому как в Божьем творчестве мира не убывает Божественная мощь от своего перехода в мир, а прибывает мощь новая, не бывшая» [8, с. 358].

Творчество человека не тождественно творчеству Бога, оно не равно ему, но подобно. Только через персоналистический взгляд можно осмыслить творческое событие. Только через уникальность каждого единственно единичного бытия можно прийти к его пониманию. «Весь состав бытия — конкретный, персональный и потому обладает творческой силой» [8, с. 361]. Творит лицо, конкретно взятое и определенное. Сам Бог-Творец есть такое лицо. Бог не хозяин мира, не его правитель, человек же есть продолжение самого Бога, в подобие к которому он может творить. Понимание бога как самодержца ведет к упразднению интимности в отношениях с ним; оно ведет к страху и ужасу перед лицом абсолютным. Но через явление Христа человек приобщается к Богу в его человечности и близости к каждому. «Интимность возможна лишь в отношении к Богу как человеку, т. е. к Христу» [8, с. 362]. Это есть возвращение человека к Богу, призыв к участию в жизни божественной, который проявляется в продолжении творческой жизни, открытии собственной воли вне принуждения и детерминации.

Где же пролегает граница между творчеством Божественным и творчеством человеческим? Н.А. Бердяев дает на это ответ: «Тварное бытие не сильно создать лицо — лицо создается лишь Богом» [8, с. 367]. Однако, это не входит в противоречие с тем, что говорилось в самом начале главы, ибо самопорождение человека Мераба Мамардашвили есть ничто иное, как восхождение человека по Н.А. Бердяеву.

Творчеству, по мнению Н.А. Бердяева, чужда всякая буржуазная мораль, всякая устроенность в «сем мире», всякое исключения опасности. Это дело буржуазной морали, - попытки обустроиться в мире маленьких дел, лишив себя возможности героического поступка. Творчество же направленно во вне мира дольного, оно само есть опасность, некоторого рода жертвенность. Это есть аристократическая духовность, коей не чужды храбрость и героизм, честь и достоинство. Христианство в своей сути есть эта аристократическая духовность, которая проросла моралью буржуазной, попыткой устроиться в мире, адаптироваться к нему. Христианство должно преодолеть мелкобуржуазность, выйдя за пределы навешанного ему мелкого мира. «Христианская мораль есть мораль ценностей, творческого повышения жизни, а не мораль благополучия людей, не альтруистически-распределительная мораль» [8, с. 468]. Христианство есть религия любви, а не перераспределения энергии. Христианство религия поступка, выраженного через всечеловека – Иисуса Христа. Помощь же Христа приходит не из вне, а изнутри самого человека. Это помощь есть проявление, отблеск Божественного в человеке. Истинно Христианская мораль позволяет человеку чувствовать ответственность за свою судьбу и судьбу мира, исключая возможность рабской обиды на мир. Христианство и творчество ответственны, и ответственно они в жертвенном преодолении «мира сим», в движении к «миру иному». Такая жертвенность противоречит буржуазной морали, ибо жертва совершается не во имя благополучия человека, она есть жертва во имя Бога. «Поэтому подлинная христианская мораль должна признать добродетель небезопасного положения, добродетель, которую в высшей степени признавал Ницше, и должна отвергнуть добродетели буржуазные» [8, с. 468].

Проблема буржуазной морали, по мнению Н.А. Бердяева заключается в том, что она срединная, мелкоустроенная. Это есть мораль толпы, большинства. Она исключает лицо, готовое творить, готовое выходить за пределы собственного существования. Она есть плоскость, лишенная вершины, лишенная даже мысли об преодолении границы. И именно лицо, персоне, восстает против этой средней устроенности, устремляясь вверх, к божественному. В морали

творческого духа есть выхождение человека, его прорыв за пределы биологического и законного устройства. Христианская мораль права в жертвенности, но не права в своей приспособленности к миру. Она есть закон, который стоит изжить, пережить, освободиться от греха. В этом есть ее срединность, но нет творчества. «Творческая мораль не есть исполнение закона, она есть откровение человека» [8, с. 471]. И это откровение человека всегда индивидуально, персонализировано.

Мораль творческая стоит на мужественности, на опасности. Она изживает страх и заботу о спасении собственной души. Это не значит, что человек отказывается от божественного. Человек страшящийся низвергает в себе Бога, унижает его. Честь же, которая должна прийти на смену этому мелкоэгоистичному страху за собственную жизнь, превозносит Бога в человеке. «Эгоистический страх собственной гибели, доводящий человека до отказа от чести, должен уступить место страху собственной низости, уродства и неблагородства» [8, с. 471]. Такая честь не есть высокомерие человеческое, но есть забота об божественном облике самого человека, исключение его из мира дольного и привнесение его к небесному. И именно честь в человеке блюдет ценность божественную. Творчество есть изживание количественного отношения к нему в угоду качественно-индивидуального. Важно не общее благосостояние человека, но человека каждого, оказывающегося на пути восхождения.

«Жертвенное преодоление общественной буржуазности, буржуазной отяжеленности и буржуазного испуга есть уже путь к творчеству новой, небывшей еще жизни, новом небывшему еще общению людей» [8, с. 489]. Государственность сама по себе есть неприемлемость по отношению к творчеству. Суть этого заключается в том, что «политика» всегда направлена на устройство в этом мире. Никакой из крайних полюсов не достигает творческой мощи, будь то социалистическое государство или капиталистическое. И то, и то по своей природе тяготеют к удовлетворению мещанских потребностей, центром которых является потребность в безопасности. Только человек в своей

единичности и соборности может привести творчество в жизнь. Общественность, как и государство ветхи, минутны, они не есть повторение космического порядка, а лишь человеческая заганность в биологическое приспособление к миру сему, послушность букве закона. «В творчестве, а не в послушании откроется и тайна общности, тайна нового общения в любви, общения в Духе, не только людского, но и космического» [8, с. 490].

Творческий акт есть преодоление самого себя, он есть самораскрытие сил бытия. Он сам себя обосновывает, не требуя обоснования извне. Это есть явление божественного в человеке. Вся жизнь человека оказывается творческим поступлением, не в плане художественного творчества, но творчества понятого максимально широко, как утверждение своего собственного места в мире, утверждение божественности в самом себе.

### 1.3 Творческое событие

В первую очередь хотелось бы определить само понимание творческого события. Творческое событие — это встреча я с другим, внеположенным мне самому, инаковым. Такая встреча становится возможной, в частности, в поэтическом творчестве, когда я со своим собственным бытийствованием встречается с другим, непохожим на меня. Эта непохожесть обуславливается жизнью героя в непосредственно поэтическом произведении. Такая встреча есть призыв, начало диалога с другим, что вырывает, изымает нас из состояния обыденной болтовни, которая своей шелухой слов отдаляет нас от нашей же самости. Однако оно не только призывает к диалогу с другим; поэтическое событие возвращает нас к нашему же слову, заставляет нас вслушаться в него, почувствовать и прочувствовать то напряжение, которое таится в нашей речи, не только поэтической, но и принадлежащей только нам. «Наш язык задевает нас больше, чем мы думаем» [9, с. 66]. Тем самым возвращая нас самих к вневещному, другому.

Событие порывает с повседневностью, играя важнейшую роль с нашим становлением как субъекта. Оно экзистенциально значимо для нас, изменяя нас до неузнаваемости. Н.А. Лукьянова в своей работе «Метафизика события» отмечает: «Событием обозначается то, что, свершаясь, отменяет прежние принципы наблюдения, индивидуализируется, становится уникальным» [20, с. 12]. Событием в жизни человека, преломляющим всю его жизнь, может быть любовь или обращение к Богу; истинная дружба или прочтение стихотворения А. Пушкина; случайная встреча или запланированное собрание. Суть события заключается не в конкретном его проявлении, но в нашем отнесении нас к нему; нашей захваченности им. «Есть события, полное участие в которых требует отказа от их именованья и осмысления» [10 с. 161].

До философской рефлексии понятия события стоит обратиться к его обыденному употреблению. Словарь В.И. Даля определяет событие как «событность кого с кем, чего с чем, пребывание вместе и в одно время;

событность происшествий, совместность по времени, современность. | Событие, происшествие, что сбылось, см. сбывать» [15]. Так, событие — это то, что происходит или сбывается; проистекает или рождается. Но также, событие – это то, что уже сбылось, характеризующееся именно своей целостностью, завершенностью. Сбыться может предсказание; сбыться могут надежды и чаяния, но не половинчато, а всецело, без «но» и оговорок. Событие на половину еще или уже не событие. Событие – это некоторое положение вещей, которое уже свершилось или вершится подобно гештальту. В отношении события мы редко употребляем длительность, но не потому, что оно ее не имеет.

Событие проистекает какое-то время, однако совсем не этим протеканием оно характеризуется. Точнее – не в первую очередь. Изначально оно отмечено именно значимостью момента. Момент принадлежит человеку, также как и человек принадлежит моменту. Именно через эту принадлежность и определяется человеческое, утверждая себя в длительности индивидуальной жизни. Момент дан человеку, и дан он ему для угадывания, чувствования его полноты. Момент есть свет, затопляющий пространство до его недостижимых границ; свет, принуждающий открыть глаза спящего, чтобы на это мгновение он почувствовал раскинувшийся век. Век, который не загнан безделицей наших с вами важных дел; век, который не захлебывается в грязных водах обыденности и суеты; век, который не разменивается на мимолетное и ветреное; присущее мечущемуся, но находящему в вещах свое успокоение, животному. Этот век — это зов жизни, приглашение к примирению с собой и вообще.

Возвращаясь же к философской рефлексии понятия события, стоит, в первую очередь, обратиться к М. Бахтину. Так, для М. Бахтина событие ставится во главу угла в решении проблематики разрыва между мыслящим субъектом и объектом его мышления, а также между бытием и сущим в целом. Мир не ограничивается лишь абстрактными и теоретизированными суждениями о нем. Мир в своем субъектно-объектном рассмотрении не оставляет места мне самому, человеку, моей жизни. «Никакая практическая ориентация моей жизни в теоретическом мире невозможна, в нем нельзя жить, ответственно поступать, в

нем я не нужен, в нем меня принципиально нет» [2, с. 26]. Но мир не совпадает с отвлечённо-научным представлением о нем, и именно это делает возможным поступок, так как в «момент поступка мир мгновенно перестраивается, восстанавливается его истинная архитектоника, в которой все теоретически мыслимое лишь момент» [2, с. 26]. Поступок выстраивает событие, он же и является подлинным участием человека в бытии сущего. Мир нашей жизни оказывается реальным в том плане, что мы в нем самом поступаем, живем и мыслим, в то время как мир теоретический оказывается лишь отражением этого самого реального мира. Отражением, которое правдиво лишь в схваченный момент, так как мир, с последующим нашим поступанием, постоянно меняется.

Из этого же не следует, что истина и ее автономность упрощаются при таком взгляде на теоретический мир. Сама она не является созданием теоретического мира, а является вневременной и внепространственной категорией. Законы природы существовали и без их непосредственной теоретизации, но открывались они лишь в непосредственно добавляющем к теоретизированному миру поступлении. Такое поступление впервые делает их значимыми, лишь обнажая истину перед субъектом, приобщая ее к единичному, в смысле его уникальности, бытия-события. «Вневременная значимость всего теоретического мира истины целиком вмещается в действительную историчность бытия-события» [2, с. 27]. Тут же проступает и эмоционально-волевой аспект поступка, который конституируется как наше отношение к «дурной временности» и «вечной истине», где первое понимается как что-то плохое, а второе – хорошее. Таким образом, незыблемость истинно-сущего и кажимость мнимо-сущего имеет свое различие не только в отношении уровней онтологического, но и своей целью имеет ценностную ориентацию человека. По М. Бахтину поступок тяготеет именно к вечному, незыблемому, внечеловеческому ориентированию. Ответственность же в поступке (для примера в познании) реализуется, когда я приобщаю смысл к уже познанному бытию. «Мир, как содержание научного мышления, есть своеобразный мир, автономный, но не отъединенный, а через ответственное сознание в

действительном акте-поступке включаемый в единое и единственное событие бытия» [2, с. 28]. Именно таким образом проявляется участвующее мышление.

Эмоционально-волевой тон - именно он является неотъемлемой частью поступка, мысли, слова, так как именно я погружен в то или иное событие, именно я участвую в нем и своим участием определяю эмоционально волевой тон. «Поскольку я помыслил предмет, я вступил с ним в событийное отношение. Предмет неотделим от своей функции в событии в его соотношении со мной. Но эта функция предмета в единстве нас объемлющего действительного события - есть его действительная, утвержденная ценность, т. е. эмоционально-волевой тон его» [2, с. 38]. Именно благодаря ему утверждается смысловое содержание в единственном бытии. «Эмоционально-волевой тон обтекает все смысловое содержание мысли в поступке и относит его к единственному бытию-событию» [2, с. 38].

Однако, важно отметить, что эмоционально-волевой тон не относится к смысловому содержанию в его отвлеченности, изоляции, «а к нему в его соотношении со мной в объемлющем нас единственном событии бытия» [2, с. 39]. В каждом отдельном поступке воссоздается, восполняется культура в целом и каждая отдельная мысль. Другими словами, эмоционально-волевой тон относится не к какой-то конкретной помысленной вещи, но к событию целиком в его единственно едином конкретном бытии, и свой центром имеет меня, как непосредственно единственно возможного участника данного уникального события. Через этот же эмоционально-волевой тон происходит актуализация общезначимых ценностей в том плане, что они значимы не просто как отвлеченное, не задеваемое нас понятие, но через приобщение нас к ним, через их условное переживание, наше отношение к ним. «Все содержательно-смысловое: бытие как некоторая содержательная определенность, ценность как в себе значимая, истина, добро, красота и пр. все это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке на основе признания единственной причастности моей» [2, с. 43].

Особое внимание стоит уделить эстетическому видению, в котором М. Бахтин не находит акта-поступка видящего. Причиной этому является тот факт, что исключительно созерцательная позиция приводит к расколу между субъектом и объектом восприятия, делая невозможным действительное участие субъекта в поступке. Принципиальным моментом является объективация, которая следует за вживанием в индивидуальный предмет видения, - «видение его изнутри в его собственном существе». Объективация же, являясь вторым шагом, служит для извлечения себя из понятой вживанием индивидуальности, возвращением себя на место, в себя, где уже за этим следует эстетическое оформление другого (индивидуальности) в единую целостность «качественно своеобразную» [2, с. 29]. Таким образом «эстетический рефлекс живой жизни принципиально не есть саморефлекс жизни в движении, в ее действительной жизненности, он предполагает вне находящегося, другого субъекта вживания» [2, с. 29]. Таким образом намечается критика М. Бахтина философии жизни А. Бергсона, у которого эстетический опыт ограничивается моментом вживания внутрь самого объекта, и отсутствует объективация, ведущая к возвращению себя на свое же место для оформления законченности эстетического объекта.

Такая непотеря себя обеспечена еще одним моментом вживания, а именно его активностью. Человеком не завладевает объект эстетического переживания, напротив, от него требуется усилие, акт, поступок, который и определяет его позицию внеположенности самому объекту вживания. Будь же иначе, человек бы утрачивал свое единственно возможное место в бытии, признавал момент своей уникальности несущественным, а это вело бы к утрате единственности самого бытия. Такое вживание характеризовалось бы просто потерей, растворением себя в другом. Акт-поступок отвлечения от себя или отречения максимально ответственен, ибо я в крайней степени реализую свое место в бытии. Такой мир не становится миром, где меня нет, а «самоотречение есть обогащающее бытие-событие свершение» [2, с. 30].

Подобный подход М. Бахтин развивает в «Эстетике словесного творчества», где эстетическая переживание и уже упомянутая внеположенность

другому, в частности в искусстве, «дает мне возможность вместо одной пережить несколько жизней и этим обогатить опыт моей действительной жизни, изнутри приобщиться к иной жизни ради нее самой, ради ее жизненной значительности» [4, с. 77]. От идеи вживания М. Бахтин приходит к идее «симпатического переживания», которое уже не является чистым вчувствованием или вживанием в другого (героя), но речь идет «о создании некоего нового эмоционального отношения ко всей его душевной жизни в ее целом» [4, с. 78]. Такое симпатическое переживание подобно любви, которая, проникая в объект, оживляет его, окрашивая, «преобразует для нас полный объект, уже живой, уже состоящий из души и тела» [4, с. 79]. Симпатически переживаемая жизнь оформляется не в категории Я, но в категории «другого», тем самым гармонически сочетая в себе внешнее и внутреннее этого самого другого.

Само эстетическое видение есть неадекватная попытка поиска себя в бытии-событии, ибо имеет дело не с конкретно жизнью, но с неполнотой свершения, где растворяется наше Я. «Попытка найти себя в продукте акта эстетического видения есть попытка отбросить себя в небытие, попытка отказаться от своей активности с единственного, внеположного всякому эстетическому бытию места и полноты его реализации в событии-бытии. Акт-поступок эстетического видения возвышается над всяким эстетическим бытием его продуктом и входит в иной мир, в действительное единство события-бытия, приобщая ему и эстетический мир, как момент его. Чистое вживание и было бы отпадением акта в его продукт, что, конечно, невозможно» [2, с. 30]. Таким образом М. Бахтин указывает на несостоятельность попыток эстетизации жизни. Важно еще раз повторить: для М. Бахтина вопрос созерцания и практики решается следующим образом, - или эстетическое созерцание, близким, но не равным акту-поступку, или действительное участие в мире через этот самый акт-поступок, а именно «этим осуществленным нечто обогащается бытие-событие, не остается равным себе» [2, с. 29].

Поступок всегда выражает производительную активность человека в мире вне зависимости является ли он пассивным или активным, действием или

бездействием, ибо само бездействие есть так же поступок. Поступок всегда личностен, персонален. Он принадлежит конкретному человеку в конкретный момент времени, чем и обуславливается его уникальность. Он всегда единственно уникален в своем контексте, незаменим. «ответственный поступок есть осуществление решения уже безысходно, непоправимо и невозвратно; поступок последний итог, всесторонний окончательный вывод; поступок стягивает, соотносит и разрешает в едином и единственном и уже последнем контексте и смысл и факт, и общее и индивидуальное, и реальное и идеальное, ибо все входит в его ответственную мотивацию; в поступке выход из только возможности в единственность раз и навсегда» [2, с. 36].

Важным для понимания уникальности поступка и события является понятие, вводимое М. Бахтиным. Этим понятием является «не-алиби» в бытии. Это исток самого события, в своей сути является необходимостью уникальности конкретного-бытия. Это единственность моего наличного бытия, тот факт, что на моем месте не мог быть никто другой, и только я, а не другой, поступает в данный конкретный момент. «То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия принудительно обязательна» [2, с. 42]. Этот факт «не-алиби» не познается или угадывается мной, но только признается и утверждается. Причина этого кроется в том, что, познавая «не-алиби», мы его усредняем и обобщаем, — это есть «есть низведение его на низшую эмоционально-волевою степень возможности» [2, с. 42]. Таким образом мы в целом признаем, что любое бытие единственно, что любой поступок и событие уникально, а всякий находится лишь на присущем именно ему месте. Это положение меня ни к чему не обязывает, так как фактически мое собственное бытие перестает быть уникальным и встает в ряд равноположенных в мире бытийствований других. Мы же напротив должны встать на позицию уникальности своего бытия, его единственности и неповторимости. Только таким образом событие и поступок будут утверждены через «не-алиби» в бытии; только таким образом я, как действующий, буду един с бытием-событием. «я только себя единственного переживаю во всем бытии:

всякие другие я (теоретические) не есть я для меня; а то единственное мое (нетеоретическое) я причастно к единственному бытию» [2, с. 42]. Таким образом, человек не имеет права на уклонения от реализации свое непосредственного бытия. Тут же возникает и ответственность за жест, мысль, поступок, но не как за отвлеченный смысл, но как за «его единственное утверждение-неутверждение» [2, с. 43].

Посредством этого ответственного поступка идет снятие противоположности между единственным и утвержденным ценностным контекстом. Утвержденный ценностный контекст понимается как ценности, утвержденные не для конкретного индивидуума в то или иное время, в ту или иную эпоху, но ценности предельно важные для всего человечества в его историческом рассмотрении. В это же время под единственным ценностным контекстом М. Бахтин подразумевает ценности утвержденные в единственно возможном бытии человека, с его и только его конкретного места. Именно через это единственное возможное мое место и можно совершить приобщение к всеобщему через эмоционально-волевое окрашивание – наше с вами отношение, интонацию – ценности. Ценности в их историческом рассмотрении утверждаются только через человека, через его не-алиби в бытии, так как «они не покрываются для нас своим содержательным смыслом, они соотносятся с единственным участником и загораются светом действительной ценности» [2, с. 45].

Нет человека вообще, но есть конкретно определенный я, есть другой, есть близкий, есть современник; так же есть человек прошлого и человек будущего. «Все это суть ценностные моменты бытия, индивидуально значимые и не обобщающие единственное бытие, открывающиеся <?> для меня с моего единственного места, как основы моего не-алиби в бытии» [2, с. 45]. Важно понимать, что себе равной общезначимой ценности нет, она не важна сама по себе лишь исходя из ее смыслового содержания. Но она становится таковой при утверждении ее через мою собственную, человеческую жизнь, через мое собственное приобщение к причастности этого бытия. Смысловое содержание

ценности может быть понято только через мое собственное понимание того, к чему меня обязывает эта ценность.

М.М. Бахтин отмечает: «Между тем как действительный поступок мой, на основе моего не-алиби в бытии, и поступок-мысль, и поступок-чувство, и поступок-дело действительно придвинуты к последним краям бытия-события, ориентированы в нем, как едином и единственном целом, как бы ни была содержательна мысль и конкретно-индивидуален поступок, в своем малом, но действительном они причастны бесконечному целому» [2, с. 47]. Таким образом оказывается парадоксальным факт существования целого-нецелого бытия, которое есть ни что-иное как результат нашего поступления. Поступок человека конструирует само бытие, соотносясь с самим целым.

## 1.4 Диалог и творческое событие

Взаимоотношения между человеком и творчеством открывают себя в диалоге. Человек, как он есть, всегда оказывается социальным существом, включенным в отношения «Я» и Другой. «Отдельный человеческий индивид есть не только самозамкнутый микрокосм, но и часть целого, именно он входит в состав мистического человеческого организма» [12 с. 345]. Это отношение в своем развитии есть диалог. Диалог как со-общение «Я» с Другим. Сам результат творческого события, будь он в узком понимании как привнесение нового художественным творчеством, или в широком как результат становления человека и самотворения человеком самого себя, есть точка отчета и начала диалога меня с другим.

По М. Буберу диалог есть отношение человека к Другому, которое выражается в открытости. Такое общение в своей основе не всегда имеет под собой язык, ибо даже молчание может быть результатом открытости Другого. «Там, где между людьми установилась открытость, пусть даже не в словах, прозвучало священное слово диалога» [11, с. 96]. Сама речь не сводится к выбору знаков и слов, выражений и звуков. Со-общение есть то, что лежит еще до начала всякой речи. Язык «начинается с выбора говорить или не говорить» [10, с. 158]. И в этом выборе есть предельная ответственность человека перед самим собой и другим. Молчание и слово как основа речи есть то, из чего плетется текст. Молчание нельзя вырвать из речи, так как оно есть предельное слово о существующих вещах. В разговоре о важном зачастую именно молчание о чем-то дает нам больше непосредственно слова. Молчание не скрывает от нас смысл, но наоборот, высвечивает его, подчеркивает и выделяет. Но такое молчание есть только в сообщении; оно по-настоящему есть тогда, когда нам есть что сказать, сообщить. Пустая болтовня, кухонные сутолоки есть то, что лишает нас самого слова. В попытках заявить о себе громким словом человек теряет сам себя. В молчании и речи есть поступок. Поступок утверждения своего собственного места в мире, доказательства своего единственно единого бытия. «Люди

слышат, что я говорю. Но что я говорю — тоже знак, который нельзя заменить другим» [10, с. 160].

По М. Буберу существует два способа соотнесения себя с миром. Такая двойственность рождается из двойственности самого человеческого «Я». Эта двойственность проявляет себя в том, какие основные слова может сказать человек. Основные слова суть не отдельные слова, но пары слов: «Я-Ты» и «Я-Оно». При этом приобретение опыта есть результат соотношения «Я-Оно». Это есть узнавание вещей в мире, будь то вещи внутренние или внешние. Таким образом мы получаем опыт, познавая мир вещей. Такое познание возможно так как мир в таком срезе состоит из «Оно», что обуславливает и граничит с другими «Оно». Где есть нечто, есть и другое нечто, обособленное своим соседством. Таким образом человек воспринимает мир упорядоченным, где одни процессы обуславливают другие; где одни вещи есть граничащие с другими вещами, ими измеряемые и им соответствующими. Но «Тот, кто говорит «Ты», не обладает никаким Нечто, он не обладает ничем. Но он со-стоит в отношении» [11, с. 17].

Такие отношения возможны в трех сферах: во-первых, жизнь с природой, где само отношение колеблется и не достигает уровня речи. «Творения движутся перед нами, но не могут подойти, и наше Ты, обращенное к ним, застывает на пороге речи» [11, с. 18]. Во-вторых, жизнь с людьми. В этой сфере наше отношение открыто, и оно оформляется в речи. Мы можем как давать, так и принимать. В-третьих: жизнь с духовными сущностями, где отношение хоть и открыто, но не прибегает к речи. Мы не слышим, но чувствуем Ты, «мы отвечаем создавая, думая, действуя» [11, с. 18].

В прояснение пар «Я-Ты» и «Я-Оно» М. Бубер прибегает к примеру дерева, которое мы можем воспринимать по-разному, будь то зрительный образ, или же струение соков внутри дерева; будь то отношение к дереву как к представителю одного из видов дерева или же как выражения природных законов. Все это есть реализация пары «Я-Оно». «Однако по воле и милости может произойти так, что, когда я гляжу на дерево, меня захватывает отношение с ним, и отныне это дерево больше уже не Оно» [11, с. 19]. Это есть восприятие дерева в своей целостности,

в отношении «Я-Ты». Чувство исключительности в этом играет важнейшую роль, то есть чувство пред-стояния уникального другого как самого себя. Здесь нет исследования объекта в субъектно-объектном рассмотрении. Есть принятие другого равным мне самому. «Ты» не имеет соседства, это не просто свойства объекта, связанные в пучок. «Ты» подобно гештальту, целостности, в котором мы принимаем другого, который есть нечто большее чем сумма всех его частей. «Ты» «заполняет все поднебесное пространство», при этом же это не значит, что, кроме этого, «Ты» больше ничего нет.

Отношения «Я-Ты» есть колыбель «Действительной жизни», это есть создание отношений пред-стояния «Я» Другому. Именно целостность другого в пред-стоянии исключает всякую возможность опытного познания, ибо, познавая целое, мы познаем его целиком, не разбивая и не расчленяя на осколки и обломки. Это есть встреча «Я» и «Ты», где одно дополняя другого, становится на свое место целостности. Эта встреча ничем не опосредована, ибо «всякое средство есть препятствие» [11, с. 21]. Основное слово «Я-Ты» может быть сказано лишь всем существом, сплавление в целостность происходит не через меня, но и без меня оно не может произойти. «Я» и «Ты» завершают друг друга в целокупности, в принятии и возможности быть.

Настоящее не является точкой во времени, обозначающей ушедшее и зафиксированное. Настоящее есть деятельное отношение «Я-Ты», присутствие «Ты» в данный момент, восприятие длящейся общей целостности. В это же время отношение «Я-Оно» есть только в прошлом как опыт фрагментации другого, где предстает множество его «содержаний». «Иными словами: в той мере, в какой человек удовлетворяется вещами, которые он узнаёт из опыта и использует, он живет в прошлом и его мгновение не наполнено присутствием» [11, с. 22].

Творчество, по М. Буберу, всегда диалогично, так как будь то художник, писатель, архитектор или музыкант, они обращается к Другому, к воспринимающему их нечто. Высказываю же они «не «чувство», а воспринятую тайну» [11, с. 114].

Пред-стоящий образ есть колыбель всякого творчества, и именно этот пред-стоящий образ хочет стать произведением через человека. «Этот образ — не порождение души его, но то, что явилось пред ним, подступило к нему и взыскует его созидающей силы» [11, с. 20]. Здесь все зависит уже от поступка человека, сможет ли он сказать основное слово, то есть слово «Я-Ты», явившемуся образу, позволив созерцающей силе излиться через него, позволив образу стать произведением. Такой образ не открывается в объектном опыте, он больше отношения «Я-Оно». Такой образ может быть лишь изречен всем существом человека, во всей его полноте и тотальности, но не может быть описан. Это есть риск привнесения своих возможностей на алтарь творчества, ибо все, что связано с «Я-Оно» должно быть отброшено во славу становления произведения. Это есть диалог «Я-Ты», где «Ты» изливается через «Я» во всей своей полноте.

В это же время законченное произведение есть «Оно», как часть мира, как перевод образа в сам мир. «Оно» может быть рассмотрено как совокупность частей и свойств, что заключены в границах произведения. «Оно» может быть описано эмпирическим образом, разложено на составные части, разбито на осколки. «Но тому, кто созерцает, восприемля и зачиная, оно вновь и вновь может пред-стоять телесно» [11, с. 21], то есть во всей своей полноте, вновь затягивая человека в некоторое взаимодействие, где «Я» поддается «Ты», а «Ты» проникает в «Я».

Отношения с пред-стоящим конкретизируются в процессе самого создания произведения, ибо сущностное деяние произведения определяет процесс, через который образ, в результате своего деяния, становится произведением. Через упомянутую встречу произведение приходит в мир вещей, где живет среди них в своем становлении как «Оно». Но здесь же «Оно» может перейти в отношение «Я-Ты», снова зажигая и воспламеняя, воодушевляя и приподнимая Другого. «Оно» исходит из состояния ставшего в настоящем, в момент, где «Я» открывается перед «Ты».

Говоря же об отношении «Ты-человеку», нельзя не сказать о любви, которая предвосхищает встречу с Другим. «Чувства сопровождают метафизический и метапсихический факт любви, но они не составляют его» [11, с. 23]. Чувства могут быть совершенно разными, но в основе диалога как отношения «Я-Ты» лежит любовь, что обуславливает открытость, возможность быть Другому. «Чувства обитают в человеке, человек же обитает в своей любви» [11, с. 23]. И для того, кто обитает в любви люди предстают в своей исключительности, возникая раз за разом в уникальности своего собственного бытия. Такой любовью происходит процесс исключения человека из сферы обыденности, из сферы рассмотрения человека как набора свойств и качеств. Человек предстает в своей целостности, равной своей собственной целостности. В любви люди уравниваются. «Добрые и злые, мудрые и глупые, прекрасные и безобразные, все они становятся для него Ты — разрешенными от уз, исшедшими, уникальными и в отношении к нему сущими» [11, с. 23].

Отношение покоится во взаимности. Произведение влияет на творца, один человек влияет на другого. Мы учим и учимся сами у учеников. Взаимопроникновение в сущности обуславливает становление не только нас самих, но и другого. «Мы живем в потоке всеохватывающей взаимности, неисследимо в него вовлеченные» [11, с. 24]. Встреча есть знак. Знак мирового порядка, что открывается нам в созерцании. Такие встречи не выстраиваются в упорядоченный мир, но служат твоим ручательством с миром. «Человек встречает Бытие и Становление как свое предстоящее, всегда только как одну-единственную сущность и всякую вещь только как сущность; то, что здесь есть, раскрывается ему в происходящем, а то, что здесь происходит, дается ему как Бытие; только это одно есть присутствующее, а оно охватывает весь мир; мера и сравнение — исчезли; сколько неизмеримого станет для тебя действительностью — зависит от тебя» [11, с. 34]. Такой мир ненадежен для жизни, ибо каждый раз оказывается новым для нас. Он поражает и удивляет нас до глубины души, а попытки охватить его описанием приводят к тому, что он ускользает от нас.

Но отношение «Я-Ты» может быть исчерпано. Оно может быть исчерпано моим «Я» или опосредованно средствами, кои в своей сути есть преграда между «Я-Ты». То есть вещи, произведения, люди оказываются в водовороте становления из овеществления и преодоления своей вещественности. «Творчество — это в одном смысле претворение в действительность, в другом — лишение действительности. Истинное созерцание недолговечно: сущность природы, которая только что открывалась в тайне взаимодействия, теперь снова поддается описанию, расчленению, классификации» [11, с. 25]. То, что было уникально и не разложимо на составные части, вдруг оказывается воспринято как совокупность черт и свойств. В этом есть трагедия человеческой жизни. Всеохватывающая любовь находится то в состоянии актуальности, то в состоянии латентности, но она не в состоянии удержаться на постоянной позиции, тем самым то овеществляя мир, то принимая его.

Однако и «Оно» не следует понимать как некоторую негативную невозможность удержаться в отношении «Я-Ты». Только «Оно» и делает мир возможным для устройства нашей жизни, только благодаря отношению «Я-Оно» становится возможным упорядочивание мира, его классификация. «Внемли же, что я поведаю тебе со всей ответственностью истины: человек не может жить без Оно, Но тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек» [11, с. 36].

Мышление по М. Буберу оказывается также диалогичным. В нем «можно обнаружить диалогические элементы: не к себе обращается мыслитель на стадиях становления мысли, а к основному отношению, перед лицом которого он нечет ответственность за свое понимание, или к порядку, перед которым он отвечает за новый сложившийся понятийный образ» [11, с. 114]. Это не есть разговор самого себя с собой же, не есть некоторая монологическая речь, но есть обращения к Другому во мне.

Таким образом диалог есть результат онтологической открытости другому. Это есть готовность не только слушать, но и слышать, внимать Другому. Другой же исключителен в своей позиции, он уникален и незаменим нашими с вами

представлениями. Другой – это целое, которому мы должны позволить быть. И не просто быть, но стать с нами единым в отношении Я-Ты. Только в таком диалоге единство самости ощущается как единство жизни.

«— Какой же опыт человек получает от Ты?

— Никакого. Ибо Ты не раскрывается в опыте.

— Что же тогда человек узнает о Ты?

— Только все. Ибо он больше не узнает о нем ничего по отдельности» [11, с. 21].

Таким образом мы познаем целое в его единичности, узнаем и угадываем его, преисполняясь жизнью другого.

В отечественной традиции проблемой диалогического общения занимался М. Бахтин. Наиболее ясно данная концепция предстает перед нами в его работах, посвященных Ф.М. Достоевскому. Его эстетическая теория может быть пересечена в области экзистенциального анализа коммуникации Я и Другой. Причина этого в том, что понимание диалога куда шире «чем отношения между репликами композиционно выраженного диалога, это — почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение» [3, с. 51]. Диалогизм по М.М. Бахтину тотален, он есть то, при помощи чего мы утверждаем свое место в мире. «Быть — значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается» [3, с. 280].

Только в диалогических отношениях возможно раскрыть человека. Им нельзя завладеть при помощи безучастного анализа или же вчувствованием в него. «К нему можно подойти и его можно раскрыть — точнее, заставить его самого раскрыться — лишь путем общения с ним, диалогически» [3, с. 280]. Лишь через общение с другим человек будет открыт заново. Сам же я тоже могу быть раскрыт только в диалоге, ибо «Целое моей жизни не имеет значимости в ценностном контексте моей жизни. События моего рождения, ценностного пребывания в мире и, наконец, моей смерти совершаются не во мне и не для меня. Эмоциональный вес моей жизни в ее целом не существует для меня самого» [2, с. 130].

В отличие от концепции Мартина Бубера у М.М. Бахтина субъекты диалога не сливаются в единое, но оказываются в некотором противостоянии друг другу, где «Я» противопоставлено Другому. Диалог «строится не как целое одного сознания, объектно принявшего в себя другие сознания, но как целое взаимодействия нескольких сознаний, из которых ни одно не стало до конца объектом другого» [3, с. 24]. Субъекты диалога равнозначны по отношению друг к другу. Только диалогическая установка позволяет принять слова другого всерьез и воспринять ее не как чужую точку зрения, но как ценностно-смысловую позицию. Сам же субъект диалога в таком взаимодействии остается незавершённым. «Пока человек жив, он живет тем, что еще не завершено и еще не сказал своего последнего слова» [3, с. 69]. Такая незавершенность и неопределенность есть результат человеческой свободы, через которую человек способен нарушить навязанные ему закономерности. Важно понимать, что субъектом такого диалога, может являться не только живой человек, но и художественное произведение или его персонаж, как лицо, к которому возможно вопрошание и обращение.

М.М. Бахтин отмечает: «Подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли, «заочно»» [3, с. 70]. Это «заочное» определение человека есть уход в монологическую речь, попытка увернуться от диалогических отношений, лишив человека становления и открытия себя в диалоге с Другим.

Сознание самого себя так же является результатом диалогичности субъекта. «Сознание себя самого все время ощущает себя на фоне сознания о нем другого, «я для себя» на фоне «я для другого»» [3, с. 231]. Оно есть напряженное обращение к себе, к Другому, третьему. Человек перестает существовать вне обращенности к кому-либо.

Диалог для М.М. Бахтина есть не просто способ социализации личности, но есть его непосредственное бытие. То, где человек разворачивается во всей

своей полноте, где он совершает как человек. В законченности человеческого образа это было бы невозможно. Человек существует как идея, а его законченность не позволило бы идее быть выраженной. «Носителем полноценной идеи может быть только «человек в человеке» с его свободной незавершенностью и нерешенностью...» [3, с. 97]. Такая встреча и обуславливает сознание и самосознание.

Одно из наиболее разительных отличий по отношению к теории М. Бубера является тот факт, что диалог у М.М. Бахтина своей структурной единицей имеет высказывание и слово. Диалог не может проистекать в молчании, но и к слову М.М. Бахтин обращается не как лингвистической единице, но как к тому, что может жить только в диалоге. Лингвистика же занимается языком с точки зрения его логической общности, а саму же диалогическую природу языка не обращая внимания. «В языке, как предмете лингвистики, нет и не может быть никаких диалогических отношений: они невозможны ни между элементами в системе языка (например, между словами в словаре, между морфемами и т. п.), ни между элементами «текста» при строго лингвистическом к нему подходе. Не может их быть ни между единицами одного уровня, ни между единицами разных уровней. Не может их быть, конечно, и между синтаксическими единицами, например, между предложениями, при строго лингвистическом к ним подходе» [3, с. 204].

Без логических и предметно-смысловых отношений невозможно высказывания, но также оно не сводимо исключительно к ним. Чтобы стать диалогическими эти отношения должны воплотиться в жизнь, стать высказыванием, приобрести автора, своего творца.

Таким образом можно говорить о некоторой схожести подходов к диалогу М.М. Бахтина и М. Бубера. В обеих этих теориях диалог выступает основой бытия, универсальным способом человека заявить свое собственное место в мире, принадлежащее только ему. Во-вторых, диалог характеризуется определенным отношением к Другому, а именно онтологической открытости к другому, готовность слушать и слышать. В-третьих, и у М.М. Бахтина, и у М.

Бубера сознание является результатом внутренней диалогичности человека, как бы разговора Я с Другим.

К существенным отличиям следует отнести сам характер этих отношений. Если у М. Бубера происходит некоторое слияние в целое, то М. Бахтин настаивает на противоборстве диалогического общения Я-Другой. Вторым же существенным отличием является положение самих субъектов диалога. Для М. Бубера таким субъектом является «мое Ты». Оно крайне лично. Такой Другой возникает только благодаря мне самому, некоторой предназначенности «Ты» к «Я». У М. Бахтина же Другим может быть любой, вступивший в диалогические отношения со мной. Человек у М. Бахтина находит сам себя посредством другого. В-третьих, кажется существенным отношение двух этих авторов к средствам установления диалога. Для М. Бубера всякое средство по отношению к диалогу Я-Ты является преградой, в тоже время у М.М. Бахтина диалог хоть и является самоцелью, но все предшествующее до него является средством достижения всякого диалога. В-четвертых, в этом отношении к средствам раскрывается и различное языковое отношение к диалогу. Так, по М. Буберу диалог может реализовывать себя не только в актуализированном языке, но и в молчании, в то время как у М.М. Бахтина диалог без высказывания невозможен.

## 1.5 Социальная метафизика и творческое событие

Выход в социальное пространство, в пространство «Я» и «Ты» обеспечивается нам благодаря диалогу. Само творческое событие в социальной метафизике можно понимать двояким образом. Во-первых, как восприятие и понимание другого в качестве художественного произведения; как общение с героем самого произведения и становления с ним в равные отношения, что делает возможным диалог. Второй же образ понимания творческого события оказывается более широким нежели первый и заключается в самом становлении – творчестве – человека как некой потенции, заложенной в его бытии. Такое широкое понимание вмещает в себя первое, являя собой процесс становления человеческого в человеке. Именно в результате обращения к Другому мы можем найти рамки напряжения метафизических явлений, приблизившись к которым и, поняв которые, мы реализуем собственную потенцию становления человеческого. Такое становление есть ничто иное как преодоление нашего биологического начала в угоду духовной жизни. Мы «собираем» себя в области социальных явлений, примеряя на себя духовную жизнь Другого, находя и открывая в себе то, что уже было дано в Другом. Но оно не только дано в Другом, но и в нас самих, в качестве спящего и отрешенного от нас самих понимания.

Метафизикой можно назвать то, что являет собой нечто сверхэмпиричное, что мы не готовы определить в словах, и то, чему мы не можем дать определения. Метафизическое удалено от нас, но вместе с тем, оно есть «самое нам близкое» [22, с. 4]. Оно есть то, что имеет влияние на нашу жизнь самым что ни на есть буквальным образом. Что имеется ввиду? Любовь, верность, честь, достоинство есть продукты метафизического опыта. Они не поддаются научной фиксации и объяснению, они есть феномены, которые возвышаются над теоретизирующим сознанием. Их нельзя ухватить и рассмотреть через стекло научного аппарата, но в тоже время они кардинально влияют на нас, становясь нашей же частью, организуя нашу собственную жизнь. Такие метафизические явления имеют

конституирующую функцию по отношению к нам, только благодаря им мы способным приблизиться к человеческому в человеке.

Метафизические «объекты» не только конституируют нашу собственную жизнь, они так же является тем, что человек раз за разом конституирует сам. Это происходит как раз посредством нашего ответственного поступления, о котором речь шла выше. Сама метафизика в оторванности от человека не имеет никого смысла, ибо раскрыться она может только в человеческом акте, поступке. Самоочевидно, что человек в философском разрезе не является тем, что произошло от обезьяны. Человек есть то, что по средствам диалога и Другого выраженного в нашей истории и культуре рождает себя сам. В этом смысле человек оказывается искусственным существом, так как он не есть результат только природных явлений.

Рождение человека в человеке есть первое и истинное рождение человека. Этот факт чуть больше, чем целиком, связан со становлением общества в целом. Без субъектности невозможно социальное, ибо она есть то начало, где только и возможна встреча с Другим, в котором мы можем признать себя. Только благодаря субъектности, которая раскрывается через свободу, существует исход из обыденной, бытовой жизни. Эта свобода сама по себе есть пространство, где возможна остановка для начала мысли. Мысли, которая и приведет человека к становлению. «Ни вера, ни понимание не даруются ему по его воли. Единственное, что ему дано, — это запомнить о его огненной природе и сделать истину, добро, красоту, веру, понимание темой, главным вопросом его мысли» [27, с. 13].

Мир метафизических явления имеет свой порядок, космос. Если бы человек был лишь существом биологическим, то энтропия захватывала бы всю его деятельность. Распад был бы более логичным, нежели само становление человека. В человеческих же силах не только противостоять энтропии, но и упорядочить процессы его окружающие в соответствии с порядком, чье начало лежит в области другого мира. Мира более реального, нежели мир обыденности. Обыденность есть в некотором смысле пустая болтовня, подчинение

биологической иерархии, которая нацелена не на восхождение и становление истинно человеческого, но лишь на биологическое удовлетворение собственных инстинктов, лежащих в основе выживаемости.

Без мира метафизического невозможна была бы социальность сама по себе. Она бы рассыпалась и расплзлась при реализации инстинктивного поведения. Но в мире происходит все ровным счетом обратное: человеческая социальность зиждется на мире метафизическом. На мире любви, долга, чести, совести, понимания, красоты и геройства. Метафизические «объекты» не есть стихийное порождение природы, они так же не подвержены следованию природным законам. У них есть собственный порядок, которому они следуют вне мира биологического. Они искусственные в том плане, что могут существовать лишь в предельном напряжении человеческого существа, являясь собой его частью, реализуемой в ответственном поступлении, в творчестве человека самим собой.

Говоря о социальной метафизике, нельзя не упомянуть о линии, которую прочерчивает М. Мамардашвили, указывая нам на «гений языка». Язык есть один из лучей, который освещает для нас истинность существования мира метафизического. Если говорить более конкретно, то «гений языка» раскрывает для нас метафизический явления как нечто не требующего разъяснения, как нечто, что служит причиной самому себе. Многие вещи человек оправдывает, ссылаясь на причинность своих состояний. «Украл, потому что был голоден» или «украл, потому что kleптоман». Для выражения метафизического элемента мы не прибегаем к оправданности тех или иных явления, то есть вместо причинности, мы ставим элемент метафизический: «поступил по совести», «поступил так, потому что добр». Метафизический элемент становится во главу угла, и только через непосредственно поступок мы можем его узнать. Ведь мы не медлим, говоря, что кто-то поступил по совести. Мы это угадываем, не объясняя себе, что это такое есть «по совести». «Значит, метафизическим элементом в нашем мышлении являются прежде всего явления того рода,

которые есть основание самих себя, явления, сами начинающие причинный ряд и не имеющие причины» [22, с. 12].

«Гений языка» так же проявляется при употреблении слов-«антонимов» к метафизическим «объектам». Что это значит? Злу, трусости, малодушию мы всегда найдем причину. Они не существуют сами по себе, они всегда есть результат чего-то: обиды, слабости, глупости и т.д. Они не конституируют человеческое существо, человек не становится человеком через них. Скорее наоборот, они есть результат обыденной жизни, захваченности бытом.

«То существо, которое называется человеком, является таковым в той мере, в какой ему предназначено решать бесконечные задачи, а он конечное существо» [22, с. 16]. Эти бесконечные задачи есть ничто иное как утверждение в мире своей самости, своей человечности, которая, в своем существе, есть напряженное творчество самого себя через привнесение в жизнь метафизического элемента. Это есть акт творчества, прибегая к которому, человек раз за разом должен отвоевывать свою человечность; он раз за разом должен воспроизводить в себе самом и в мире любовь, добро, честность и так далее. «Добро ведь существует только потому, что существуют добрые люди. Закон ведь существует только потому, что существуют люди, ожидающие, требующие правового законопорядка» [22, с. 18]. Бесконечными же они является в том смысле, что эти элементы нельзя раз и навсегда утвердить в человеке, а можно лишь приходить раз за разом. Это не просто знание, но понимание, которое в каждый из моментов норовит ускользнуть от нас, потеряться и потухнуть в жизни биологической.

В осуществлении самого человека есть его «предназначение», которое не ограничивается только одной человеческой жизнью. Это предназначение реализует себя в нескончаемом продолжении человеческого, именно человеческого, рода. Это некоторый акт трансгрессии за пределы собственного существования в область будущего, в область наших потомков. Точно так же и мы пришли в этот мир, имея опорой своей наследие наших предков. Творчество в узком его понимании есть то, что было нам оставлено, нам завещано. Это есть

попытка продолжения человека в бесконечное, передача последующим поколениям «рамок напряжения» метафизического элемента, встреча с которым возможна только в истинном диалоге. В диалоге «Я-Ты», но никак не в опредмечивающем, наукообразном диалоге «Я-Оно». Мы должны понять оставленное нам, понять всем своим существом, встретившись с Другим.

Но что-же нам мешает, прийти к пониманию другого, к реализации напряжения между миром наличествующим и миром иным? Современный мир лишает человека свободы, все сильнее и сильнее захватывая все его существо повседневностью. В повседневности нет выхода для человеческого в человеке, ибо сам он являет собой некоторый биологический механизм для удовлетворения своих низменных потребностей. Вся трудность заключается в определении человеком его вектора становления, а именно вектора, направленного или на коллективизм, или на индивидуализм. Ни там, ни там, человек не находит выхода к другому, к тому, что М. Бубер называл «Ты». И в коллективизме, и в индивидуализме человек находит себя одиноким, оторванным от общества. И если индивидуализм приходит к этому через атомарность единичного субъекта, выпадение его из области социального, то в коллективизме сам человек становится растворенным в социуме, теряя свое лицо. Коллективизм лишает человека свободы как таковой. «Незачем больше бояться жизни: нужно лишь влиться в «общую волю», а собственную ответственность за непомерно усложнившееся бытие растворить в коллективной, которая уже доказала, что любая сложность ей нипочем» [11, с. 228]. Исчезает и страх космического, иррационального, ибо на смену человеку приходит техника, с которой человек вполне себе справляется.

Существование человека в коллективизме не обуславливает встречи человека с человеком, наоборот, оно отстраняет, затушевывает человека. Человек, оставаясь в видимой целостности, в своем существе остается одиноким. Это происходит от того, что видимость, кажимость его соединения с другим оправдывает его поведение в массе. Растворение собственного лица в массе ведет его к омертвлению социального. Человек более не сбывается как человек,

ибо ему просто не хватает пространства. Он не признает себя в себе, а мыслит себя как часть целого, которое и обуславливает его жизнь. Вопрос коллективизма особенно остро встает в современном обществе. Если раньше членство в группе определялось целым ансамблем качеств и характеристик, то в обществе современном достаточно лишь одной условной черты, будь то хобби, работа, увлечение и так далее. Сам человек фрагментарен, и благодаря своей фрагментации, увлечением всем и ничем, он становится распластан в мире общественного. Человек не находит в себе основания, заменяя его условной причастностью к группе. «Массовый человек не видит в Другом ничего, кроме собственного отражения» [24, с. 194].

Все более распространяющаяся форма диалога «Я-Оно» захватывает все новые и новые рубежи нашей жизни. Человек лишается онтологической открытости по отношению к Другому, отчуждение от которого ведет к замкнутости человека в одиночестве. Тут нет места для ответственного поступления, для ценностно-волевого взгляда. Другие оказываются просто очередными индивидами, чье бытие не является чем-то уникальным. Да и собственное бытие человека перестает быть личностным, ибо встраивается в общепринятую модель поведения. Творческое событие выпадает за рамки такой жизни, делаясь попросту невозможным.

Атомизация общества ведет к разобщенности людей, само социальное ускоряет свой ход, теряя силу связывания человека и другого. Увеличение динамики общества, скорости его изменения, ведет к разрушению постоянства межличностного общения. Это «война всех против всех», где человек не находит выход к другому, и в расчете только на свое одиночество удовлетворяет свои потребности. Крепость социальных уз утрачивает свою силу, а вместе с ней сам человек оказывается заброшенным в мир одиночества и непонятости. Выход из сложившейся ситуации М. Бубер видит в выходе в новое пространство «между», которое и становится событием открытости «Я» Другому. Но такой выход в современном обществе становится все более и более сложным в реалиях складывающегося общества массового человека, неспособного или неготового к

открытости и признанию другого. Идеологии и социальные программы сменяют друг друга с неизмеримой скоростью, разрушаясь и оставляя человека, причастного к ним, покинутым и брошенным. Человек не успевает адаптироваться под непрекращающееся меняющийся мир, входя в конфликт с самим собой. Человек становится инертным, не находя выхода к Другому. Ему ничего не остается кроме как подчиниться своим страхам и желаниям, не находя выхода к социальному, к метафизическому, что и порождает саму социальность. Общество без социального, без общения и диалога, есть вырождающееся общество, общество масс, в котором, в связи со своей инертностью, человек не может сделать остановку и оглядеться, сделав возможным встречу и событие.

## Выводы к главе 1

Подводя итог всему вышесказанному, хотелось бы отметить, что человек на всей протяженности своей истории философией рассматривался как объект двойственной природы. Со времен древней Греции и до наших дней человек понимался как существо, распятое между двумя мирами – миром биологическим и миром духовным. Соотношением души и тела занимались многие философы, исследуя функциональные особенности разграничения души и тела человека, кои находятся в постоянном взаимодействии друг с другом. К философам, занимающимся данным вопросом, можно отнести: Платона, Аристотеля, Фому Аквинского, Р. Декарта, Б. Спинозу, А. Бергсона. В русской традиции наиболее яркими являются В.С. Соловьев и С. Франк.

Феноменом, перебрасывающим мост между духовным и биологическим началами человека, можно назвать творчество, которое в свою очередь отличает нас от животного и машины. Человек занят процессом зановорождения, которое концептуализируется как процесс становления человеческого в человеке, что в своей сути есть также творческое событие. Факт осуществления человеческого есть результат свободы человеческого существа перед лицом биологического порядка и предсказуемости. Свобода выступает не только в роли «свободы от», но и «свободы для». Последняя реализуется в исполнении долга становления человека в человеке. Человек понимается как некоторая потенция, возможность, которая с каждым моментом нашей жизни реализует себя, но такая реализация не становится конечной. По Н.А. Бердяеву понимается как существо, вмещающее в себя все потенции бытия. Он есть микрокосмос, который может и должен быть выражен человеком. Творчество у него понимается как то, что исходит из глубины человеческого существа, оно есть бездонное и родниковое проявление в человеке. Динамизм и подвижность человеческой природы есть ничто иное, как проявление божественного. Творчество активно и лишь через приобщение к нему его можно познать. Творчество также предельно, ибо оно есть выход за границы простого человеческого существования. Поэтому оно есть

то, что противостоит буржуазной морали, с его миром маленьких дел и устроенности бытовой жизни. Творчество опасно и стихийно.

Говоря о творческом событии, нельзя не сказать о его роли в жизни человека, ибо само творческое событие есть то, что меняет нас, создает нас. Творческое событие размыкает противоположность субъекта и объекта. Оно есть нечто целостное по отношению к человеку, который захвачен им. По М.М. Бахтину, творческое событие явлено нам через поступок, что своей природой тяготеет к «вечной истине», которая заключается в ориентации на утверждение вечного. Также поступок или творческое событие характеризуется ответственностью вовлеченного в события. Эта ответственность возникает благодаря эмоционально-волевому тону, что делает то или иное поступление не каким-то отвлеченным событием, но событием, которому мы отданы всем своим существом. Эмоционально-волевой тон есть наше непосредственное отношение и вовлечение в событие мира. Это есть утверждение нашего единственно единого места в бытии. Характерной чертой поступка является его продуктивная активность по отношению к бытию, что входит в резонанс с видением Н.А. Бердяева, который так же отмечал производительную активность творчества по отношению к миру.

Творческое событие также находит себя в диалогичности, а именно в отношении «Я» к Другому. Такое отношение возможно не только в общении с другим человеком, произведением, но и в отношении самого мышления. По М. Буберу основой для встречи с другим служит онтологическая открытость другому, возможность сказать основное слово «Я-Ты». Происходит некоторое слияние, некоторая целостность на месте, где когда ты были субъекты диалога были разъединены. Такое общение всегда персоналистично, то есть мы признаем не только свое место, но и место равного нам Иного. По М.М Бахтину же субъекты находятся в состоянии некоторого противостояния, а не слияния. У М. Бубера, как и у М.М. Бахтина диалог выступает основой бытия, через который человек может открыть в себе человеческое.

Через диалог, выходя в социальное пространство, утверждается значимость творчества для общества в целом. Только через диалог и творческое событие случается утверждение метафизических элементов, будь то любовь, честь, смелость и т.д. Через творчество в широком смысле происходит становления общества в его разноплановости и многообличии. Однако в современном обществе из-за его атомарности и массовости, такой выход к другому реализуется все реже и реже. Человек оказывается запертым сам в себе, в одиночестве, не реализуя потенцию становления человеческого в человеке. Само общество не позволяет этому случиться, ибо направленность на удовлетворение биологических потребностей и безопасности довлеет над современным обществом. Человек оказывается фрагментирован, увлечен всем и ничем, не находя Другого, по отношению к себе. Он просто растворяется в массовости.

## Глава 2. Социальная метафизика и творческое событие в современной русской поэзии

Одним из проявлений творческого события является событие поэтическое. Почему именно оно? Поэтическое событие наиболее ярко выделяется своим напряжением и событийностью, благодаря слову живому и диалогичному, таящемуся в его строфах. «Всякое искусство живет словом. Всякое произведение требует ответа, и «литература», будь она письменной или устной, стихийной или же выношенной, неотделима от того, что побуждает человека творить, и от самих творений, обязанных этому диковинному инстинкту. Что порождает произведение, как не желание, чтобы о нем говорили – хотя бы некто с собою в уме? Не есть ли музей арена монологов – что отнюдь не исключает ни обсуждений, ни подвижных бесед, которые в нем проводят? Лишите картины их связи с внутренней или иной человеческой речью, и прекраснейшие полотна мгновенно утратят свой смысл и свое назначение» [13, с. 269]. Слово поэта призывает читателя к внутреннему диалогу, к открытости, к встрече. Без него, то есть без читателя, оно не может развернуться в полную силу. Необходимо напряжение, онтологическая открытость по отношению к нему (впрочем, как и к любому другому творчеству). Однако наиболее четко слово раскрывает себя именно в речи поэтической.

Поэзия наибольшим образом характеризуется именно своей формой повествования с присущей ей глубиной и метафоричностью слова. Поэт оказывается человеком, наиболее сильно распятым между мирами биологического и метафизического. Однажды сказанное им поэтическое слово продолжает свою жизнь в его зрителе. Сам же поэтический мир, замкнутый в границе произведения, представляется нам как микромир, моделью реального, но бесконечного мира, умещенного в стихотворение. Однажды сказанное слово продолжает свою жизнь, с течением времени обретая все новые и новые смыслы. Но и эти смыслы могут быть разделены на два уровня: уровень временного и уровень вневременного. И если мир временного обращен к читателю своей

запечатлённой картиной мира общественного, мира наличествующего, отражающего настроение своей эпохи, то мир вневременного обращен к читателю рамками напряжения метафизических объектов.

Временный мир в течение истории изменяется, его смыслы «улетучиваются», на более поздних этапах воспринимающиеся как некоторого рода рефлексия на происходившие события. То, что было актуально вчера, уже не актуально сегодня. Но будь поэзия пронизана лишь историчностью происходящих событий, мы бы не обращали на нее такого пристального внимания. В свою очередь, на ряду с временным поэзия красной нитью пронизана сферой вечного, что служит не только передаче знаний и настроений ушедшей эпохи, но и является неотъемлемой частью становления человека в человеке. Но чтобы это случилось, необходима встреча. Встреча, что характеризуется диалогом между «Я» и «Ты» во всей своей открытости и равноположенности субъектов.

Временное становится как бы каркасом, скелетом, для проявления мира вневременного, метафизического. Скелет временного обрастает плотью вечного, реализуя и открывая себя в сотворённом мире.

В данной работе далее будет воспроизведена попытка социально-метафизического анализа поэзии Бориса Рыжего. Он был выбран не случайно. В его поэзии мы можем найти как дух того времени, так и вечное, выраженное воспроизводстве социального в виде реализации метафизических объектов в поэтическом слове. Именно выявление этих объектов является одной из задач данной работы. По заявлению А.Г. Машевского Борис Рыжий является «последним советским поэтом» [23]. Но не только последним, «но и первым несоветским, постсоветским поэтом, которому удалось совместить гармонично и достаточно в полном объеме три типа поэтики: поэтику «золотого века», свинцового (XX век) и новейшую» [28]. В нашей работе именно этот срез порога тысячелетий и краха Советского Союза является наиболее красноречивым по отношению к жизни той эпохи.

## 2.1 Борис Рыжий

«Поэзия — это особое занятие, — ответил неизвестный поэт. — Страшное зрелище и опасное, возьмешь несколько слов, необыкновенно сопоставишь и начнешь над ними ночь сидеть, другую, третью, все над сопоставленными словами думаешь. И замечаешь: протягивается рука смысла из-под одного слова и пожимает руку, появившуюся из-под другого слова, и третье слово руку подает, и поглощает тебя совершенно новый мир, раскрывающийся за словами.» - «Козлиная песнь», Константин Константинович Вагинов.

Есть имена, чье звучание угадывает будущую бытийственность названного. Так и произошло с Борисом Рыжим, кем он мог быть, если не поэтом; кем, - если не трагически погибшим. Еще в своем интервью, данном в рамках программы «Магический кристалл», Борис Рыжий отметил: «Вот говорят: поэту нужна трагедия. Да трагедия поэта — в том, что он поэт. Вот и всё. Больше никаких трагедий у него не должно быть» [34]. Родился он в 1974 году 8 сентября в семье ученых, мать была врачом, отец – профессор-геолог. 1980 году семья переезжает в город Свердловск, где и проходит детство Бориса. Намного позже мир Свердловска с его живыми персоналиями и Вторчерметом заполнят четверостишья поэта, однако это не будут хвалебные оды, скорее темные элегии, посвященные жизни, царившей в этом месте. Как-то раз Гандлевский Сергей Маркович скажет: «Свердловск – это ад», а Борис не без основательно согласится: «Это ад». И именно этот ад и позволил Рыжему воспеть человеческое, которое им так ценилось, ибо человеческое можно найти даже в самых страшных и неприятельных местах нашего мира. Лишь бы там был человек.

Мрачная поэтика Бориса Рыжего коренится в исторических событиях, царивших на протяжении его жизни. Крах империи, социальный кризис, перестройка, все это не могло не отразиться на творчестве и жизни поэта. Заброшенность и оставленность той эпохи, ее несправедливость и крайняя ненужность человека, выброшенного за пределы мира, являются одной из красных нитей, проходящих через поэтику Б. Рыжего. Мир преобразился до неузнаваемости. Свердловск времен СССР был центр экономического и культурного развития. Индустриальное и жилое строительство было в самом расцвете. Город являлся крупнейшим центром металлургии и машинного строительства. Однако в начале 90-х кризис социальный и экономический захлестнули столицу Урала. Организованные преступные группировки, несанкционированная уличная торговля, маргинализация общества, все это стало реальностью для ранее процветающего города. Алкоголизм и наркомания, атомизация общества и кромешное одиночество человека, оставленного своим государством, вот та атмосфера, в которой происходило становление и жизнь поэта Бориса Рыжего.

Двойственность и расколотость мира поэта прослеживается с самого детства: семья интеллигентов, ученых, закинутых волей судьбы, «а точнее по спешке и безамбициозности Бориса Петровича (отца Б.Р.)» оказывается в Чкаловском районе (который по названию завода в народе известен как Вторчермет) города Свердловска [35]. Сей район имел славу достаточно сурового места, но и Борис не хотел оставаться в стороне. Он участвовал во всех дворовых и школьных проделках, а иной раз и сам был заводилой.

«Быть, быть как все – желанье Пастернака -  
моей душой, которая чиста  
была, владело полностью, однако  
мне боком вышла чистая мечта» [29, с. 301].

В этих строках нам открывается не только автобиографический характер написанного. Скорее нечто противоположенное, сокрытое не столь во внешней жизни, сколь во внутренней. Пред нами приотворяется личное: раскол души поэта и обычного человека; раскол мечты, - желаемого, и наличествующего, раскол из невозможности ответить жизни, кипящей вокруг, взаимностью – приобщением к ней, но тут же есть возможность дать ей безбрежную любовь. Не быть тем, кем ты был; своим словом воспеть мир, присвоенный и заполненный героическим, где все живут (и именно живут) свои жизни, пусть через приклатенную музыку или бездну одиночества; любовь или нескончаемый кошмар; наглость молодых или немногословность стариков; быт вторчермета или эпос древней Греции. Все это есть одно. Все это есть мир, заключающий в себя разнообразие, лишившись которого он попросту перестал бы существовать. Борис смог вместить в себя этот мир, однако стал сам непричастным к нему. Опьяненный словом мир не нашел места для него. Лирика Б. Рыжего проникнута любовью к человеческому в человеке, однако в то же время сам мир был совершенно иным. Он был жестоким, огрубевшим, свое начало находившим в терроре и криминальной обстановке.

«...Слоняясь по окраинным дворам,  
я руку жал убийцам и ворам.  
Я понимал на ощупь эти руки:  
не раз они заламывались в муке.  
Ты жаждешь денег? Славы? Ты? Поэт?  
Но, извини, как будто прощя нет  
пути, чтоб утолить подобны страсти:  
воруй, и лги, и режь, и рви на части» [30, с. 86].

Поэт же есть призвание, есть сама жизнь. Слава поэта не в его узнаваемости, но в увековечивании его слова. Эта слава живой мелодии, способной пробуждать людей. Эта слава есть результат переизбытка

чувственности поэта, обращенного в мир. Мир может быть спасен от своего загнивания словом, вынудившим человека к его человечности. Это есть сверхзадача поэта, смотрящего на мир, что пропитан жестокостью, честолюбием, жадностью и эгоизмом.

17 апреля 1992 года. Борису 17 лет. Он уже пишет, но пишет, как поэт, не от скуки, но от того, что не может не писать. В своих дневниках Алексей Кузин вспоминает, что именно в этот день, после прочтения Кальпиди, Б.Р. сказал, что будет писать регулярно по пару строк полных метафор, чтоб сделать это правилом, привычкой. Но как можно сделать привычкой переполняющее себя слово, рвущееся через тебя, являющийся в своей полноте. Вот и Борис не выдержал, скоро пришел с двумя новыми стихотворениями. Возможно, это была попытка пойти чужим путем, проторённой дорогой увеличения поэтической виртуозности, приобщение своего исключительного таланта к достойному общности как таковой.

Но следует вернуться к расколу. Что он есть в своей сущности? Раскол как утопичность целостного бытия человека, неспособность примирения с самим собой, с миром, который расплескан вокруг. Раскол есть признание своей совиновности в настоящем положении дел и невозможность, непозволительность в бессилии опустить руки. Так и лирический герой Бориса Рыжего не был готов опускать руки:

«Хотел уйти, но выпил и остался  
удерживать сей призрачный рубеж:  
то ангельские отражать атаки,  
то дьявольские, охраняя брешь  
сияющую в беспредметном мраке» [29, с. 310].

Кто этот лирический герой? Это тот, кем Б.Р. жил, но не был. Это то, что горело у него внутри, освещающая путь; это любовь к человеческому, живому и по большей части скрытому от нас, но не от зоркого чувства человека,

отказавшегося от прозаичного существования. Есть в этом пламени то, что своим жаром обесценивает мир наличествующий, таящий за собой истинное, скрывающий его тканью сновидения. Лирический герой Бориса Рыжего именно герой, он готов принять всю вину мира на себя, жить ей, не жалея себя и не плача о своей доле, но Рыжий как человек не был готов к этому, ибо к этому не готов ни один человек, ведь он всего лишь человек.

Попытка привести в соответствие внутреннюю и внешнюю жизнь, но бессилие перед глухотой мира – причина, ведущая к побегу от самого себя. Желание искупить свою жизнь, найти ей оправдание, постоянно обесценивая себя лишь одной мыслью о себе. Но это же обесценивание находит себя в эгоцентричности представления мира. Поэт вместил в себя мир и теперь это его мир. Мир полный чужой вины теперь на плечах одного человека.

«Во всём, во всём я, право, виноват,  
пусть не испачкан братской кровью,  
в любой беде чужой, стоящей над  
моей безумною любовью,  
во всём, во всём, вини меня, вини,  
я соучастник, я свидетель,  
за всё, за боль, за горе, прокляни  
за ночь твою, за ложь столетий» [29, с. 149].

Вина метафизическая, всеохватывающая. Вина, утверждающее одно единственное конкретное бытие, бытие поэта, лирического героя. Вина, которая в своем существе есть эсхатологическая вина, вина исхода. Исхода, что есть завершение жизни поэта, замыкания его целостности, ибо только смерть завершает человека во всей его целостности и неизбежности. Наиболее явлено это предстает нам в стихотворении «Погадай мне, цыганка», написанного в рамках диалога:

«Что убьёт тебя, молодой? Вина.  
Но вину свою береги.  
Перед кем вина? Перед тем, что жив.  
И смеётся, глядит в глаза» [30, с. 375].

Вина сопутствует лирическому герою Бориса Рыжего на протяжении всей его жизни. Она есть то, что пронизывает все бытие человека. Это жалостливая вина, которая открывает себя в том, что в «Самопознании» Н.А. Бердяев обозначил, как «Каждый отвечает за всех» [7, с. 84]. Эта вина есть возвращение обратно к человеку, попытка сказать о чем-то большем, чем обыденная жизнь. Такая жалость не противоречит становлению и восхождению к человеческому, но она есть то, с чем восходивший как с даром возвращается, дабы преподнести его людям. Мир поэта живой, открытый, но входящий в противоречие с миром дольным. Поэт, как бы уходя от этого, привносит в мир по-настоящему ценное, нечто настоящее, выраженное в любви и заботе о ближнем. «И начинается путь нисхождения, чтобы помочь братьям своим, поделиться с ними духовными богатствами и ценностями, помочь их восхождению» [7, с. 84].

Онтологическая открытость другому проявляет себя в заботе о ближнем, об участливом поступлении в жизни другого. Так, лирический герой страдает нищим и забытым людям, понимая, что его помощь не спасет человека, но забота может пробудить искру надежды в мире безвременья, в мире оставленных и забытых. Это есть поступок из собственной свободы, свободы, которая только и делает возможным такой поступок. Тут нет богобоязни и заботы о спасении, но есть что-то человеческое, что не условлено доксой жестоко и мрачного мира.

«Дай нищему на опохмелку денег.

<...>

Дай просто так и не проси молиться  
за душу грешную, — когда начнет креститься,  
останови...» [29, с. 506]

Богобоязнь отсутствует и в других стихотворениях поэта, но не из неверия, а скорее из отчаяния, что не пришло еще к божественному слову. Это отчаяние есть результат еще не успевшего зародиться чувства божественного в качестве любящего и заботливого. Бог для Бориса Рыжего выступает как судья, всевластный и непреклонный.

«Бери и жги, глаза мои сухи  
Мне ничего, господь, не надо» [29, с. 149].

Его можно просить, но надеяться не стоит. Мысль о божественном присутствии, о высшем мире довольно часто фигурирует в стихах поэта. То в качестве молитвы, то в качестве отречения от Божественного. Но само это присутствие постоянно находит утверждение в стихах поэта.

«А ты, протягивая руку,  
Меня, дающего, прости  
За жизнь, за ангелов, за скуку,  
Благослови и отпусти» [30, с. 114].

Такое представление исходит из сложившейся социальной атмосферы заброшенности, безысходности. Как заметила жена Бориса Рыжего Ирина Князева: «Мы, наверное, лишнее поколение, оттуда нас выкинули, а сюда еще не попали» [34]. В безвременье нет места для Бога, есть место только для человеческих жизней, оставленных и сталкивающихся друг с другом в хаосе социальной действительности. При всем своем желании сам поэт оказывается выброшенным за пределы обыденной действительности. В стихах Бориса Рыжего мы находим неотступное желание быть в одном ряду с теми, кто просто и бесхитростно проживает свою жизнь в аду Свердловска. Но ему это никогда не удавалось, ибо даже по своему происхождению (семья интеллектуалов) он был

не готов влиться в жизнь мрачную и жестокую. Ему было трудно примириться с тем, что унижает человеческое достоинство, что лишает человека человеческого. Находя причину этого в том числе и в божественной глухоте. И он не молчал, он писал, предоставляя свое сострадание и жалость в поэтическом слове.

Мотив смерти есть еще один сквозной мотив в поэтике Бориса Рыжего. Он так же связан с неискупленной виной перед всем миром. Так, А.А. Семина относит некоторые стихи Бориса Рыжего к новому жанровому образованию, а именно к «посмертному» стихотворению, «для которого характерен лирический герой, говорящий о себе и о своей жизни в прошедшем времени» [31, с. 94]. Для нас же актуален не жанровый разбор данного явления, но его метафизическое значение. Поэтом предпринимается попытка воссоздание целостного восприятия лирического героя через его завершенность и законченность, основанием для которых и служит его же смерть. Только после смерти лирического героя мы, читая, можем закончить его жизнь можем воспринять его в целостности. Таким образом лирический герой выводится за грани наличествующего мира благодаря тому, что говорит с позиции законченного субъекта, как бы из мира горнего.

Может показаться, что читатель вступает в диалог с уже законченным субъектом, однако это преодолевается благодаря жизни лирического героя во вне самого мира. Сам лирический герой дает оценку своей жизни, завершая ее в целостности, предоставляя ее для диалогического взаимодействия с читателем. Жизнь лирического героя у Бориса Рыжего не заканчивается на смерти, но со смертью только начинается, ибо дает возможность для ее всеохватывания.

«Я жил как все – во сне, в кошмаре –  
И лучшей доли не желал» [29, с. 182].

Этот кошмар обыденной жизни, социального кризиса, перестройки воспринимается как ад. Ад, в котором ничего не остается как просто жить маленькой жизнью маленьких дел, но музыка, мелодия истинной жизни

прорывается к лирическому герою, давая ему глоток свежего воздуха, воздуха свободы. Тема сна не случайна. Чаадаев пишет: «Мне кажется, что сон есть настоящая смерть, а то, что смертью называют, кто знает? — может быть, оно-то и есть жизнь?.. Дело в том, что истинная смерть находится в самой жизни. Половину жизни бываем мы мертвы, мертвы совсем, не гиперболически, не воображаемо, но действительно, истинно мертвы... Жизнь убегает от нас повсеминутно, часто к нам возвращается, но никак нельзя сказать, чтобы мы жили не переставая. Жизнь разумная прерывается всякий раз, как исчезает сознание жизни» [38, с. 22]. Сознание жизни, ответственное в ней поступление и есть истинная жизнь. Но жизнь без ответа за себя, за свое место, есть не жизнь вовсе. Слепое следование дольнему, вне сознания своего места, не-алиби в бытие есть пустота, а не жизнь. Смерть же лирического героя есть удаление себя из такой пустой жизни, первая попытка проснуться и посмотреть на мир видящими глазами.

«Но не божественные лики,  
А лица урок, продавщиц  
Давали повод для музы́ки  
Моей, для шелеста страниц» [29, с. 182].

Музыка также является магистральной темой в поэзии Бориса Рыжего. Она есть онтологическая данность, самое что ни на есть реальное, что существует в мире. Через ее понимание, через вслушивание в нее возможно понимание жизни, чувство жизни. Поэзия Б. Рыжего целиком и полностью пронизана ей. Это есть мелодия бытия, основание жизни в различных и разнообразных ее проявлениях. Она есть предельное и тотальное. Она есть то, что подступает к последним краям жизни, давая выход к божественному, которое можно найти и в простой жизни человеческой.

«В небесах музыка сочинялась

Вечная – на смертные слова» [29, с. 289].

Музыка есть то, через что поэт может поделиться с нами своими переживаниями, своей жизнью. Музыка преследует поэта, она же есть и его дар. Музыка служит оправданием миру, она прекрасна. Через мелодию, музыку, поэт присутствует в этом мире и его присутствие заражает нас, позволяет обратиться к миру как к целому. Через эту музыку мы и сами утверждаем свое место в бытии. Мотив музыки в философии тесно связан с настроением, в смысле настройки нас на мысль. Она заражает нас и объединяет с миром в его целокупности. Она звучит в мире конечном и смертном, в мире человека, как проявление чего-то большего, чем просто наличествующий мир. Она превозносит нас, если мы смогли прислушаться к ней, если мы смогли напрячь свой слух.

«Ты умер бы давным-давно,  
когда б не верил ты,  
что стоит пристальней взглянуть,  
и все увидят ту,  
что освещает верный путь,  
неяркую звезду.  
Что надо только слух напрячь,  
и мир услышит вдруг  
и скрипки жалобу, и плач  
виолончели, друг» [29, с. 212].

Как отмечает А.Г. Казанцев, «В стихах Б. Б. Рыжего трудно найти само слово «искусство», однако его художественным эквивалентом становится слово «музыка»» [18]. Предназначение же такой музыки выражает и сам поэт, в стихотворении «Над саквояжем в черной арке...»:

«в рубашке белой с черным бантом

играть ночами на ветру.

Чтоб, улыбаясь, спал пропойца  
под небом, выпитым до дна, —  
спи, ни о чем не беспокойся,  
есть только музыка одна» [29, с. 243].

Музыка, как и искусство в целом в таком разрезе выступают с гармонизирующей функцией. Она является тем, что приводит весь мир в порядок, делает мир возможным. Вера в божественное и музыка неуклонно связаны друг с другом. Второе есть проявление первого, что обеспечивает нам выход к горнему, метафизическому, лежащему за пределами дольной жизни человека. Такую музыку можно понимать как нравственный ориентир лирического героя. Это есть приобщение к всемирному; то, через что осмысливается мир, через что мир становится ценным. Музыка звучит и после смерти. Она есть то вечное, через что человек продолжает жить даже после смерти. Это вечное присутствие жизни ушедшей. Это память, которая дарует бессмертие человеческому существу. Ведь со смертью исчезает только человеческое тело, но его утвержденная позиция в бытии, его поступки и ответственное отношение к жизни продолжают жить веками.

«И я вишу на красных проводах  
в той вечности, где не бывает жалость.  
И музыку включи, пусть шпарит Бах —  
он умер; но мелодия осталась» [29, с. 310].

«Хранить целый мир, уже отсутствующий, через хранение себя, последнего оставшегося в мире места, где целый мир еще имеет себе место в памяти об отсутствии его спасенного целого — это, может быть, и безумное, но единственное дело, оставшееся достойным человека» [10, с. 137]. Так и поступает поэт, тая в своих стихотворениях микрокосмос, целый мир,

выраженный через его уникальное и единственное бытие. Мы же, на подступах к поэзии, можем ухватить его, угадать, тем самым приобщившись к нему, сделавшись его частью, вновь и вновь в памяти даровав ему жизнь.

Молодость и любовь есть темы, которые не остаются в стороне в поэтике Бориса Рыжего. Молодость — это слово, что с каждым годом звучит все с более и более разгорающейся тоской, а память все отчаяннее силится сохранить в себе ушедшие мгновения залихватской жизни. Жизни, где было место радости и тоске, дружбе и предательству, смеху и слезам, дружеским объятиям и полной оставленности. Жизни, где центрообразующими были влюблённость и геройство. Сплетаясь воедино, они рождали по-настоящему чистое чувство, принадлежащее только молодым, - любовь.

Борис Рыжий всю свою недолгую жизнь был молод. И о молодости написано не одно его стихотворение. Реже стихи были о любви, чаще – о потере. Об уходе, оставленности и заброшенности. Так и в стихотворении «Красавица в осьмнадцать лет...» посвящённом не столь девушке, сколь времени, Борис пишет о столь скоро уходящих мгновениях, полнящих наши жизни. Мгновениях, отпуская которые, мы стареем: увядаем, но увядание это не телесное, но духовное, где мы более уж не такие смелые и безумные; где мы погружаемся в дух торгашества, который не позволяет нам по-настоящему жить, принуждая высчитывать нашу жизнь под мерный стук маятника времени.

«Красавица в осьмнадцать лет,  
Смотри, как тихо мы стареем:  
Все тише музыка и свет  
Давно не тот, и мы робеем,  
Но все ж идем в крошечный мрак.  
Но, слышишь, музыка иная уже звучит,  
Нефомко так, едва-едва, моя родная» [29, с. 327].

Упуская светлое время, молодецкая душа все с большим трудом улавливает музыку, мелодию бытия. Укоренение в обыденности и суете привносит в нашу жизнь инструментальное отношение к вещам, мы более не даем им пространства оставаться тем, что они есть. Наполняя их своим смыслом, мир теряет для нас поэтическую привлекательность, очарование. Или нет, скорее иначе. Мы сами перестаем обращать внимание на мир, что теперь есть ни что более как область нашего выживания и расчета.

Но пока он еще легким отзвуком оставляет нас с собой, позволяя поддаться фасцинации момента. И что же простирается пред нами с этой точки? Путь, исходящий из молодости и стремящийся к угасанию, путь, по которому мы «все ж идем в кромешный мрак».

Но и тут музыка не замолкает насовсем, тонким пением напоминая о жизни, что была пленяющий пламенем другим, захватывая и захлестывая близ и даль стоящих. А путь, что казался окутанным столь беспроглядной тьмой, выводит нас в бытийственность, где тонкой ниточкой память нас вяжет с мерцанием молодой любви. Она-то и организует пространство, в котором у нас все еще есть шанс позволить миру быть в избежание его нещадной распаковки.

И неладно, и нескладно звучит уже музыка, но все же звуки ее доносятся до нас, рассеивая предподъездные сутолоки разговоров; разбавляя кисель базарных выкриков, оживляя засохшее бурчание завсегдаев бюрократических кабинетов.

«В сей музыкальный кавардак  
войдут две маленькие тени —  
от летней музыки на шаг,  
на шаг от музыки осенней,» [29, с. 327]

- они войдут из памяти наваждением, противящимся угасанию любви. Любви,

«что тебя поддерживает нежно,  
уронить, боясь» [30, с. 362].

Давая передышку, от мрака мира, что окутывает каждого из нас. Так, молодость есть не возрастная категория, но категория метафизическая. Детская наивность и молодецкая страсть сливаются воедино, давая человеку шанс жить и чувствовать жизнь, оберегая себя от мира обыденного. Мира, что своей окаменелой скорлупой пытается захватить нас, лишив свободы в истинном ее проявлении, лишив нас творчества нашей собственной жизни.

Линия одиночества и родства в творческом событии Бориса Рыжего также является одной из ведущих. Каждый в этом мире одинок, но через это одиночество, через эту ответственность за свою жизнь он является близким каждому живому существу. Каждый рождается и умирает в одиночестве, но живет среди людей, общность с которыми он может почувствовать внезапно, неожиданно, чуть ли не случайно.

Под огромною звездою  
Сердце – под Рождество  
С каждой тварью земною  
Ощущает родство.

Звезда, дух ведет человека через мир дольний. Звездою же, словно маяком, и освещается жизнь человека, не давая ему забыть о всемирном родстве с другими. Однако, заброшенность и оставленность не покидают человека. Они всегда с ним, как и вина. Вина за то, что в мире так мало человеческого, справедливого, Божественного. Вина за жизнь, что должна быть более проникнута божественным. Отсюда и понимание, что человеку не помочь. О нем только можно позаботиться, но спасение человека лежит только на его собственных плечах.

«А помнишь юность? Станным светом  
Озарены и день и ночь.  
Закрой глаза, укройся пледом –  
Я не могу тебе помочь» [29, с. 205].

7 мая 2001 года Борис Рыжий погиб, оставив предсмертную записку: «Я всех любил. Без дураков». Социальный кризис того времени предопределил его смерть. Хотя он и находил человеческое везде, где только мог его встретить, это не уберегло его от смерти. Борис в своих стихах говорил о простом, и поэтому самом существенном в наших жизнях. О смерти, об одиночестве, о любви и молодости, о справедливости и участливой жалости, о музыке и творчестве. Все это стало нашим наследием, что оставил нам Поэт.

## Выводы к главе 2

Борис Рыжий поэт эпохи кризиса и социальной трагедии. Его творчество пропитано ужасом того времени. Времени, когда Свердловск из процветающего города, центра промышленности и машиностроения вдруг превратился в место, укутанного тьмой. Тьмой упадка человеческого в человеке. Тьмой социального сдвига, что выразился в отречении от ценностей прошлого без замены их ценностями нового мира. Человек в таких условиях остался заброшенным и забытым. Надежда на спасение, на исход целиком и полностью легла на плечи каждого человека в его индивидуальном бытии. Разруха, маргинализация и атомизация общества сыграли ключевую роль в личностном взгляде на мир, в котором человек оказался один на один с загнивающим миром. Несмотря на весь ужас разрушающегося мира, гуманистическая позиция поэта была явлена нам через строфы автора. Поэзия Бориса Рыжего при всей свойственной ей трагичности, воспекает человеческое в человеке. Она служит некоторым ориентиром в понимании и реализации рамок напряжения метафизических объектов. Поэт оказался конструктором новой социальной ткани, обращаясь к темам вечным, но частично забытым самим обществом.

Темы смерти, любви, вины, молодости, справедливости, одиночества, заброшенности и жалости к человеческому существованию являются центральными в творчестве поэта. Обращаясь к ним, читатель не только понимает, что в своей жизни, в своих переживаниях он не одинок, но также воспринимает их как нечто свойственное каждому человеку в его существе. В пределах диалога и онтологической открытости, человек вбирает в себя эти рамки напряжения. Биологическое преодолевается в становлении человека, его процесса творчества себя самого. Поэзия как культурный артефакт раз за разом дает человеку ориентир, некоторый идеализированный образ человека, к которому каждый из нас должен стремиться, ведь сами метафизические элементы не являют собой строго устоявшиеся термины и понятия, однако в поэзии они открывают себя через настроение и причастность к жизни другого.

Через обращение к поэзии, как и другим артефактам культуры, человек пробуждается ото сна, раз за разом прибегая к ответственному поступлению в отношении результатов творчества другого, вбирая в себя метафизический опыт вечных идей. Поэзия задевает человека, заставляя его замереть, сделать паузу в своей безответственно проживаемой жизни.

Лирический герой Бориса Рыжего является человеком, со свойственной ему противоречивостью и полнотой. Так, вера в божественное хоть и утверждается в его строфах, характеризуется некоторой раздробленностью. Это раздробленность и разноплановость проявляет себя в вере во всевышнее и одновременно оставленности Богом человека. А раз Бог оставил человека, то только в ответственно поступающем лице есть выход к божественному в человеке. Мотив же вины не стоит понимать превратно, как вину за конкретное действие. Эта вина метафизическая, вина за мир, что рушится. Это вина за беспомощность перед трагедией эпохи. Это вина, пробудившегося ото сна, что застлал глаза человека обыденностью жизни и безответственным ее проживанием. Это вина, которая может быть искуплена человеческим становлением. Вина, которая может быть изжита началом восхождения человеком к истинно человеческому. Человеком мало родиться, им нужно еще и стать. И это становление возможно через сострадание и обращение к другому, инаковым по отношению к «Я», но таким родным.

Поэзия Бориса Рыжего характерна таким внутренним призывом восхождения. Она простыми словами говорит о вечном, что заложено в каждом из нас. Она есть призыв, даже в самые страшные времена, оставаться и быть человеком.

## Заключение

В заключении к настоящему исследованию следует подвести итог проделанной работе. Так, в работе была определена двойственная природа человеческого существа, которая заключается в его распятости между мирами биологического и метафизического, горнего и дольного. Раскрытие данной темы было проведено через концептуализацию представлений философов, занимающихся указанной проблемой. К таким исследователям можно отнести Платона, Аристотеля, Фому Аквинского, Р. Декарта, Б. Спинозу, А. Бергсона. В русской традиции человеческой природой занимались такие философы, как В.С. Соловьев и С. Франк. Все они в той или иной мере отмечали соотношение божественного и биологического в начале человека.

Творчество рассматривается в качестве феномена, который перебрасывает мост между двумя началами человеческого существа. Оно есть то, что отличает человеческое существо от машины, с ее запрограммированностью и детерминацией, и от животного, слепо следующего призыву инстинктов. Через творческое событие человек оказывается причастным к чему-то большему, нежели мир биологической иерархии. Само становление человеческого в человеке понимается М. Мамардашвили как процесс зановорождения, что является творчеством в широком смысле слова. Причастность человеческого существа к миру горнему реализует себя в постоянном воспроизведении таких метафизических элементов, как любовь, доброта, честность, справедливость, долг и т.д. Такое воссоздание метафизических явлений через существо человека есть акт свободы, который должен пониматься не только в терминах свободы «от», но и в смысле свободы «для». Последняя же открывает человеку пространство исполнения долга, который заключается в становлении и восхождении человеческого существа. Человек у Н.А. Бердяева понимается как микрокосмос, который вмещает в себя все потенции бытия. Именно реализация этой потенциальности находит себя в творческом событии. Само же творчество по Н.А. Бердяеву исходит из глубинных начал человека, оно является

бездонным и родниковым проявлением человека. Оно также мыслится как предельное, ибо заключается в выходе человека за его собственные границы.

Творческое событие было рассмотрено через философию поступка М.М. Бахтина. Такое событие играет неотъемлемую роль в становлении человека. Оно есть то, что порывает с повседневностью и автоматизмом обыденной жизни. К наиболее характерным особенностям поступка, равно как и творческого события, можно отнести ответственное вовлечение, которое реализуется через эмоционально-волевой тон, и направленность на «вечную истину». Также важным является продуктивная активность поступка по отношению к бытию в философии М.М. Бахтина. Такая активность согласуется и с видением творчества Н.А. Бердяева, который также отмечает прибавочную активность творчества.

В настоящем исследовании была прояснена связь между диалогом и творческим событием, которая заключается во взаимоотношении «Я» и Другой. Творчество оказывается точкой отсчета в диалогических отношениях, которые понимаются не только как диалогическое общение «Я» и другого человека, но и как диалог между «Я» и художественным произведением. Подчеркивается диалогическая природа самого мышления. В основу такого рассмотрения были взяты труды таких философов как М. Бубер и М.М. Бахтин. Были обозначены расхождения и общие моменты в видении диалога. Так, к первым можно отнести несоответствие субъектных отношений в воззрениях этих двух философов, а именно у М. Бубера субъекты диалога «Я-Ты» объединяются в целое, когда у М.М. Бахтина субъекты оказываются противопоставлены друг другу. В тоже время в рассматриваемых подходах сам диалог является основой бытия, через который человек может открыть в себе человеческое.

Более того, была утверждена значимость творчества для общества в целом, заключающаяся в утверждении метафизических элементов в жизни человека. Через творческое событие человек приходит к своей самости, раз за разом рождая и воссоздавая в себе общечеловеческие явления, такие как честь, смелость, любовь, дружба и т.д. Однако проблематичным видится атомарность

и массовость современного общества, что заключается в растущем чувстве одиночества и заброшенности современного человека. Такое одиночество не позволяет человеку найти выход к Другому, запирая его в самом себе.

Во второй части работы была предпринята попытка рассмотрения поэзии Бориса Рыжего с точки зрения социальной метафизики. Были обозначены условия, определяющие общую трагичность его поэтики. К таким условиям можно отнести крах СССР, перестройку, подъем преступности и маргинализацию общества. Так же были выделены магистральные темы в творчестве Бориса Рыжего, которые служат рамками напряжения метафизических элементов. К таким мотивам можно отнести: смерть, вину, жалость, музыку, одиночество, родство и молодость. Таким образом было продемонстрировано, что поэзия Бориса Рыжего, несмотря на свою трагичность, выделяется своим человеколюбием. Ее сюжеты служат рамками напряжения, которые, усваиваясь через поэтическую форму повествования, является некоторым нравственным ориентиром для человека. Через поэтическое усвоение метафизических явлений, человек приобретает понимание самых простых, но в тоже время сложных вещей, которые играют решающую роль в становлении человеческого в человеке.

## Список используемой литературы

1. Аристотель, О Душе. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. – 202 с.
2. Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7 т. Т. 1 Философская эстетика 1920-х годов М.: Русские словари, 2003. – 958 с.
3. Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7 т. Т. 6 Проблемы поэтики Достоевского. Работы 1960-1970 М.: Русские словари, 2002. – 341 с.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров; Текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; Примеч. С.С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
5. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. – 336 с.
6. Бердяев, Н. А. О человеке, его свободе и духовности / ред.-сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сизинская. – М.: МПСИ: Флинта, 1999. – 312 с.
7. Бердяев, Н. А. Самопознание – М. Берлин: Директ-Медиа, 2016. – 451 с.
8. Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества М.: Издательство «Правда», 1989. – 608 с.
9. Биbihин В.В. К переводу классических текстов // Биbihин В.В. Слово и событие. М., 2001. – 280 с.
10. Биbihин В.В. Мир. Язык философии / Владимир Биbihин. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016 – 448 с.
11. Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. / под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – М.: Республика, 1995. – 446 с.
12. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. – 415 с.
13. Валери П. Об искусстве. М.: Искусство, 1976. – 623 с.
14. Гелен А. Образ человека в свете современной антропологии (пер. с англ. А.Н. Портнова) [Личность. Культура. Общество]. 2007. Т. 9. Вып. 3 (37). с. 37-51

15. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка : Т. 1-4 / В.И. Даль. – М., 1994. – Т. 4. – 912 с.
16. Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и фр. Т. 2/Сост., ред. и примеч. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1994. 633 с.
17. Казаков Е. Ф. Двойственность человека // Вестник КемГУ. 2008. №3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dvoystvennost-cheloveka> (дата обращения: 11.05.2022).
18. Казанцев А. Г. Саморефлексия в поэзии Б. Б. Рыжего: варианты реализации // Russian Journal of Education and Psychology. 2012. №9. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/samorefleksiya-v-poezii-b-b-ryzhego-varianty-realizatsii> (дата обращения: 11.05.2022).
19. Кант И. Соч. в шести томах. Т. 2. М.: Мысль, 1966. – 511 с.
20. Лукьянова, Н.А. Метафизика события [Текст] / Н.А. Лукьянова // Вестн. ТГПУ. – 2007. – Вып. 11.
21. Мамардашвили М.К. Возможный человек / Мераб Мамардашвили. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглос», 2019. – 495 с.
22. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 304 с.
23. Машевский А.Г. Последний советский поэт. – Новый мир, номер 12, 2001
24. Новиков А. С. Атомизация общества и ее роль в становлении «общества масс» / А. С. Новиков // Теория и история. – 2009. – № 2 (16). – с. 192–197
25. Пигров К.С. Еще раз о предмете социальной философии. Личность. Культура. Общество. 2003. Т. 5. Вып. 1-2 (15-16). с. 57-68.
26. Платон, Избранные диалоги Составление В. Асмуса Редактор переводов А. Егунов, переводчик: В.С. Соловьев и др. Москва: Художественная литература, 1965. – 442 с.
27. Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006 – 640 с.
28. Рыжий Б. Б. Типа песня. – М.: Эксмо, 2006. – 352 с.

29. Рыжий Б.Б. В кварталах дальних и печальных: Избранная лирика. Роттердамский дневник. – М.: Искусство-XXI век, 2021. 6-е изд. – 576 с.
30. Рыжий Б.Б. Здесь трудно жить, когда ты безоружен / Борис Рыжий. – М.: Зебра Е, 2018. – 400 с.
31. Семина А. А. Голос из небытия: «Посмертный дневник» Георгия Иванова и Бориса Рыжего // Вестник ЧелГУ. 2016. №12 (394). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/golos-iz-nebytiya-posmertnyy-dnevnik-georgiya-ivanova-i-borisa-ryzhego> (дата обращения: 11.05.2022).
32. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. I / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги; Примеч. С. Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. – 892 с.
33. Спиноза Б. Этика. М.: АСТ, 2001. – 336 с.
34. Телепередача «Магический кристалл», 2000. URL: [https://bicle.ru/watch/68374683\\_166140616](https://bicle.ru/watch/68374683_166140616) (дата обращения: 11.05.2022).
35. Фаликов И. Борис Рыжий. Дивий камень. М.: Молодая гвардия, 2015. – 384 с.
36. Фома Аквинский Учение о душе / Пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
37. Франк С.Л. Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания / Душа человека: опыт введения в философскую психологию – СПб.: Наука, 1995. – 656 с.
38. Чаадаев П. Я. Отрывки и афоризмы. – М.: Директ-Медиа, 2016. – 177 с.